REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 129

Iao – Ich-Bin-Worte



1994

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9420-9 (Lieferung 129)

Iao (᾿Ιαώ).

Vorbemerkung. ᾿Ιαώ ist eine bisyllabische Transkription einer verkürzten Form des traditionellen hebr. *Gottesnamens JHWH, ausgehend von der kürzeren Form jh oder jhw, vokalisiert als Jâ(h) oder Jâ(w) (G. R. Driver, The original form of the name ‚Yahweh': ZAW 46 [1928] 20/5) oder wahrscheinlicher als Jahô, was der Grieche als ᾿Ιάω hörte (B. D. Eerdmans, The name Jahu: OT-Studiën 5 [1948] 22). ᾿Ιάω ist zweisilbig u. wird já-ô ausgesprochen, da ι im Griechischen ein Halbvokal oder Sonant ist (wie i/j im Lateinischen), der im Anlaut als [j] ausgesprochen werden kann, wenn ein Vokal folgt, besonders in transliterierten semitischen u. hamitischen Wörtern, u. -αω war stets zweisilbig, außer bei Kontraktion zu ῶ. Das Tetragrammaton, das aus vier Konsonanten bestand, war also ursprünglich ein Trigrammaton. Diese Form gibt die phonetische Transkription ᾿Ιάω wieder. Der Name I. kommt häufig vor in magischen Texten, in denen er oft in Verbindung mit anderen Gottesnamen jüdischer Herkunft auftritt wie Adônai, Sabaôth u. a.

A. Nichtchristlich. I. Israelitisch-jüdisch. a. Hebräische Bibel. Der Gottesname JHWH, bestehend aus vier Konsonanten u. gewöhnlich vokalisiert als ‚Jahweh', erscheint als selbständige Form oft im AT. Ebenso tritt er in verkürzter Form als Bestandteil zusammengesetzter Personennamen sowohl im AT wie in außerbiblischen Texten auf, sei es in den Präfixen jô- bzw. j^{e}hô- (zB. J^{e}hônatan, Jônatan), sei es in den Suffixen -jahû oder -jah (zB. '^{a}bîjâhû, ^{a}bîja); die längeren Formen der Prä- bzw. Suffixe überwiegen u. legen den Schluß nahe, daß beide von der Form *jahw mit als u vokalisiertem w abgeleitet sind (D. N. Freedman / M. P. O'Connor, Art. JHWH: ThWbAT 5 [1980] 535). Es gibt annähernd zwanzig Belege für die Form jhwh in außerbiblischen Texten (ebd. 535/9). In den aram. Papyri von Elephantine (Ägypten) wird der Gottesname oft jhw geschrieben, vokalisiert als ‚Jahô' (A. Cowley, Aramaic papyri of the 5th cent. B. C. [Oxford 1923] s. v. yhw im Index verborum). Aufgrund der Belege ist anzunehmen, daß der ursprüngliche Konsonantenbestand des Gottesnamens jhw war, das Schluß-h eine mater lectionis (Freedman / O'Connor aO. 537f).

b. Septuaginta. In den LXX wird der Name JHWH regelmäßig mit κύριος wiedergegeben. Obwohl Origenes (comm. in Ps. 2, 2 [PG 12, 1104]) wie auch Hieronymus (praef. Vulg. Reg.: 1, 364, 9f Weber^{2}) bemerkten, daß in einigen LXX-Hss. das Tetragrammaton in archaischer hebr. Schrift geschrieben war, ging W. W. Graf v. Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum 2 (1929) 15 davon aus, daß es von Anfang an in den LXX durch κύριος wiedergegeben worden sei. Doch PFouad 266 (2. oder 1. Jh. vC.), Fragmente einer Rolle mit der 2. H. von Dtn. LXX, bietet das Tetragrammaton in hebräischer Quadratschrift (W. G. Waddell, The Tetragrammaton in the LXX: JournTheolStud 45 [1944] 158/61). POxy. 7, 1007, ein Frg. aus Gen. LXX aus dem 3. Jh. nC., kürzt das Tetragrammaton durch ein doppeltes Jod ab. In der Hexapla des Origenes geben die griech. Versionen der LXX, des Aquila u. des Symmachus alle JHWH mit ΠΙΠΙ wieder (C. Taylor, Hebrew-Greek

Cairo Genizah palimpsests [Cambridge 1900] 6/11), was Ungebildete als ‚pipi‘ aussprachen (Hieron. ep. 25 [CSEL 54, 219]; vgl. Lagarde 229; PGM[2] III 575). 4QLXX Lev[b] (ca. 1. Jh. vC.), ein Papyrus aus Qumran mit Teilen von Leviticus, enthält den Gottesnamen in der phonetischen griech. Schreibung ΙΑΩ an der Stelle 4, 27 u. sehr wahrscheinlich auch 3, 12 (P. W. Skehan, The Qumran manuscripts and textual criticism: VetTest Suppl. 4 [1957] 157). Der einzige weitere Beleg von ΙΑΩ in einer griech. Hs. findet sich am Rande des Propheten-Codex Q (Marchalianus) aus dem 6. Jh. nC. Möglicherweise spiegelt diese Praxis die jüd. Gewohnheit wider, das Tetragrammaton, wo immer es in den LXX vorkam, mit hebräischen Buchstaben (sei es in Quadratschrift oder in archaischen Zeichen) wiederzugeben oder transliteriert ins Griechische. Für die Wiedergabe mit dem Gottesnamen κύριος sind Christen verantwortlich (P. Kahle, The Cairo Geniza[2] [Oxford 1959] 222). In der griech.-jüd. Literatur wird der hebr. Terminus 'dny niemals mit ἀδωναί transliteriert außer im Ezechielbuch der LXX, wo er 88mal erscheint (vor allem in Codex A; in B ist der Begriff durchgehend ausgelassen), u. in 1 Reg. 1, 11.

c. *Außerbiblischer Gebrauch.* In der Spätzeit der Periode des Zweiten Tempels wurde das Tetragrammaton wegen seiner großen Heiligkeit nicht öffentlich ausgeprochen, sondern durch die Gottesnamen Adonai u. Elohim ersetzt. Daher ging die korrekte Aussprache des Gottesnamens in nachtalmudischer Zeit verloren. Daß Ἰάω eine Transliteration von JHWH zu sein scheint, könnte auch ein Hinweis darauf sein, wie der Gottesname ausgesprochen wurde. Diod. Sic. 1, 94, 2 erwähnt, daß bei den Juden Moses seine Gesetze dem Gott zuschrieb, der als Ἰάω angerufen wurde. Clem. Alex. strom. 5, 6 bemerkt, daß der mystische Vier-Buchstaben-Name (τὸ τετράγραμμον ὄνομα) ‚Iaoue‘ (Ἰαουέ) ausgesprochen wird, u. er interpretiert ihn als ‚der eine, der ist u. der sein wird‘ (ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος; vgl. Ex. 3, 14 LXX; PGM[2] XIII 1020f: Ἰάω ουω ιω αιω ουω, ὁ ὤν). Diese im Altertum viel gebrauchte Dreizeitenformel wurde auf die Seherkunst (zB. Il. 1, 70) ebenso angewendet wie zur Bezeichnung der Ewigkeit unterschiedlicher Gottheiten (Plat. leg. 4, 715e; Tim. 37e; Plut. Is. et Os. 9, 354C; Paus. 10, 12, 10; Asclep. 14, 17f; Ditt. Syll.[3] nr. 1125, 8; vgl. F. Büchsel, Art. εἰμί, ὁ ὤν: ThWbNT 2 [1935] 396/8). Es gibt Hinweise, daß die Samaritaner, die anders als die Juden das Aussprechen des Tetragammatons nicht vermieden, vielleicht eine archaische Aussprache bewahrten (G. J. Therry, The pronunciation of the Tetragrammaton: OTStudiën 5 [1948] 34/6). Die transliterierte Form Ἰαβέ (wobei β eine Spirans [b] wiedergibt, die [v] ausgesprochen wurde, die im Griechischen keine einheimische Entsprechung hatte) ist bei Epiphanius (haer. 40, 5, 8 [GCS Epiph. 2, 86]) bezeugt, u. Theodoret (haer. fab. 5, 3 [PG 83, 460A]) gibt an, daß die Samaritaner den Namen Ἰαβαί verwendeten, den er an anderer Stelle Ἰαβέ schreibt (quaest. in Ex. 15 [PG 80, 244B], wo die angegebene jüd. Aussprache Ἀϊά lautet, entsprechend dem hebr. Verb 'hjh Ex. 3, 14). Varianten der Form Ἰαβέ erscheinen in den Zauberpapyri u. *Fluchtafeln (A. Deissmann, Bible studies [Edinburgh 1901] 330/6), die alle die samaritanische Aussprache des Tetragrammatons widerspiegeln dürften: Ἴαβε (PGM[2] IV 1187); Ἰαβάς u. Ἰαπώς (ebd. V 103); Ἰαβαί (IV 3020; XII 4; ein Palindrom); Ἰαβάϑ (IV 1627); Ἰαβού (V 340); Ἰαβώ (XIIc 2. 6). An anderer Stelle sagt Theodoret, daß der Gottesname, den die Juden verwendeten, Ἰάω war (quaest. in 1 Chron.: PG 80, 805C). Nach Joh. Lyd. mens. 4, 53 sagte Varro, daß der von den Hebräern verehrte Gott in den Chaldäischen Mysterien Ἰάω genannt wird, was ‚intelligibles Licht‘ meine. Philo v. Byblos (bei Eus. praep. ev. 1, 9, 21) schrieb, daß Sanchuniaton genaue Kenntnisse über die Juden besessen habe, weil er Aufzeichnungen von Hierombalos erhalten habe, dem Priester des Gottes Ἰευώ. – Macrobius hat ein hexametrisches Orakel des Apollon v. Klaros in einem Zitat aus De oraculis Apollinis Clarii des *Cornelius Labeo (2./3. Jh. nC.) erhalten (vgl. H. Krusch: o. Bd. 3, 432f). Dieses Orakel befaßte sich mit dem Problem der angemessenen Interpretatio Graeca für I. Auf eine Anfrage, welcher Gott mit dem I. genannten Gott gleichgesetzt werden solle, antwortete das Orakel: ‚I. ist der höchste Gott von allen: im Winter Hades, beim Erwachen des Frühlings Zeus, die Sonne im Sommer u. im Herbst der strahlende I.‘ (Macrob. Sat. 1, 18, 19f; *Hypsistos). Aufgrund der griech. Vorstellung, die Juden verehrten Dionysos (vgl. Plut.

quaest. conv. 4, 6, 2, 671D/672B; Tac. hist. 5, 5; zahlreiche Belege bei H. Heubner / W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien 5 [1982] 87/90, bes. 89), haben moderne Herausgeber Ἰάω oft in Ἴακχος geändert, jedoch ohne ausreichende Grundlage (K. Buresch, Klaros [1889] 49). Wie Macrobius bemerkt, hat Cornelius Labeo I. mit Liber Pater u. Helios gleichgesetzt, der dabei zweifellos auf den Namen des jüd. Gottes Jahweh in seiner üblichen griech. Transliterierung Bezug genommen hat (ebd. 48). In Sammlungen biblischer Onomastika wird der Name I. oft verwendet, um die Bedeutung von Namen wie Esrikam, ‚I. ist mir eine Hilfe', oder Eliou, ‚Gott ist I.', zu erklären (Lagarde 164, 63; 165, 93; 169, 75). Die Form wird auch gebraucht als Transliterierung des Tetragrammatons ins Griechische (aus den Glossae Colbertinae u. Evagrius ebd. 204, 53; 205, 63).

d. Jüdische Magie u. Mystik. Die verschiedenen hebr. Namen für Gott, besonders das Tetragrammaton, besaßen zentrale Bedeutung für die jüd. Magie (Blau 117/46; J. Trachtenberg, Jewish magic and superstition [New York 1939] 90/7; E. M. Urbach, The sages 1 [Jerusalem 1975] 124/34; Hen. aeth. 69, 14; Jub. 36, 7; Ta'anit 3, 8). Auch die mittelalterliche kabbalistische Theologie zeigt eine Vorliebe für Spekulationen über das Tetragrammaton (S. G. Wald, The doctrine of the divine name [Atlanta 1988]). Mehrere Zauberpapyri lassen deutlich auf jüdischen Ursprung schließen, darunter PGM² XIII 1/34 u. 343/646, zwei Versionen einer jüd. Sammlung von Zauberformeln, des sog. Achten Buches Moses (vgl. M. Smith, The Eighth Book of Moses and how it grew [PLeid. J 395]: Atti del XVII Congr. Intern. di Papirologia [Napoli 1984] 683/93), PGM² V 96/172 (mit dem Titel ‚Stele Jeus des Hieroglyphenschreibers') u. fragmentarisch PGM² XXIIb 1/26 (das sog. ‚Gebet Jakobs'). Der Name I. erscheint in allen diesen Texten in unterschiedlichen Formen u. verschiedenen formelhaften Zusammenhängen, einschließlich Nestern von Gottesnamen hebräischen Ursprungs (zB. PGM² XIII 75. 79. 145f. 200. 206; V 119. 141f; XXIIb 13).

II. Synkretistische Magie. *Gottesnamen hatten für die Zauberformeln der Antike zentrale Bedeutung. Unter diesen Namen ist I. der beliebteste; er erscheint häufiger als alle anderen in Formeln u. Anrufungen in Zauberpapyri u. auf Amuletten. Obwohl er sicher aus dem Judentum stammt, ist es kaum möglich, mit einiger Sicherheit zu behaupten, daß diese Formeln oder Anrufungen tatsächlich von oder für Juden geschrieben worden seien, es sei denn, weitere sichere Zeugnisse kämen hinzu (zB. der Name I. geschrieben über einer Menorah; vgl. Goodenough, Symb. 3, 1027).

a. Schreibvarianten. Der Name I. findet sich häufig in den Zauberpapyri sowie auf verschiedenen Trägern magischer Zweckbestimmung wie Gemmen (*Glyptik), *Amuletten, Metallamellen u. bleiernen *Fluchtafeln. Er zeigt eine Vielfalt orthographischer Varianten: Ἰαεω (gefolgt von Sabaôth, Adônai u. Zabarbarbathiaô: PGM² VIII 96). Jeder Vokal kann vervielfacht, wie bei ιι ααα ωωω Σαβαώϑ Ἀρβαϑιάω Ζαγουρη (ebd. XIII 451), oder siebenfach wiederholt: ααααααα ιιιιιιι ωωωωωωω (ebd. 988f), oder der mittlere Buchstabe wie bei Ἰααααααω (993) wiederholt werden.

b. Die Kontexte. I. erscheint oft in Zusammenhang mit voces magicae in einer Vielzahl von Verbindungen: 1) in einer Folge von voces magicae, zB. μου αμου αυ Ἰάω αβραβρασα (PGM² VII 750; vgl. IV 204/7. 1983; V 341. 353f; VII 504); 2) oft leitet es Reihen von voces magicae ein, zB. Ἰάω αστω ιωφη (ebd. IV 1896). Ebenso erscheint I. als Gottesname häufig in Verbindung mit anderen Gottesnamen, d. h. mit Σαβαωϑ u. Ἀρβαϑιάω (ebd. V 352). 3) I. rahmt Reihen von voces magicae, zB. Ἰάω … ωαι (ebd. III 573f); 4) gelegentlich ist I. als Teil einer semit. Formel erhalten geblieben, zB. Βασημμ Ἰάω (ebd. XIII 147. 454) u. Βασυμμ Ἰάω (ebd. 593; A. Audollent, Defixionum tabellae [Paris 1904] 23, 8; 26, 35; 29, 33), beides Transkriptionen des hebr. bsm jhw, ‚Im Namen Jahôs'; 5) I. findet sich auch in Verbindung mit anderen Gottesnamen jüdischen Ursprungs, besonders Sabâoth u. Adônai. Die Namen Iaô Sabaô Adône finden sich auf einem Amulett (Goodenough, Symb. 7, 36 u. Abb. 22). Der Ringstein aus Jaspis von Wilshere trägt dieselben drei Gottesnamen: ΙΑΩ ΣΑΩ ΑΔΩΝΙ, allerdings rückläufig geschrieben: ΩΑΙ ΩΑΣ ΙΝΩΔΑ (A. T. Kraabel, Jews in imperial Rome: JournJewStud 30 [1979] 50/5), entweder zum Gebrauch als Siegel oder (weniger wahrscheinlich) im Anschluß an die Praxis, magische Wörter u. Formeln rückwärts zu schreiben (vgl. J. Naveh, Lamp

inscriptions and inverted writing: IsraelExplJourn 38 [1988] 36/43). Hier ist Adôni eine Variante von Adonai, u. Saô ist wahrscheinlich eine verkürzte Form von Sabaôth (Kraabel aO. 51f). Der sog. Ficaroni-Ring trägt eine Inschrift mit genau denselben drei Namen, allerdings nicht rückläufig geschrieben; v. Baudissin 192 vermutet, das ΣΑΩ hier eine Kurzform von Sabaôth darstellt.

c. Die sieben Vokale. Eusebius behauptet, daß die sieben Vokale die Aussprache des Gottesnamens bestimmten, obwohl das Tetragrammaton selbst nicht ausgesprochen werden könne (praep. ev. 11, 6). Von den ägypt. Priestern heißt es, sie hätten die sieben Vokale gesungen (Demetr. Phal. eloc. 71 [20 Radermacher]; vgl. C. E. Ruelle, Le chant des sept voyelles grecques: RevÉtGr 2 [1889] 38/44; H. Leclercq, Art. Chant romain et grégorien: DACL 3, 1, 264/8). Die sieben Vokale αεηιουω konnten ein Heptagrammaton bilden, denn PGM² XIII 39 (das ‚Achte Buch Moses‘) verweist auf ‚den großen Namen mit sieben Vokalen‘, u. PGM² XXI 11/4 spricht von ‚dein siebenbuchstabiger ἑπταγράμ(ματον) Name im Zusammenhang mit der Harmonie der sieben Vokale‘, gefolgt von einer vierfachen Wiederholung von αεηιουω. In der Antike wird oft eine enge Verbindung zwischen dem Namen I. u. den sieben Vokalen vorausgesetzt (F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie² [1925] 39f; B. Alfrink, La prononciation ‚Jehova‘ du Tétragramme: OTStudiën 5 [1948] 43/62). Diese Verbindung ist eindeutig, wenn die sieben Vokale so angeordnet sind, daß sie mit ιαω beginnen, wie in ιαωουηι (PGM² V 469), ιαωουηε (ebd. 473; XIII 821), ιαωουεη (XII 188; XIII 779) u. ιαωουεα (ebd. 934f); vgl. Blau 130. Die Verbindung zwischen I. u. den sieben Vokalen ist klar in einer Folge von siebzehn voces magicae Pist. Soph. 136, wo I. in eine Reihe von Vokalfolgen eingebettet ist; die ersten vier ‚Wörter‘ sind αεηιουω ιαω αωι ωια, die letzten beiden ιεου σαβαωθ.

d. Arbath Iaô. Eine formelhafte Variante des Namens I. ist der zusammengesetzte Name ’Αρβαθιάω, der in Zauberpapyri u. auf Amuletten in der Spätantike häufig erscheint (Fauth, Arbath Jao; A. Delatte / Ph. Derchain, Les intailles magiques grécoégyptiennes [Paris 1964] nr. 428. 502. 510). Arbathiaô findet sich oft zusammen mit anderen Gottesnamen jüdischer Herkunft, besonders I., Sabaôth u. Adônai (PGM² IV 1564; XIII 592. 927; XXVI 309. 350f), u. zeigt eine weite Bandbreite von abweichenden Schreibweisen: ’Αβραθιάω (ebd. XXXVI 350f), ’Αβραθιαώθ (ebd. XIII 927), ’Αρβαθειάω (Delatte / Derchain aO. nr. 516. 520), Ζαβαρβαθιάω (PGM² VIII 96) u. vielleicht ’Ιω ’Ερβηθ (ebd. II 115f: ιω ιω ’Ερβηθ Ζάς [= Ζεύς] Σαβαώθ σμαρθ ’Αδωναῖ; vgl. ebd. III 71). Die Formel Arbath Iaô ist eine griech. Transliterierung des hebr. Ausdrucks ’rb‘t jhw, der ‚die Vierheit I.‘ oder ‚der vierfältige I.‘ bedeutet u. sich vielleicht auf die vier Himmelsrichtungen bezieht (Peterson, HTh 306f) u. so kosmische Vollkommenheit evoziert. Fauth, Arbath Jao 75/7 nimmt an, daß der vierfache hypostatische Charakter Arbathiaôs in Verbindung steht mit der Vierzahl der höchsten Engelwesen, in den meisten Aufzählungen Michael, Gabriel, Uriel u. Raphael (Bonner 281 nr. 172), u. mit den vier Namen des jüd. Gottes (I., Sabaôath, Adônaios, Elôaios). – Der Name I. erscheint häufig zusammen mit Sabaôth u. Adônai in den Zauberpapyri (PGM² III 266; IV 1484f. 1538f; VII 220. 311. 596f. 649. 979; VIII 60f. 96; X 6f. 46/8; XII 74; XXXVI 43. 349f).

e. Das schlangenfüßige Wesen. Ein häufiger Amulettyp zeigt ein Ungeheuer mit dem Kopf eines Hahns, schlangenförmigen Beinen u. menschlichem Körper u. Armen, das in der einen Hand eine Peitsche, in der anderen einen Schild hält (Bonner 123/39; M. P. Nilsson, The anguipede of the magical amulets: HarvTheolRev 44 [1951] 61/4; Goodenough, Symb. 2, 245/58; Delatte / Derchain aO. 23/42; W. Speyer, Art. Gigant: o. Bd. 10, 1250). Der Name I., mit griechischen Buchstaben geschrieben, erscheint so häufig auf dem Schild dieses Ungeheuers oder auf dem Hintergrund, daß man geglaubt hat, der Name dieses Ungeheuers sei ‚I.‘ (Goodenough, Symb. 1, 60), obwohl auch andere wirkmächtige Namen in Verbindung mit dem schlangenfüßigen Wesen gebraucht werden (zB. Sabaôth, Abrasax, Michael). Ebenso ist es zweifelhaft, ob Amulette mit dem schlangenfüßigen Wesen u. Gottesnamen jüdischer Herkunft tatsächlich von oder für Juden hergestellt worden sind (gegen Goodenough, Symb. 2, 250f). Es gibt Beispiele von älteren Gemmen, denen durch nachträgliches Eingravieren des Namens I. magische Bedeutung gegeben wurde (vgl. J.

Boardman, Greek gems and finger rings [New York oJ.] nr. 560).

B. Christlich. I. Neues Testament. Obwohl sich der Name I. im NT oder bei den Apostolischen Vätern nicht findet, erscheint der Gottesname *A u. Ω Apc. 1, 8; 21, 6; 22, 13, wo er als Kurzform für die sieben griech. Vokale (s. o. Sp. 7) dienen könnte, die selbst den Gottesnamen darstellen (W. B. Stanford, Two notes: Hermathena 98 [1964] 43f). A u. Ω sind natürlich Bestandteil von I., denn die Etymologie von ΑΩ im 2. Buch Jeû 50 ist Pist. Soph. 136 zu einer von ΙΑΩ erweitert. Ferner wird der Titel ΑΩ mit der Gottesbezeichnung ὁ ὤν in Verbindung gebracht (Apc. 1, 8) als der Erste u. der Letzte oder der Anfang u. das Ende (Apc. 21, 6; 22, 13); vgl. D. E. Aune, The Apocalypse of John and Graeco-Roman revelatory magic: NTStudies 33 [1987] 489/91). Wie I. kann ΑΩ zusammen mit anderen Gottesnamen auftreten, vgl. ,Abrasax ΑΩ' (PGM² V 363. 367) u. ,Gott der Götter, Wohltäter, ΑΩ ΙΑΩ ΕΑΥ, der du den Tag u. die Nacht lenkst, ΑΙ ΑΩ' (ebd. IV 992f). Möglicherweise steht der Gottesname Jahwe oder I. hinter dem absoluten Gebrauch der Formel ἐγώ εἰμι, die mehrere Male im Joh.-Evangelium vorkommt (Joh. 8, 24. 28. 58; 13, 19; *Ich-bin-Worte). Der griech. Ausdruck ἐγώ εἰμι wird in den LXX zur Wiedergabe des hebr. 'nî hw' (Jes. 43, 25; 45, 18) gebraucht, u. beide dienten in der jüd. Liturgie als Gottesnamen (vgl. C. H. Dodd, The interpretation of the Fourth Gospel [Cambridge 1965] 93/6), so daß es wahrscheinlich ist, daß der Verfasser des vierten Evangeliums Jesus einen Anspruch auf göttlichen Status in den Mund gelegt hat.

II. Christliche Gnosis. a. Gnostische Etymologien. Obwohl der Gottesname I. eindeutig aus dem Judentum stammt, gibt es in gnostischer Literatur mehrere unabhängige Versuche, die Bedeutung des Namens zu erklären. Der Gott, den die Juden verehrten, war nach einer ägypt. Überlieferung ein *Esel, vielleicht, weil aô, eiou u. iaô Formen des kopt. Worts für ,Esel' sind (Epiph. haer. 26, 12, 2; W. E. Crum, Coptic dictionary [Oxford 1939] 75f). Das würde erklären, daß I. mit Seth vermischt werden konnte, dem eselsköpfigen Gott (vgl. J. Procopé-Walter, I. u. Set: ArchRelWiss 30 [1933] 34/69; Heubner / Fauth aO. [o. Sp. 5] 47). In Ptolemaios' Fassung der valentinianischen Kosmogonie rief, als Sophia oder Achamoth die Grenze zu überqueren versuchte, letztere ,I.' u. hinderte sie so daran, weiterzugehen; dies sei der Ursprung des Namens I. (Iren. haer. 1, 4, 1 [SC 264, 64]; vgl. Epiph. haer. 31, 35, 4). Pist. Soph. 136 (C. Schmidt / V. MacDermot, Pistis Sophia [Leiden 1979] 707) singt Jesus dreimal den Namen I. u. sagt dann: ,Dies ist eine Deutung: Iota, weil das All entstand; Alpha, weil es wiederkommen wird; Omega, weil die Vollendung aller Vollendungen geschehen wird'. Diese Stelle hängt aber ab vom 2. Buch Jeû 50, wo nur die Deutung von Alpha u. Omega gegeben wird (F. C. Burkitt, Pistis Sophia again: JournTheolStud 26 [1924/25] 397).

b. Iaô als einer der sieben Archonten. In gnostischen Texten kommt der Name I. selten vor, gewöhnlich als einer der sieben Archonten, die die Tore der sieben Planetensphären bewachen u. den Aufstieg der Seelen behindern (v. Baudissin 185f). Als erster überliefert Irenäus die Namen der sieben Archonten (haer. 1, 30, 5 [SC 264, 368]): Ialdabaoth, I., Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Horeus, Astaphaeus. Jedem dieser Archonten sind bestimmte Propheten des AT zugeordnet: I.s Propheten waren Samuel, Nathan, Jonas u. Micha (ebd. 1, 30, 11 [378/80]). Origenes bietet ebenfalls eine Liste der sieben Archonten nach der Mythologie der Ophiten, allerdings in einer abweichenden Reihenfolge (c. Cels. 6, 31f): Jaldabaôth, I. (zuerst Ἰά geschrieben, vielleicht aufgrund eines Fehlers des Kopisten, danach Ἰάω), Sabaôth, Adônaios, Astaphaios, Elôaios u. Hôraios, zusammen mit der Formel, die man sprechen muß, um sie zu passieren. Nach Origenes gehen einige dieser Namen auf Gottesnamen des AT zurück: Iaôia, ,der Name, den die Hebräer benutzen' (hier kann Ἰαωῖα rekonstruiert werden als ein ursprüngliches Ἰαωε, das zu dem phonetisch gleichwertigen Ἰαωαι geändert u. dann durch Metathese zu Ἰαωια wurde [P. Nautin, Ἰαώ et Ἰαωέ: Hommage à G. Vajda (Louvain 1980) 73/8]), wobei er sich offensichtlich auf I., Sabaôth, Adônaios oder Adonai u. Elôaios bzw. Eloai bezieht, während andere Namen (Jaldabaôth, Astaphaios, Hôraios) aus dem Bereich der Magie entlehnt seien (c. Cels. 6, 32). Eine ähnliche Liste von Namen der sieben Archonten findet sich Apocr. Joh. (NHC II, 1) 11, 26/33 u. nennt Athoth, Eloaion, Astaphaios, I. (I. mit Apocr. Joh. [BG

8502] 42, 2 u. Apocr. Joh. [NHC IV, 1] 18, 18; Apocr. Joh. [NHC III, 1] 18, 1 liest Iazô), Sabaoth, Adonin, Sabbede. Während die meisten der sog. gnostischen Amulette überhaupt nicht gnostisch sind, sondern eher Produkte antiker synkretistischer Magie, gibt es ein ophitisches Amulett, das auf seiner Rückseite die Namen der sieben Archonten trägt: Ia (wahrscheinlich die Abkürzung für Jaldabaôth), I., Sabaôth, Adônai, Elôai, Hôreos (d. h. Hôraios), Astapheos (d. h. Astaphaios); s. Bonner 135/8. – Nach Iren. haer. 1, 21, 3 (SC 264, 300) enthielt eine Formel eines Rituals der Markosier die Worte: ,Ich bin geschaffen, u. ich bin erlöst; ich erlöse meine Seele von dieser Welt u. von allen Dingen, die mit ihr verbunden sind im Namen I.s, der seine eigene Seele erlöste zur Erlösung in Christus dem Lebendigen'.

III. Patristische Literatur. Origenes deutet I. etymologisch als ,Erhebung' (μετεωρισμός: in Joh. comm. 2, 1, 7 [GCS Orig. 4, 53]). In mehreren onomastischen Schriften wird die Bedeutung von I. mit ,der Unsichtbare' angegeben; die Onomastica Vaticana erklären I. zuerst als ἀόρατος (Lagarde 183, 19; 185, 80), danach als κύριος ἢ θεὸς ἢ ἀόρατος (ebd. 192, 80), die Glossae Colbertinae als κύριος ἢ ἀόρατος (ebd. 203, 1).

W. W. Graf v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1 (1876) 179/254. – L. Blau, Das altjüd. Zauberwesen (1898). – C. Bonner, Studies in magical amulets (Ann Arbor 1950). – S. S. Cohon, The name of God. A study in rabbinic theology: HebrUnCollAnn 23 (1950/51) 579/604. – M. Delcor, Des diverses manières d'écrire le tétragramme sacré dans les anciens documents hébraïques: RevHistRel 147 (1955) 145/73. – L. Delekat, Yáho-Yahwáe u. die atl. Gottesnamenkorrekturen: Tradition u. Glaube, Festgabe K. G. Kuhn (1971) 23/75. – C. A. Faraone / R. Kotansky, An inscribed gold phylactery in Stamford, Connecticut: ZsPapEpigr 75 (1988) 257/66. – W. Fauth, Arbath Jao: OrChrist 67 (1983) 65/103; Art. Iao: KlPauly 2 (1967) 1314/9. – R. Ganschinietz, Art. Iao: PW 9, 1 (1914) 698/721. – M. Henig, The Aesica amulet and its significance: Archaeologia Aeliana 50 (1972) 282/7. – R. Kotansky, Kronos and a new magical inscription formula on a gem in the J. P. Getty Museum: Ancient World 3 (1980) 28/32; Two Amulets in the Getty Museum: JPGettyMusJourn 8 (1980) 181/8. – P. Lagarde, Onomastica sacra (Göttingen 1887). – A. Murtonen, A philological and literary treatise on the OT divine names (Helsinki 1952). – M. Philonenko, Une intaille magique au nom de IAO: Semitica 30 (1980) 57/60. – M. Reisel, The mysterious name of Y. H. W. H. (Assen 1957). – L. Robert, Amulettes grecques: JournSav 1981, 3/44. – M. Smith, The Jewish elements in the magical papyri: SocBiblLit Seminar Papers 1986 (Atlanta 1986) 455/62. – H. Stegemann, Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten: M. Delcor (Hrsg.), Qumran = BiblEphemTheolLov 46 (Louvain 1978) 195/217. – D. Wortmann, Neue magische Texte: BonnJbb 168 (1968) 56/111; Neue magische Gemmen: ebd. 175 (1975) 63/82.

David E. Aune (Übers. Gerhard Rexin).

Iberia I s. Hispania: o. Bd. 15, 607/87.

Iberia II (Georgien).

A. Einleitung. ,I.' ist als Bezeichnung Gesamtgeorgiens in einheimischen Quellen erst im späten MA u. in der Neuzeit belegt. Dabei werden Ostgeorgien ,Ober-I.' u. Westgeorgien ,Unter-I.' genannt. Die kleinere I. der Antike lag im östl. u. südöstl. Teil der heutigen Republik Georgien. Nach Ptolemaios (geogr. 5, 10, 1f) grenzte sie im Norden an Sarmatien, im Westen an Kolchis, im Süden an Groß-*Armenien u. im Osten an **Albanien. Der vorliegende Artikel behandelt sowohl diese ostgeorg. I. (u. Sp. 16/70) als auch Westgeorgien, die antike Kolchis-Lazike (u. Sp. 70/97).

I. Naturbedingungen u. Verkehrswege. Georgien liegt im westl. u. zentralen Transkaukasien. Im Westen dehnt es sich bis zum Schwarzmeerbecken aus; im Norden begrenzen es die Kämme des Großen Kaukasus; östlich stößt es an die Senke des Kuraflusses; im Süden führt die heutige Grenze durch das südl. Vorgebirge des ,Kleinen Kaukasus' (Südkaukasus) u. berührt Armenien, im Südwesten die Türkei. Diese Grenzen blieben im Verlauf der Jhh. nicht unverändert. Besonders während der Bildung u. Entwicklung georgischer Stämme, aber auch später, wurde das Gebiet Georgiens durch politische Veränderungen bald eingeengt, bald erweitert. Trotzdem verliefen die historischen Ereignisse hauptsächlich auf dem Gebiet des heutigen Georgiens: an den Südhängen des Großen Kaukasus, zu beiden Seiten des ,Kleinen Kaukasus', entlang der Schwarzmeerküste u. der beiden großen Flußsysteme des Rioni u. der Kura (Lordkipanidse, Archäologie 1). Für die Landschaft charakteristisch ist die Verbindung von Hoch- u. Mittelgebirge mit hügeligem Relief, Vorgebirgen, Hochebenen, fruchtbaren Tälern u. Niederungen. Die Vielseitigkeit des Landschaftsreliefs bedingt auch das unterschiedliche Klima in Georgien, das eine wichtige Bedeutung für die Entwicklung der Wirtschaft schon in der Frühgeschichte menschlicher Tätigkeit hatte. Besonders die zahlreichen Flüsse, die ein künstliches Bewässerungssystem entbehrlich machen, spielten seit ältester Zeit eine wichtige Rolle, vor allem die fruchtbaren Täler des Rioni (Φᾶσις) u. der Kura (Κῦρος; Strab. 11, 2, 17. 3, 4; Lordkipanidse, Archäologie 1f). Zugleich bildeten sie die wichtigsten Handelswege. Schon die ältesten Siedlungen der Bronze- u. der früheren Eisenzeit lagen entlang den großen Flüssen. Diese dienten anfänglich mehr der Verbindung zwischen den einzelnen Orten, doch mit der weiteren sozio-ökonomischen Entwicklung wurden die längs den Flüssen verlaufenden Wege zu regulären Handelsrouten. In der hellenist. Periode führte durch Georgien eine internationale Handelsstraße, die in *Indien ihren Anfang nahm, am Kaspischen Meer entlang verlief, Transkaukasien durchzog, die Kura abwärts oder ihren Ufern entlang (vgl. Strab. 11, 7, 3), über den Surami-Paß u. zuletzt das Phasis-Gewässer hinunter, u. in der Nähe der Stadt Phasis (heute Poti) die Schwarzmeerküste erreichte (ebd. 2, 1, 15; 11, 7, 3; Plin. n. h. 6, 52; Lordkipanidse, Archäologie 1f; ders., O tranzitno-torgovom puti iz Indii k Černomu morju v antičnuju epochu [,Transit-Handelswege aus Indien zum Schwarzen Meer in der Antike']: Sak'art'velos Mec'nierebat'a Akademiis Moambe 19, 3 [1957] 377/84). Eine andere Handelsroute, die ihren Anfang in Kleinasien u. Armenien nahm u. bis an die georg. Stadt Mzcheta reichte, ist auf der Tabula Peutingeriana zu verfolgen (N. Lomouri, Dzweli sakharthwelos sawačro gzebis sakithhisathwis [,Zur Frage der Handelsstraßen Altgeorgiens']: Sak'art'velos Mec'nierebat'a Akademiis Istoriis Institutis šromebi 4, 1 [1958] 99/118). Von dort aus führte eine Weggabelung nach Westgeorgien bzw. nach Norden, indem sie durch die Aragvi- (Aragos-) Schlucht u. die ,Kaspische Pforte' (heute Dariel-Paß) verlief u. zu den Sarmatenstämmen, den Aorsen u. Siracken führte (Strab. 11, 5, 8; Plin. n. h. 6, 40). – Georgien besitzt bedeutende Erzvorkommen. Doch ist schwer festzustellen, welche Bodenschätze an welchen Orten im Altertum gefördert wurden. Sicher wurde in den Bergen des Großen u. Kleinen Kaukasus schon seit frühester Zeit Kupfer gewonnen, von höchster Bedeutung für die Bronze-

Kupfer-Metallurgie, die dort im 2./1. Jtsd. vC. hohes Niveau erreichte. Die Entwicklung der Eisenverarbeitung sicherten Erze in verschiedenen Gebieten Georgiens. Nicht weniger wichtig waren die Magnetitsandvorkommen entlang der Schwarzmeerküste. In der griech.-röm. Epoche kannte man auch die goldführenden Flüsse der Kolchis (Strab. 11, 2, 19; Appian. Mithr. 103, 479).

II. Namen, Sprachen. Die Georgier bezeichnen sich selbst als ,Kartveli'. Daraus folgt die Bezeichnung des Landes Sak'art'velo (,Land der Kartveler': Lordkipanidse, Archäologie 3f; vgl. A. Schanidse, Etymologische Studien. Kartli, Kartveli: Georgica 1 [Jena 1978] 9/11). Von ,Kartveli' abgeleitet ist der in der wissenschaftlichen Literatur verwendete Terminus ,Kartvelsprachen'; als Synonyma dienen auch ,iberische' oder ,südkaukasische Sprachen'. Darunter versteht man drei genetisch miteinander verwandte Sprachen: das eigentliche Georgische sowie zwei schriftlose Sprachen: a) das Mingrelisch-Tschanische (auch als ,Kolchisch' u. ,Sanisch' bezeichnet) mit den beiden Hauptdialekten Mingrelisch u. Tschanisch (auch Lasisch genannt) u. b) das Svanische (Lordkipanidse, Archäologie 3f; K. Tschenkéli, Einführung in die georg. Sprache 1/2 [Zürich 1958]; ders., Georg.-Deutsches Wb. 1/3 [ebd. 1960/74]; H. Vogt, Grammaire de la langue géorgienne [Oslo 1971]; Š. Dsidsiguri, Die georg. Sprache [1973]; A. Schanidse, Altgeorgisches Elementarbuch 1. Grammatik der altgeorg. Sprache [Tbilisi 1982]; A. C. Harris, Overview on the history of the Kartvelian languages: Harris 7/83 [Lit.]; H. Fähnrich, Old Georgian: ebd. 129/217 [Lit.]; H. I. Aronson, Modern Georgian: ebd. 219/312 [Lit.]; A. C. Harris, Mingrelian: ebd. 313/94 [Lit.]; D. A. Holisky, Laz: ebd. 395/472 [Lit.]; K. H. Schmidt, Svan: ebd. 473/556 [Lit.]). Nach dem Zerfall der georg.-kolchischen sprachlichen Einheit (vor Mitte 2. Jtsd. vC.; Lordkipanidse, Archäologie 147) blieb der ostkartvelische Dialekt, der die Grundlage für die eigentliche georg. Sprache bildet, im westl. Kleinen Kaukasus erhalten u. breitete sich nach u. nach sowohl in südlicher (Stämme, die in assyr. Quellen als ,Muschki' bezeichnet werden) als auch in nordöstlicher Richtung in das heutige Ostgeorgien aus, das in griech.-röm. Quellen ,I.' heißt (Th. V. Gamkrelidze / G. I. Mačavariani, Sonantensystem u. Ablaut in den Kartwelsprachen [1982]; T. Gamkrelidze / V. V. Ivanov, Indoevropejskij jazyk i Indoevropejzy [,Indoeuropäische Sprache u. Indoeuropäer'] 1/2 [Tbilisi 1984]; G. A. Melikišvili, Zur Frage der ethnischen Zugehörigkeit der Bevölkerung Altgeorgiens [russ.]: Očerki istorii Gruzii 1 [1989] 180/91 [Lit.]; Schmidt, Völker 309/13 [Lit.]).

B. Ostgeorgien (Iberia, Kartli). I. Nichtchristlich (1./3. Jh. nC.). a. Namen. In der altgeorg. Literatur (5./10. Jh.) finden sich die Bezeichnungen ,I.' u. ,Iberer' für Ostgeorgien u. seine Bevölkerung nicht (Äquivalent ist ,K'art'li' mit Ableitungen; s. unten). Beide Namen kommen nur in griechisch-römischen u. byzantinischen Quellen vor. Man nimmt an, daß die fremdländischen Namen von der erschlossenen Basis ,ibēr' ausgehen, so zB. das armen. vir-k', ,die Georgier', mit dem man das parthische Virčān, ,Georgien', verbindet (Lordkipanidse, Archäologie 146). Die Etymologie der Namen ,I.' u. ,Iberer' (bekanntlich auch Bezeichnung der Pyrenäenhalbinsel u. ihrer Bevölkerung) ist ebenfalls undeutlich u. wird kontrovers diskutiert. Vermutlich ist die Hypothese eines genetischen Zusammenhangs von ,Iberer' mit der von Herodt. 4, 37. 40 überlieferten Stammesbezeichnung Σάσπειρες nicht willkürlich (Lordkipanidse, Archäologie 146). Sie ist im altgeorg. Namen der südwestgeorg. Provinz Speri erhalten geblieben, die schon Strabon (11, 4, 8. 14, 9) als Συσπιρῖτις bekannt war. Linguistisch ist der Wechsel Sper / Hiber / Iber möglich (Melikišvili 218; Dsidsiguri aO. 21; vgl. aber Deeters, Name; Bielmeier, Namen). – In den mittelalterl. georg. Quellen, die die älteste Periode der Geschichte Georgiens beschreiben (Mok'c'evay K'art'lisay [,Bekehrung Kartlis']; K'art'lis c'ḫovreba [,Leben Kartlis']; dazu s. u. Sp. 45f), findet man anstelle von I. in der Regel den lokalen Namen Kartli. Man nimmt an, daß sowohl I. als auch Kartli eher politisch-geographische denn ethnische Bedeutung hatten (Lordkipanidse, Archäologie 146).

b. Politische Geschichte. 1. Entstehung u. erste Blüte des Ibererreiches. Mit der Herausbildung des Ibererreiches vollendete sich der Prozeß der politischen Konsolidierung der ostgeorg. Stämme (ebd.). Dabei spielten die Mes'cher die aktivste Rolle. In den griech.-röm. Quellen heißen sie Μόσχοι (Herodt. 3, 94, 3; 7, 78, 1; Strab. 11, 2, 15: Μοσχικός; Plin. n. h. 6, 13; Tac. ann. 13, 37, 3: Moschi).

Sie werden mit den Muški, Mošok, Mešek, Mačya / Mačiya der assyr., luvisch-hethit., urartäischen u. pers. Keilschrifttexte u. der Bibel identifiziert (N. V. Xazaraje, Sak'art'velos jveli istoriis et'nopolitikuri problemi [,Ethnopolitische Probleme der alten Geschichte Georgiens'] [Tbilisi 1984] 127/94; Lordkipanidse, Archäologie 5. 147). Die in der mittelalterl. Historiographie greifbare altgeorg. Überlieferung ordnet die Herausbildung des iber. Reiches zeitlich in die 80er Jahre des 3. Jh. vC. ein. Erster König war danach Pharnabazus I, der eine Dynastie begründete, die in altgeorg. u. armen. Quellen als Pharnavasianer bezeichnet wird (ebd. 10. 156). Ihm wird eine Reihe von Reformen zugeschrieben: Einteilung des Landes in fiskalisch-administrative u. militärische Bezirke, Einrichtung von Staatsämtern, Einführung einer gesamtstaatlichen Staatsreligion (mit Stiftung des königlichen Kultes von Armazi), Schaffung der georg. Schrift (vgl. u. Sp. 43. 65) usw. – Unter Pharnabazus u. seinen Nachfolgern erlebte der iber. Staat im 3. Jh. vC. eine Blütezeit. Er umfaßte ganz Ostgeorgien sowie südwestliche u. östl. Gebiete Westgeorgiens. Der politische Einfluß I.s weitete sich allmählich auch nach Osten in Richtung Albanien aus. Zugleich gelang es den iber. Herrschern, Stämme im Gebirge zu unterwerfen u. die Pässe des Kaukasus zu kontrollieren (Dariel-Schlucht usw.), die hohe strategische u. politische Bedeutung besaßen. So konnten sie verheerenden Überfällen von Nomadenvölkern aus dem Norden widerstehen, machten sie oft auch zu ihren Verbündeten (Melikišvili 266/75; ders., Die Herausbildung des kartlischen [iber.] Reiches [russ.]: Očerki istorii Gruzii 1 [1989] 245/60; O. Lordkipanidse, Antikuri samqaro da kharthlis samepho [iberia] [,Antike Welt u. das Kartlireich' (I.)] [Tbilisi 1968] 12/46; ders., La Géorgie à l'époque hellénistique: DialHistAnc 9 [1983] 197/216). – Im Verlauf des 2. Jh. u. der 1. H. des 1. Jh. vC. verlor I. jedoch an Macht u. mußte südliche Gebiete an das benachbarte Armenien abtreten (Strab. 11, 14, 5: Γωγαρηνή, Χορζηνή u. die παρώρεια τοῦ Παρυάδρου).

2. Römisches Vordringen nach Iberia. Mit Beginn des 1. Jh. vC. gelangte I. in den politischen Einflußbereich Roms (Lordkipanidse, Archäologie 162). Im J. 65 vC. griff Pompeius I. an, das zu diesem Zeitpunkt mit dem Pontischen Reich u. Armenien im Bunde stand. Nach erbittertem Kampf gelang es ihm, den Ibererkönig Artokes (Ἀρτώκης) zu besiegen u. ihm Kontributionen aufzuerlegen (Appian. Mithr. 103; Dio Cass. 37, 1, 3/2, 7; Plut. vit. Pomp. 34, 8; Strab. 11, 1, 6). Im J. 36 vC. drang P. Canidius Crassus im Auftrag des M. Antonius in den Kaukasus vor u. zwang den Ibererkönig Pharnabazus II u. mit seiner Unterstützung die Albaner zur Anerkennung der röm. Oberhoheit (Dio Cass. 49, 24, 1; Strab. 11, 3, 5). Die politische Abhängigkeit I.s von Rom dauerte nicht lange. Die komplizierte innenpolitische Situation in Rom sowie die Zuspitzung der Spannungen zwischen Rom u. den nach Westen vordringenden Parthern nutzten die iber. Könige zur Befreiung von Rom, Festigung ihrer eigenen Herrschaft u. für eine aktive Außenpolitik gegenüber Armenien u. dem Partherreich. Im 1./2. Jh. nC. kam es zu einem Wiedererstarken I.s. Es spielte nun eine Rolle in der Außenpolitik des röm. Reiches u. trat als sein Verbündeter im Osten auf (Treidler 1908/10 mit Lit.). Auch einige nordkaukasische Stämme kamen unter I.s Herrschaft. Es kontrollierte die wichtigsten Handelswege (G. Melikišvili: Očerki istorii Gruzii 1 [1989] 271/73. 294/323. 346/50 [mit Lit.]; N. J. Lomouri, Gruzino-rimskie vzaimootnošenja [,Georgisch-röm. Beziehungen'] 1 [Tbilisi 1981]; Lordkipanidse, Archäologie 166). Unter König Pharasmanes I v. I. (35/vor 75) scheiterte ein von Rom gestütztes Ausgreifen der iber. Dynastie nach dem auch von den Parthern beanspruchten armen. Königsthron (Tac. ann. 6, 32/5; 12, 44/7; 13, 37, 3; Dio Cass. 58, 26, 4; 60, 8, 1; Sen. tranq. an. 9, 11, 12; Joseph. ant. Iud. 18, 94; Chaumont, Arménie 85/100). Pharasmanes' jüngerer Bruder Mithridates, von Kaiser Tiberius zum armen. König ernannt, eroberte mit iberischen u. alanischen Truppen Armenien, verlor jedoch Reich u. Leben, als um 51 nC. Pharasmanes' ehrgeiziger Sohn Radamistos, vom Vater gefördert, auf den armen. Thron drängte. Vor den Parthern geflüchtet, wurde Radamistos schließlich in I. als ,Verräter' hingerichtet. Nero belohnte iberische Unterstützung bei der röm. Wiedereroberung Armeniens 58 nC. mit Abtretung armenischer Gebiete an I. (Tac. ann. 14, 23. 26, 2; Chaumont, Arménie 107f; Toumanoff, Studies 102: Wiedererwerb der im 2. Jh. verlorenen Territorien [s. o. Sp. 17]). Unter Kaiser Vespasian verbesserten die

Römer die Befestigung von Harmozica (Armastika; s. u. Sp. 22) für den ,kaiser- u. römerfreundlichen' (also Klientel-) König der Iberer ,Mithridates, Sohn des Königs Pharasmanes' (SupplEpigrGr 20, 112 vJ. 75 nC.; vgl. A. J. Boltounova, Quelques notes sur l'inscription de Vespasien, trouvée à Mtskhetha: Klio 53 [1971] 213/22 [Lit.]; A. V. Bosworth, Vespasian's reorganization of the North-East frontier: Antichthon 10 [1976] 63/78; D. Braund, Roman and native in Transcaucasia from Pompey to Sucessianus: V. Maxfield / M. J. Dobson [Hrsg.], Roman frontier studies 1989 [Exeter 1990] 422; Vergleich mit der Herrscherfolge in georg. Quellen: Bielmeier, Sprachkontakt 40f). Kaiser Trajan nahm zu Beginn seines Partherkrieges (114/17 nC.) in Elegeia die Unterwerfung auch des Königs der Iberer entgegen (receptio in fidem: Ruf. Fest. brev. 20, 2; Eutrop. brev. 8, 3, 1; Hieron. chron. zJ. 102 nC. [GCS Eus. 7, 194]). Des Mithridates Bruder oder Neffe, Amazaspus, trat um diese Zeit in den röm. Heeresdienst (gefallen um 115 vor Nisibis, Gebeine u. Grabschrift später [unter Antoninus Pius?] nach Rom transferiert: IGRom 1, 192 bzw. L. Moretti, Inscriptiones Graecae Urbis Romae 3 [Roma 1979] 10/2 nr. 1151). Unter Pharasmanes II, der um die Mitte des 2. Jh. herrschte, erlebte I. eine besondere Blüte. Er wird auch im aramäischen Teil der Armazi-Bilingue erwähnt (Z. 12. 17 [ed. B. M. Metzger, A Greek and Aramaic inscription discovered at Armazi in Georgia: JournNearEastStud 15 (1956) 19 mit Komm. ebd. 20/6; H. Donner / W. Röllig, Kanaanäische u. aramäische Inschriften[2] (1966/67) 1, nr. 276 mit Komm. 2, 328/30 (Lit.)]; F. Carrata Thomes, Gli Alani nella politica orientale di Antonino Pio [Torino 1958] 25/30). Altgeorgische Quellen geben ihm den Beinamen ,der Kühne'. Kaiser Hadrian suchte durch prächtige Geschenke an den besonders umworbenen Pharasmanes Frieden u. Freundschaft der Iberer zu erhalten. Doch dessen Mißachtung einer kaiserlichen Einladung zur Huldigung trübte um 130 nC. die röm.-iber. Beziehungen (Hist. Aug. vit. Hadr. 13, 9; 17, 10/2; 21, 10/4; G. Kerler, Die Außenpolitik in der Historia Augusta [1970] 35f; D. Braund, Hadrian and Pharasmanes: Klio 72 [1991] 208/19). Unter Pharasmanes kam es zu einer Ausweitung der Grenzen, so daß I. an der Mündung des Apsaros (Tschorochi-Çoruh) bis an das Schwarze Meer reichte. L. Flavius Arrianus, der iJ. 131 (134) nC. im Auftrag Hadrians die östl. Schwarzmeerküste inspizierte, berichtet, daß die im Küstengebirge südlich des Phasis siedelnden Ζυδρεῖται Pharasmanes untertan waren (peripl. 11 [74 Marenghi]). Es dürfte auch kein Zufall sein, daß zZt. Arrians in der röm. Festung Apsaros fünf (Auxiliar-) Kohorten stationiert waren (ebd. 6 [64], bestätigt durch eine Inschr. v. Apsaros [Dessau nr. 2660] u. einen lat. Papyrusbrief [ed. M. Speidel: Aegyptus 62 (1982) 165/72]). Diese Konzentration von Soldaten diente wohl dem Schutz gegen die iber. Expansion oder als Druckmittel gegen Pharasmanes (ders., The Caucasus frontier. Second cent. garrisons at Apsarus, Petra and Phasis: Studien zu den Militärgrenzen Roms 3 = Forsch. u. Ber. z. Vor- u. Frühgesch. in Baden-Württemb. 20 [1986] 657f). Um 135 nC. duldete oder begünstigte Pharasmanes den Vorstoß der Alanen, denen, vermutlich aus Apsaros (ebd. 658), Arrian erfolgreich entgegentrat u. im Anschluß offenbar iberisch-albanische Grenzfragen regelte (Cass. Dio 69, 15, 1f; Themist. or. 34, 8 [13 Roos]; vgl. Bosworth 228/30). Schließlich akzeptierte Pharasmanes eine röm. quingenaria cohors in I. (Hist. Aug. vit. Hadr. 17, 11f; Braund, Roman aO. 422: Leibwache oder Baumeister?). Unter Antoninus Pius, um 142, besuchte er mit Familie u. Gefolge Rom. Der Kaiser gestattete dem Gast ein Opfer im Kapitol, errichtete ihm eine Reiterstatue im Tempel der Bellona, besuchte ein Waffenspiel der Iberer u. erkannte die Ausweitung iberischer Herrschaft an (Dio Cass. 70, 2, 1; vgl. Hist. Aug. vit. Ant. Pii 9, 6; Lordkipanidse, Archäologie 166; Kerler aO. 41f). Pharasmanes' Rombesuch ist auch in den Munizipalfasten von Ostia verzeichnet (ed. H. Nesselhauf: Athenaeum 36, 3 [1958] 219/28; vgl. Melikišvili 357/63; Lordkipanidse, Archäologie 166). Nach Pharasmanes nennt die Armazi-Bilingue einen gleichfalls kriegerisch erfolgreichen ,Großkönig' Xefarnugos (SupplEpigrGr 16, 781, 6f; Carrata Thomes aO. 28f mit Anm. 47. 50). In dieser Titulatur spiegelt sich die gewachsene Macht der iber. Könige (vgl. auch die sog. 2. [aramäische] Inschrift von Mzcheta: ,Mihrdat [mhrdṭ], Großkönig, Sohn des Großkönigs Pharasmanes [prsmn]': Frye, Heterography 90_4; Mcḫetha 1 [Tbilisi 1958] Taf. LXI; F. Alt-

heim / R. Stiehl, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden 1 [1963] 244 mit Abb. 1; vgl. Chaumont, États 107; Lordkipanidse, Archäologie 166; zum König Fl. Dades v. I. [?] der Inschr. SupplEpigrGr 16, 782 s. D. Braund: ZsPapEpigr 96 [1993] 46/50). Die Armazi-Bilingue, Grabinschrift der vornehmen Ibererin Serapitis (Abb.: Salia, Note 7), überliefert zeitgenössische Namen u. Titel hoher Beamter I.s, darunter ein Pitiachsch (πιτιάξης) Publicius Agrippa, anscheinend Römer (Bosworth 230/2) oder Iberer mit röm. Bürgerrecht (Braund, Rome 43), sowie sein Sohn, der ἐπίτροπος Iodmanganos (SupplEpigrGr 16, 781, 3/6; vgl. Frye, Heterography 92/4; Carrata Thomes aO. 27). Der πιτιάξης (Z. 3 par. aram. ‚rb trbṣ': Z. 14f [Metzger aO. 20 mit Komm. ebd. 21f]), Oberhaupt eines Verwaltungsbezirkes, erhielt im Georgischen die Bezeichnung ‚eristavi' (vgl. Wesendonk, Geschichte 129). Der im griech. Text erwähnte ἐπίτροπος (Z. 6 par. aram. ‚rb trbṣ': Z. 16 [Metzger aO. 20]) heißt im Altgeorgischen wörtlich ‚ezoesmodzguari', d. h. Hausmeier (Lordkipanidse, Archäologie 166f; ders., Antikuri samqaro aO. 23/8).

3. Ansprüche der Sasaniden auf Iberia. In der 1. H. des 3. Jh. blieb I. ein mächtiger u. unabhängiger Staat. Zu dieser Zeit tritt auf dem Schauplatz der politischen Geschichte des Nahen Ostens das Sasanidenreich als neue Großmacht auf. Erst unter Sapor I (241/72) gelang es dem sasanid. Iran, I. zu unterwerfen. In der dreisprachigen Inschrift Sapors I an der Ka'ba-i-Zardušt wird unter den Ländern u. Völkern, die dem Sasanidenkönig steuerpflichtig sind, auch I. genannt (Res Gestae Divi Saporis: SupplEpigrGr 20, 324, 3; M. Back, Die sassanid. Staatsinschriften = Acta Iranica 3, 8 [Leiden 1978] 286; vgl. ebd. 271; Lomouri 5/45 [Lit.]; Lordkipanidse, Archäologie 167; E. Kettenhofen, Die röm.-pers. Kriege des 3. Jh. nC. [1982] 42f). Möglicherweise wurden aber bald, vielleicht schon unter Sapor I, freundschaftliche Beziehungen zwischen Iran u. I. angeknüpft. Unter dem iber. König Amasasp (Hamazāsp), der ebenfalls in der Sapor-Inschrift erwähnt wird (Res Gestae Divi Saporis: SupplEpigrGr 20, 324, 60; Back aO. 355; vgl. ebd. 181f), war I. faktisch ein starker u. rechtlich selbständiger Staat (Melikišvili 394f; ders.: Očerki istorii Gruzii 1 [1989] 346/9; Lordkipanidse, Archäologie 167). Noch beim Regierungsantritt Narses' I (293 nC.) erwies dem pers. Großkönig auch der ihm untertane König v. I. Reverenz (Inschr. in Paikuli § 92 [H. Humbach / P. O. Skjærvø, The Sassanian inscription of Paikuli 3, 1 (Wiesbaden 1983) 71 mit Komm. ebd. 3, 2 (1993) 126]). Vgl. Chaumont, États 91. 101/8. – Weiteres s. u. Sp. 33/40.

c. Städte. Macht u. Blüte I.s in den ersten Jhh. nC. spiegeln sich besonders deutlich in den archäologischen Funden. Ausgrabungen förderten reiche Grabstätten von Mitgliedern der königlichen Familie u. hohen Würdenträgern zutage, dazu zahlreiche Städte mit entwickeltem Handwerk u. vielfältigen Wirtschaftsverbindungen zur Außenwelt. – Im sozio-ökonomischen System I.s spielten die Städte eine besondere Rolle (Lordkipanidse, Archäologie 158). Bei Strabon, der sich auf Theophanes v. Mytilene, Pompeius' Begleiter auf dessen Orientfeldzug, stützt, heißt es: ‚Der größte Teil I.s ist von Städten u. Dörfern besetzt. Dort gibt es Ziegeldächer, Häuser, die den Forderungen der Architektur entsprechen, Märkte u. andere gemeinnützige Einrichtungen' (11, 3, 1). Nach den Ergebnissen archäologischer Forschungen u. den historischen Quellen (Lordkipanidse, Archäologie 158) bestanden die Städte I.s aus entwickelten städtischen Zentren mit aufwendigen Verteidigungsanlagen, eigenen landwirtschaftlichen Territorien, blühendem Handwerk sowie regem Handel (Apakidze; D. A. Xaxutaišvili, Antike Städte u. Städtebau in I. [georg.] = Sak'art'velos istoriis narkvevebi 1 [Tbilisi 1971]); Lordkipanidze, Antikuri samqaro aO. 47/54; G. Melikišvili: Očerki istorii Gruzii 1 [1989] 366/78).

1. Armastika. Nach altgeorgischer Überlieferung errichtete König Pharnavas seine Residenz auf dem Berg Armazi u. ließ dort auch ein Standbild zu seinen Ehren aufstellen (K'art'lis c'ẖovreba 25 Qauẖč'išwili [Pätsch, Leben 76]; Lordkipanidse, Archäologie 159). Seine Nachfolger setzten die Bautätigkeit auf dem Berg fort, der später zur Akropolis der iber. Hauptstadt Mzcheta wurde (Μεστλῆτα: Ptol. Math. geogr. 5, 11, 3; Μεσχιθά: Agath. hist. 2, 22, 5). Strab. 11, 3, 5 nennt sie Ἁρμοζική (Ἁρμοδικη), was der georg. Bezeichnung Armazciẖe (wörtlich ‚Armazi-Festung') entspricht (vgl. Plin. n. h. 6, 26: Hermasta [6, 29: Hermastus?; 6, 30]; Ptol. geogr. 5, 11, 3; 8, 19, 4: Ἁρμάκτικα;

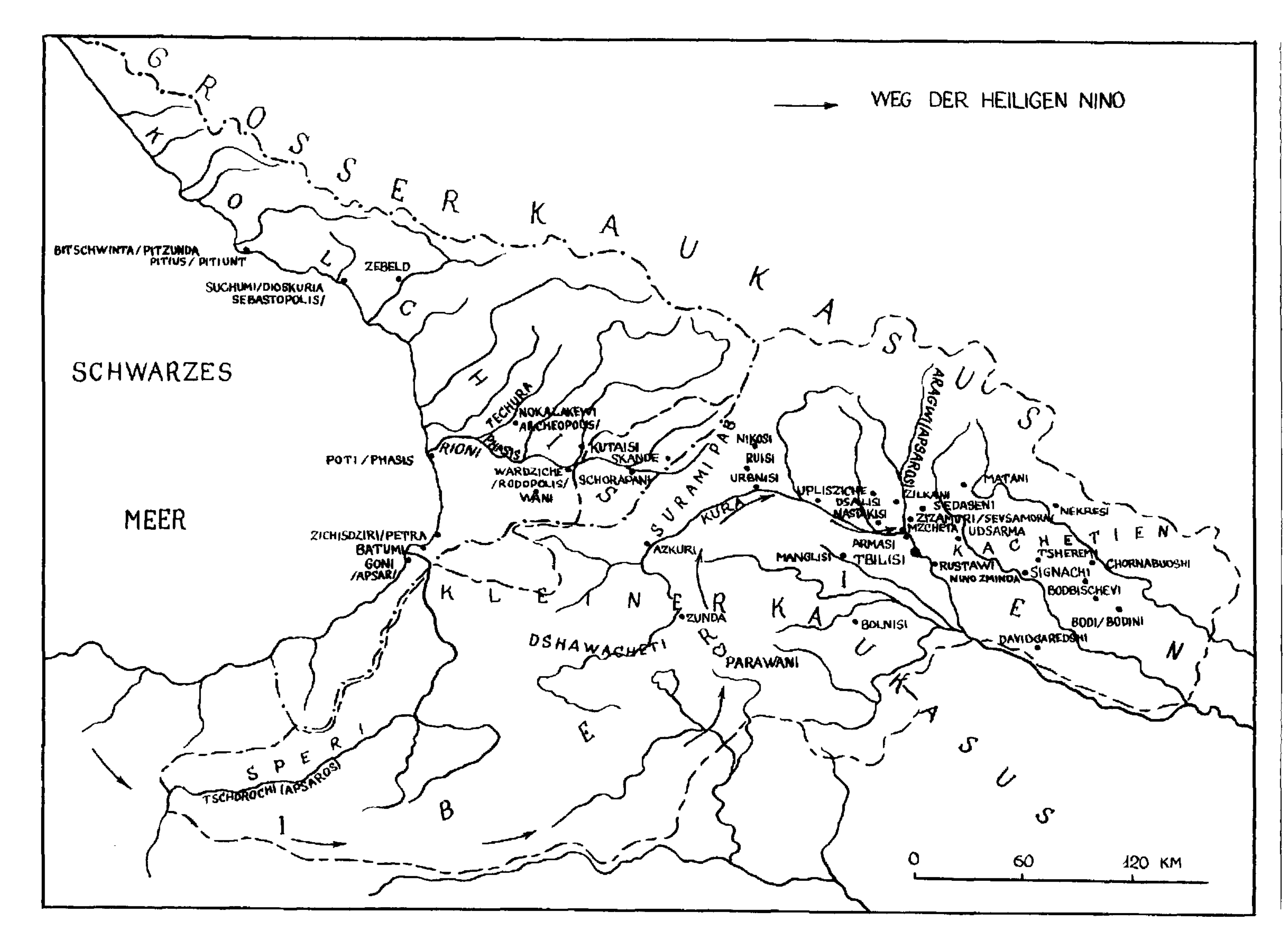


Abb. 1. Kolchis u. Iberia mit Weg der hl. Nino nach der georg. Missionslegende (vgl. Sp. 46/50).

Dio Cass. 37, 1, 4: ἀκρόπολις; vgl. W. Tomaschek, Art. Armastika: PW 2, 1 [1895] 1177; Treidler 1900f). Der Ort muß auf einem Hügel am rechten Kura-Ufer gegenüber Mzcheta gelegen haben, der heute Bagineti heißt (Abb. 1). Archäologen konnten hier Wehrmauern u. Türme, sonstige Verteidigungsbauten u. Paläste, Bäder, königliche Grabstätten (auch einige Mausoleen) mit einem reichen Bestattungsinventar freilegen (Apakidze 36/41; A. Apakidse, Die Archäologie von Groß-Mzechta: Georgica 6 [Jena 1983] 40/4; Lordkipanidse, Archäologie 159).

2. Sisamora. Am linken Ufer des Aragvi (Ἄραγος; linker Nebenfluß der Kura; W. Tomaschek: PW 2, 1 [1895] 373f), unweit des heutigen Ortes Zizamuri (Çiçamuri; Abb. 1), lag eine ‚befestigte Stadt' namens Σευσάμορα (Strab. 11, 3, 5 [Σεισαμορρα]; Lordkipanidse, Archäologie 160; K. Kretschmer: PW 2A, 2 [1923] 2019; Treidler 1903). Bei Grabungen fand man Wehrmauern u. eine Reihe anderer Anlagen (Apakidze 109/15; Lordkipanidse, Archäologie 160).

3. Zalissa. Die in der Siedlung Dzalisi (20 km nordwestlich von Mzcheta, Abb. 1) entdeckte ausgedehnte Ruinenstätte, die in die ersten Jhh. nC. zu datieren ist, wird mit der von Ptol. Math. geogr. 5, 11, 3 erwähnten Stadt Ζάλισσα identifiziert. Hier wurden Paläste, öffentliche Bauwerke, Straßen, ein Kanalisationssystem, Wasserleitungen, Bäder mit Hypokausten u. Mosaikböden, monumentale Kultbauten mit Mosaiken, die Dionysos, Ariadne u. a. mythologische Gestalten darstellen, freigelegt (A. V. Boḫočadze, Arkheologiuri gathḫrebi Aġaiansa da Dzališši [‚Archäologische Ausgrabungen in Agajani u. Jalisi'] [Tbilisi 1961]; M. Odišeli, Sak'art'veloši aġmoč'enili iatakis mozaikebis kompozic'iuri evoluc'ia [‚Die Evolution in der Komposition von Fußbodenmosaiken aus Georgien']: Sabčot'a xelovneba [Sowjetkunst] 2 [ebd. 1986] 140/53).

4. Urbnisi. Von den in der altgeorg. Literatur erwähnten Städten der Antike ist Urbnisi besonders zu beachten (Lordkipanidse, Archäologie 160). Seine Ruinen sind am Rande des heutigen Ortes Urbnisi entdeckt worden (Abb. 1). Grabungen haben Denkmäler verschiedener Epochen freigelegt. Verteidigungsmauern, Kultbauten, beheizte Bäder u. eine ausgedehnte Nekropole sind in das 2./3. Jh. vC. zu datieren (P. P. Zakharaia, Nakhalakhar urbnisis ḫurothmodzġwreba [‚Bauwerke der Siedlung Urbnisi'] [Tbilisi 1965]; L. A. Čilašwili, Nakhalakhari urbnisi [‚Die Siedlung Urbnisi'] [ebd. 1964]; Lordkipanidse, Archäologie 160).

5. Uplisziche. In I. gab es auch sog. Höhlenstädte. Uplisziche (Uphlisciḫe, ‚Herrscherfestung') ist nach altgeorgischen Quellen (Mok'c'evay K'art'lisay 1 [81 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 290]) eine der ältesten Städte Kartlis. Sie liegt im Westteil I.s am linken Kura-Ufer (Abb. 1) u. heißt noch gegenwärtig Uplisziche (generell haben fast alle aus altgeorg. Quellen bekannte Siedlungen ihre Namen bis heute bewahrt). Diese alte Stadt ist ein in das Felsmassiv gehauener, grandioser Architekturkomplex, den ein tiefer, aus dem Felsen herausgearbeiteter Graben u. eine Lehmziegelmauer auf Steinfundament schützen. Bei Ausgrabungen wurden kultische, öffentliche u. Wohnbauten aus Antike u. FrühMA freigelegt, dazu landwirtschaftliche Siedlungen in der Ebene um die Stadt (D. Ḫaḫutaišwili, Uphlisciḫe 1/2 [Tbilisi 1964/70]; G. Ležawa, Antikuri ḫanis sakharthwelos arkhitekhturuli dzeglebi [‚Antike Architekturdenkmäler Georgiens'] [ebd. 1979] 16/8; T. I. Sanikidze, Neue Materialien zur Höhlenstadt Uplisziche [russ.]: IVe Symposium intern. sur l'art géorgien, Tiflis 1983 [ebd. 1989] 233/47; ders., Ouplistsikhe - la ville rupestre à temple: Bedi Kartlisa 42 [1984] 104/18; Alpago-Novello u. a. 162/70; Mepisaschwili / Zinzadze, Georgien 46 Abb. 42).

d. Gräber, Bestattung. Fast in allen Städten sind Grabstätten entdeckt worden. Die Bestattungsweisen sind unterschiedlich. Vertreter des königlichen Hauses u. des regierenden Adels wurden in steinernen Grüften u. Grabstätten (mit flacher oder spitzer Überdachung) bestattet. Hier ist immer eine reiche Auswahl von Grabbeigaben vorhanden: Gold- u. Silberschmuck, Insignien u. Prunkwaffen, Metallgeräte usw. (Apakidze 119/78). Unter der einfachen Bevölkerung waren folgende Bestattungsweisen verbreitet (Lordkipanidse, Archäologie 169): a) Bestattung in mit Steinplatten, Dachziegeln u. Ziegelsteinen überdeckten Gruben; b) Bestattung in aus großen Sandsteinplatten gebauten Steinkisten; c) Beisetzung in Dachziegelgräbern oder Gräbern aus großen quadratischen Ziegelsteinen. Auch kombinierte Formen finden sich, etwa Ziegelsteinkästen

mit Dachziegelbedeckung oder Dachziegelkästen mit Steinüberdachung. In der Regel ist eine Inhumation vorauszusetzen. Im 1./2. Jh. blieb die archaische Bestattungstradition bestehen, d. h. Bestattung in Hockerstellung (ebd. 154. 170), doch setzte sich bereits zu jener Zeit ein neuer Brauch durch, der im 3. Jh. immer öfter auftaucht: die Beisetzung des Toten in flacher Rückenlage. Die Mehrzahl der Grabstätten enthält Grabbeigaben (Ton- u. Glasgeschirr, Metallschmuck, Glas- u. Steinperlen, Siegelringe, Münzen usw.). Aufälligerweise finden sich nie Waffen oder Haushaltsgeräte (M. M. Ivaščenko, Samtavrskie pogrebenija pervych trech vekov n. e. [,Die Nekropole von Samtavro in den ersten drei Jhh. nC.'] = Mcḫetha 3 [Tbilisi 1980]; Lordkipanidse, Archäologie 170).

e. Handwerk. Das archäologische Material zeugt von einer fortgeschrittenen Entwicklung des Handwerks, der Keramik (O. Lordkipanidse, Remeslennoe proizvodstvo i torgovlja v Mcheta v I-III vv. n. e. [,Handwerkproduktion u. Handel in Mzcheta im 1./3. Jh. nC.'] [Tbilisi 1957]). Vor allem die Keramikproduktion muß aufgrund der ausgezeichneten Rohstoffbasis eine besondere Verbreitung gefunden haben. Die Produktion ist mannigfaltig: Haushaltsgeschirr (Krüge, Töpfe, Schalen u. Teller, Kerzenhalter), sonstige Gefäße wirtschaftlicher Bestimmung (u. a. Pithoi für unterirdische Aufbewahrung von Wein sowie verschiedener flüssiger u. fester Produkte), keramisches Baumaterial (Ziegelsteine, keramische Platten, Wasserrohre, Dachziegel). Die Gefäße sind mit Hilfe der Töpferscheibe hergestellt. Durch das Brennen hat man ihnen meist rote oder gelbliche Farbe verliehen. Oft sind sie mit bräunlich-roter Engobe bedeckt. Die Färbung in Rot setzt meistenteils Politur voraus. Einige Gefäße sind mit einfachem geometrischem Muster oder roten Wellenlinien verziert (ders., Archäologie 150. 172). Hinter der Festungsmauer der Königsresidenz von Armazi (s. o. Sp. 22) ist am rechten Kura-Ufer, direkt an der Karsniskhevi-Mündung, eine Handwerkersiedlung mit Wohnbauten, Werkstätten sowie Wirtschaftsgebäuden u. auch einer Grabstätte entdeckt worden (Didi mcḫethis adrerkinis, antikuri da adrepheodaluri ḫanis arkheologiuri dzeglebi = Mcḫetha 2 [Tbilisi 1978] 19/78; Lordkipanidse, Archäologie 159f). – Große wirtschaftliche Bedeutung besaß in I. die Metallverarbeitung, bes. die Herstellung von Waffen u. landwirtschaftlichem Gerät aus Eisen. Unweit von Mzcheta, an einem Ort, der in georg. Quellen Sarkine, ,Ort für Eisen', ,Eisensiedlung', heißt, wurden Reste einer eisenverarbeitenden Werkstatt freigelegt: Eisenschlacken, viele Halbfabrikate, Stücke von Eisenerz, eiserne Äxte, Hacken, stark deformierte eiserne Gegenstände, keramische Tiegel usw. (Apakidze 257/9; Lordkipanidse, Archäologie 160). – Die örtliche Juwelierkunst zeichnet sich durch ein hohes Entwicklungsniveau, differenzierte Technik u. eine vielfältige Produktion aus, wie zahlreiche Beispiele zeigen, zB. Diademe, Blechschilder, Armreifen, Ohrringe, Siegelringe, Anhänger, Halsschmuck, Blätter eines Totenkranzes, Schnallen, Knöpfe u. a. Schmuckstücke (A. Apakidze, Archäologische Denkmäler von Armaziskhevi [russ.]: Mcḫetha 1 [Tbilisi 1958] 187/96; Lordkipanidse, Archäologie 173). Für alle diese Erzeugnisse ist die polychrome Inkrustationstechnik, das Inkrustieren des Goldschmucks mit farbigen Steinen, bezeichnend. Die Silbererzeugnisse sind durch Gruppen ritueller Schalen mit Medaillons (mit Pferde-, Adler-, Eberdarstellungen) vertreten (K. Mačabeli, Pozdneantičnaja torevtika Gruzii [,Spätantike Toreutik in Georgien'] [Tbilisi 1970]; ders., La toreutique géorgienne de la fin de l'antiquité: Atti del primo simposio 199/207). Von den künstlerischen Bronzeerzeugnissen sind durchbrochene Schnallen mit den Darstellungen verschiedener Tiere meist in größeren Kompositionen besonders hervorzuheben (M. Ḫidašeli, Brindžaos mḫatwruli damušawebis istoriisathwis antikur sakharthwelośi [,Aus der Geschichte der künstlerischen Bronzeverarbeitung in Georgien in der Antike'] [Tbilisi 1972]; Lordkipanidse, Archäologie 173). – In den ersten Jhh. nC. gab es in I. Werkstätten zur Gemmenfertigung. Unter diesen Erzeugnissen sind auch einige Exemplare von hohem künstlerischen Wert (bes. Gemmen mit Porträtdarstellungen hoher Beamter, von denen einige auch den Namen des Besitzers tragen: M. Maksimova, Gemmy iz nekropolja Mcchety-Samtavro [,Gemmen aus der Nekropolis Mzcheta-Samtavro']: Vestnik Gos. Museja Gruzii 16 [1950] 220/74; M. Lorthkhiphanidze, Sakharthwelos saḫelmçipho muzeumis gemebi [,Gem-

men aus dem Staatl. Georg. Museum'] 1/4 [Tbilisi 1954/67]; dies., Dzweli sakharthwelos gliptikuri dzeglebis korpusi [,Corpus der Glyptikdenkmäler Altgeorgiens'] 1 [ebd. 1969]; Lordkipanidse, Archäologie 173).

f. Münzen. Daß I. in den ersten Jhh. nC. am internationalen Handel teilnahm, spiegelt sich in den Münzfunden wider. Vom 1. Jh. vC. bis 2. Jh. nC. waren Goldmünzen in Umlauf, die lokale Nachahmungen der Statere Alexanders d. Gr. darstellen. Seit Beginn des 1. Jh. nC. treten in den Vordergrund auf Veranlassung des Kaisers Augustus in den J. 2 vC. bis 4 nC. in Gallien geprägte Denare (mit den Darstellungen von Gaius u. Lucius) sowie parthische Drachmen des sog. Gotarzes II (in der modernen Fachliteratur als Drachmen des Atabanas III bezeichnet). Diese Münzen waren bis Mitte 3. Jh. nC. in I. in Umlauf (D. G. Kapanadze, Gruzinskaja numizmatika [,Georgische Numismatik'] [Moskva 1955] 35/46; K. V. Golenko, Denežnoe obraščenie Kolchidy v rimskoe vremja [,Der Geldumlauf in der Kolchis in römischer Zeit'] [Leningrad 1964] 44; G. Dundua, Numizmatika antičnoj Gruzii [,Numismatik im antiken Georgien'] [Tbilisi 1987] 135/64). Seit dem 1. Jh. erscheinen in I. auch röm. Aurei, die seit der 2. H. des 1. Jh. nC. neben den Denaren des Augustus zum Hauptzahlungsmittel wurden. Auf regelmäßige Kontakte mit der Außenwelt verweisen auch die Funde von Münzen anderer röm. Kaiser (von Nero bis Valerianus) sowie parthischer Könige (von Ataban bis Vologeses; Lordkipanidse, Archäologie 173).

g. Importe. (Ebd. 173f.) Unter den importierten Waren nimmt Schmuck den ersten Platz ein. Es sind Steinperlen u. Anhänger, die häufig einen liegenden Löwen oder einen Skarabäus darstellen u. aus hellblauer ägypt. (alexandrin.) Paste hergestellt sind. In kleinasiatischen u. syrischen Werkstätten gefertigte Steinperlen sind ebenfalls weit verbreitet. Zu den aus dem Osten (Mittelasien, Indien, Syrien, Arabien) eingeführten Gegenständen zählen Perlen, Edel- u. Schmucksteine (Granat, Almadin, Rubin, Türkis usw.), die gerne bei der Verzierung lokaler, polychromer Juweliererzeugnisse verwendet wurden. – Seit dem 1. Jh. nC. fanden auf dem Territorium I.s Glaserzeugnisse eine weite Verbreitung (ebd. 174); sie sind in fast allen bedeutenden Stadtzentren u. Dorfgegenden nachgewiesen. Glasgefäße kommen oft als Grabbeigaben vor. Überwiegend werden sie syrischer Herkunft sein (M. Saginašwili, Urbnisis samarownis minis čurčeli [,Glasgefäße aus der Nekropole Urbnisi'] [Tbilisi 1970]; N. N. Ugrelidze, Altgeorgisches Glas [georg.] [ebd. 1961]; O. Lordkipanidze, Monuments of Graeco-Roman culture on the territory of ancient Georgia: Archeologia 17 [Warszawa 1966] 63). Die Gefäße sind entweder in der Form hergestellt oder frei geblasen worden. Am weitesten sind kolbenförmige Balsamarien verbreitet, die sich durch einzelne typologische Details, Farbe oder Glasmasse voneinander unterscheiden. Auch sie sind größtenteils syrischer Herkunft, doch wollen einige Forscher unter ihnen auch Stücke aus einheimischer Produktion erkennen (Ugrelidze aO. 20/3). Neben diesen gibt es auch zahlreiche andersartige Balsamarien (zweihenkelige Figurenkrüglein mit Reliefornament, ein- u. zweihenkelige Krüglein mit vertikalen Kannelüren am Körper, vielkantige kleine Gefäße mit zwei Henkeln, Amphorisken, kleine flache Gefäße mit zwei Henkeln usw.; Lordkipanidse, Archäologie 174). Mannigfaltige flaschenartige Gefäße wurden zum Transport wertvoller Weine, Öle u. Heilmittel verwendet. Gefäße dieses Typs sind überall in I. gefunden worden (ebd.). – Von den zahlreichen Importerzeugnissen aus der röm. Periode ist eine Gruppe von Bronzegefäßen unterschiedlicher Form u. Funktion bemerkenswert (Krüge, Tintenfaß, Weinschöpfkellen, Pateren u. a.). Sie dürften aus süditalischer Produktion stammen (Lordkipanidze, Monuments aO.; ders., Archäologie 174). – In großen Mengen sind Gemmen vorhanden, die man in ‚griech.-römische', römische, italische, kleinasiatische, parthische u. a. einteilt. Unter diesen finden sich hervorragende Denkmäler antiker Glyptik (Maksimova aO. [o. Sp. 28]; M. Lorthkhiphanidze aO. [o. Sp. 28f]; Kh. Džawaḫišwili, Urbnisis nakhalakharis gliptikuri dzeglebi [,Denkmäler der Glyptik in der Siedlung Urbnisi'] [Tbilisi 1972]).

h. Religion. 1. Das iber. Pantheon. Die überlieferten Angaben über die vorchristl. Religion u. das pagane Pantheon I.s sind verhältnismäßig karg u. widerspruchsvoll. Deshalb bleiben viele Fragen ungeklärt u. umstritten (Forschungsbericht: van Esbroeck, Religion 2694/703). – Nach der alt-

georg. Literatur war die höchste Gottheit des heidn. I. Armazi, dessen Kult vom ersten König, Pharnavaz, eingeführt wurde: er ‚ließ ein großes Idol anfertigen ...; das ist Armazi... Und er stellte das Idol auf der Höhe von Kartli auf, die seitdem nach dem Idol Armazi genannt wird. Und er veranstaltete ein großes Fest bei der Aufstellung des Idols‘ (K‘art‘lis c‘ẖovreba 25 Qauḫč‘išwili [Pätsch, Leben 76]). Diese Überlieferung ist nicht nur als Einführung eines neuen Kultes zu verstehen, sondern als Begründung eines einheitlichen Staatskultes, der den lokalen Stammes- u. Gemeindekulten gegenübergestellt wurde. Die höchste Gottheit verkörperte zugleich den obersten Herrscher des Staates (Lordkipanidze, Géorgie aO. [o. Sp. 17] 199f). Die Quellen liefern auch eine Beschreibung der Götterbilder: ‚Es stand ein Mensch aus Kupfer, mit einem goldenen Harnisch bekleidet, mit einem Helm u. Schulternschutz aus Gold ... Er hielt ein geschärftes Schwert, das glänzte u. sich in seiner Hand drehte, als wenn er ankündige: sollte es jemand berühren, würde er zum Tode verdammt ..., zu seiner Rechten stand ein goldenes Idol u. sein Name war Gazi, zu seiner Linken jedoch ein silbernes Idol namens Ga‘ (Mok‘c‘evay K‘art‘lisay 6 [119 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 311f]). Somit haben wir es mit einer Trias höchster Gottheiten zu tun: Armazi, Gazi u. Ga/Gaim, ‚mächtige Götter, Herrscher der Welt, Lenker der Sonne u. Spender des Regens, Erzeuger der Früchte des Landes‘ (Mok‘c‘evay K‘art‘lisay 8 [132 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 319]). In der Chronik K‘art‘lis c‘ẖovreba (92 Qauḫč‘išwili; Pätsch, Leben 148; vgl. Mok‘c‘evay K‘art‘lisay 8 [Pätsch, Bekehrung 319]) wird Armazi dem Gott der Feueranbeter, Itruschana (pehl. Atruschak), gegenübergestellt (‚Feinde von alters her‘). Einige Historiker (N. Marr u. a.) waren der Meinung, daß Armazi mit dem Ahura-Mazda-Kult zu verbinden sei, doch wird er heutzutage meist mit der hethit.-nessetischen Mondgottheit Arma(š) in Verbindung gebracht. – Von den höchsten Gottheiten des paganen Pantheons I.s wird in den Quellen auch Sadeni genannt, der gleich Armazi mit der hethit.-kleinasiat. Welt, u. zwar mit der luvischen Gottheit Santon-Santas, in Zusammenhang gebracht wird. Sein Götterbild wurde von dem iber. König Pharnadscho (Pharnadžomi) (2. Jh. vC.) bei der Festung Zedazeni errichtet (Mok‘c‘evay K‘art‘lisay 82 Abuladze [Pätsch, Bekehrung 292]). Sie wurde bei der gleichnamigen heutigen Siedlung (Abb. 1) unweit von Zizamuri lokalisiert. – Die altgeorg. Quellen berichten von der Anbetung zweier weiterer Götter: Ainina u. Danina (Mok‘c‘evay K‘art‘lisay 1, 2, 3f [82 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 292]), die ebenfalls mit den hethit.-kleinasiat. Gottheiten zu verknüpfen sind. Leider bleibt die konkrete Funktion dieser Gottheiten ungeklärt. Man vermutet Anbetung von Gestirngottheiten, unter denen die überragende Rolle dem traditionellen Mondgott (einem Mann), mit dem man auch den Armazi-Kult verknüpft, zugeschrieben wird. Im großen u. ganzen ist die Struktur des paganen Nationalpantheons I.s in der vorchristl. Periode recht kompliziert u. zum größten Teil auch nicht geklärt, was mit dem widerspruchsvollen Charakter der aus den sehr kargen örtlichen Quellen der späteren Periode (10./11. Jh.) stammenden Angaben zusammenhängt. – Džawaḫišwili 1, 38/149; M. Çeretheli, Hethiterland (georg.) (Kpel 1924) 77/106; Tseretheli, Elements; G. Giorgaje, Hethit.-armasische ‚Triaden‘ (georg.): Mnat’obi 7 (Tbilisi 1985) 147/57; A. Apakidze, Das pagane Pantheon von Kartli in der Antike (russ.): Očerki istorii Gruzii 1 (1989) 393/403 (Lit.); s. ferner Charachidzé; Pätsch, Heidentum; van Esbroeck, Religion.

2. Andere oriental. Kulte. Das archäologische Material weist auf Verbreitung von Elementen des Mazdaismus in I. hin. Man vermutet, daß der Tempel von Dedoplis-Mindori (1./2. Jh. vC.) den Avesta-Göttern gewidmet war, die mit einheimischen iber. Astralgottheiten vermischt waren. Zugleich stellt man eine Beziehung zum Kult der Fruchtbarkeitsgöttin vom Typ der avestischen Anahit her (J. M. Gagošidze, Ausgrabungen eines Tempels aus dem 1. Jh. vC. in Dedoplis Mindori [russ.]: Kratkie soobščenija Instituta archeologii AN SSSR 151 [1977] 102/8; ders., The temples at Dedoplis Mindori: EastWest 42 [1992] 27/48; Lordkipanidse, Archäologie 160f). Die in den reich ausgestatteten Grabstätten des 2./3. Jh. oft vorhandenen Silberschalen mit Pferdedarstellungen werden als Beweis der Verbreitung der Mithrasverehrung angesehen (Mačabeli aO. [o. Sp. 28] 80/9 mit Lit.). Nachrichten über Feueranbeter in I. bieten sowohl die georg. Quellen (Mok‘c‘evay

K'art'lisay 4 [118 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 310f]; K'art'lis c'ḫovreba 88 Qauḫč'išwili [Pätsch, Leben 145]) als auch die Inschriften (Ende 3. Jh.) des sasanidischen Hohenpriesters Kartīr an der Ka'ba-i Zardošt, in Naqš-i Rustam u. in Sar Mašhad. Dieser reorganisierte auf Befehl des Großkönigs im von Sapor I eroberten Georgien (s. o. Sp. 21) die Obermagier u. Feuertempel (Back aO. [o. Sp. 21] 426/8; Ph. Gignoux, Les quatres inscriptions du Mage Kirdīr. Textes et concordances [Paris 1991] 71; vgl. Lomouri 92f; Ph. Gignoux, La liste des provinces de l'Ērān dans les inscriptions de Šābuhr et de Kirdīr: Acta Ant. Acad. Scient. Hung. 19 [1971] 90f; M. L. Chaumont, Conquêtes sassanides et propagande mazdéenne [3e s.]: Historia 22 [1973] 664/70, bes. 701/7). Doch bedürfen diese Fragen weiterer Erforschung.

3. Hellenistische u. röm. Kulte. Die Belebung ökonomischer, kultureller, politischer Beziehungen zwischen I. u. der antiken Welt hatten die Verbreitung griech.-hellenistischer u. römischer Kulte, zumindest ihrer Bildwelt, zur Folge. Das Vorhandensein dionysischer Kulte ist durch die Entdeckung der Terrakottamasken von Dionysos u. Ariadne in Sarkine sowie eines Mosaiks mit der Darstellung dionysischer Themen in Zalissa (s. o. Sp. 25) bewiesen worden (A. V. Boḫočadze, Die antiken Städte I.s Nastakisi, Sarkine, Jalisi [russ.]: Kratkie soobščenija Instituta archeologii AN SSSR 151 [1977] 96/101; Odišeli aO. [o. Sp. 25]; O. Lordkipanidze, La Géorgie et le monde grec: BullCorrHéll 98 [1974] 943/5). Von großem Interesse dürfte die weite Verbreitung von Gemmen als Siegel unter der städtischen Bevölkerung I.s besonders im 2./3. Jh. sein. Der Gebrauch solcher Siegel war bekanntlich mit der Entwicklung des Privateigentums verbunden. Doch interessiert hier der Umstand, daß die Wahl der Schutzgötter in gewissem Maße den Besitzer des Siegels charakterisiert. Auf den in I. gefundenen Gemmen findet man Darstellungen der Tyche-Fortuna, Fortuna-Isis, Athene-Minerva, Nike-Victoria, Zeus, Apollon, Mars-Ares, Pluton, Asklepios u. a. (Maksimova aO. [o. Sp. 28]; M. Lorthkhiphanidze aO. [o. Sp. 28f]; Džawaḫišwili aO. [o. Sp. 30]; Lordkipanidse, Archäologie 176).

II. Iberia (Kartli) in der Spätantike. a. Politische Geschichte. 1. Allgemeines. Im politischen, sozialen u. kulturellen Leben I.s trugen sich in der Spätantike Ereignisse größter Wichtigkeit zu. Von besonderer Bedeutung war die Erklärung des Christentums zur Staatsreligion. Sie erfolgte unter komplizierten politischen Bedingungen, zumal I. immer noch Zankapfel zweier Großmächte, des röm. Imperiums u. des Iran, war (N. Džanašia, Ostgeorgien [Kartli] im 4./5. Jh. [russ.]: Očerki istorii Gruzii 2 [1988] 38/74 [Lit.]; S. Džanašia, Šromebi [Tbilisi 1949/59] 1, 1/130; A. Bogweraje, Frühfeudale georg. Staaten im 6./8. Jh. [russ.]: Očerki istorii Gruzii 2 [1988] 141/71). *Lo.*

2. Von 299 bis 532 (533). Nach Galerius' Sieg in Armenien über Großkönig Narses (293/302) wurde im J. 299 (T. D. Barnes: Phoenix 30 [1976] 182/6) in Nisibis ein vierzigjähriger Waffenstillstand geschlossen, der neben Armenien auch I. der röm. Einflußsphäre zusprach. Die Könige I.s sollten nunmehr ihre *Herrschaftszeichen von den Römern erhalten (Petr. Patric. frg. 3: Const. Porph. exc. leg. 4 de Boor; W. Enßlin, Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian: SbMünchen 1942 nr. 1, 50f. 78f; E. Chrysos, Some aspects of Roman-Persian legal relations: Kleronomia 8 [1976] 11/7. 45 mit Lit.; R. C. Blockley, The Romano-Persian peace treaties of A.D. 299 and 363: Florilegium 6 [1984] 28/49; E. Winter, Die sāsānidisch-röm. Friedensverträge des 3. Jh. nC. [1988] 186/90). Damit gewann Rom die Vorherrschaft in diesen Kaukasusregionen zurück u. entzog sie dem politischen u. religiösen Einfluß der Sasaniden. Durch diesen politischen Akt wurde letzten Endes die Annahme des Christentums in I. vorbereitet. Großkönig Sapor II (309/79) strebte ab 339 nach Rückgewinnung der verlorenen Gebiete. Kaiser **Constantius II suchte 360/61 durch Gewänder u. Geschenke König Meribanes III v. I. (ProsLatRomEmp 1, 598) der röm. Sache zu verpflichten u. ihn vom Abfall zu den Persern abzuhalten (Amm. Marc. 21, 6, 8; Enßlin aO. 80). *Julians Perserfeldzug (363 nC.) scheiterte, u. Kaiser *Jovian mußte 363 nC. Nordost-Mesopotamien wieder an Persien abtreten u. die amicitia mit dem König Armeniens aufgeben, nicht freilich die Oberherrschaft über I. (Chrysos, Aspects aO. 46. 48 gegen Rubin, Zeitalter 253; Toumanoff, Studies 150_5. 360. 460f u. a.). Sapor vertrieb jedoch 369 den von den Römern bestellten Ibererkönig Sauromakes II (ProsLatRom-

Emp 1, 809) u. ersetzte ihn durch seinen perserfreundlichen Vetter Asparukes II (ebd. 117f; Amm. Marc. 27, 12, 4), den Varaz-Bakur der georg. Königslisten (Toumanoff, Studies 373_{67}; Winkler 417). Um diese Zeit begegnen Iberer in römischen Diensten, so ein Barzimeres (ProsLatRomEmp 1, 148: Scutariorum tribunus, bezeugt ab ca. 374, gest. 377) u. ein Bacurius (erstmals iJ. 378 als Hiberus quidam bei Amm. Marc. 31, 12, 16 erwähnt, nach Zos. hist. 4, 58, 3 iJ. 394 gefallen). Im J. 370 führte Kaiser Valens Sauromakes mit 12 Legionen unter dem dux Terentius nach I. zurück. Nach Asparukes' Unterwerfung stimmten die Römer der Teilung I.s zu: ‚Der Kyros sollte die Grenze zwischen beiden Landeshälften bilden, Sauromakes das an Armenien u. die Lazi grenzende Gebiet u. Asparukes die Albanien u. Persien benachbarten Gebiete erhalten' (Amm. Marc. 27, 12, 16/18; Chrysos, Aspects aO. 46f). Die von den Persern geforderte Wiederherstellung der Alleinregierung Asparukes' lehnte Valens ab (Amm. Marc. 30, 2, 2f), konnte jedoch nicht verhindern, daß I. 378 teilweise unter persische Hegemonie fiel (ebd. 30, 2, 7f) u. dann offenbar, ähnlich wie zur selben Zeit Armenien, in eine röm. u. eine pers. Einflußsphäre aufgeteilt wurde (Chrysos, Aspects aO. 40. 43. 48). Die Herrschaftsverhältnisse dieser Zeit schildert die Vita des iber. Königssohnes u. Bischofs v. Majuma (*Gaza) Nabarnugi-Petros (409-17/91; ProsLatRomEmp 2, 867). Danach wurde Ende des 4. Jh. König der Iberer der zuvor, unter Kaiser Arkadios, in Kpel als magister militum tätige Pharasmanes (ebd. 872). Anfang des 5. Jh. lag die Regierung I.s in der Hand des ‚großen' Bakurios, ‚welcher zuerst von den Königen der Iberer Christ war' (Vit. Petr. Iber.: 16 Raabe), u. seines Bruders Arsilios sowie Petros' Vater König Busmarios, Sohn des oben genannten Barzimeres u. der Pharasmanes-Schwester Osduchtia sowie Gatte der Bakurios-Tochter Bakurduchtia. Bakurios (Herrschaft um 413 auch erwähnt von Koriun vit. Mesrop. 12 [BKV² 57, 213]) erkannte die Oberhoheit des Perserkönigs an u. leistete ihm Heerfolge (Vit. Petr. Iber.: 17 R.). König Arsilios (Arčil) ist wohl identisch mit dem um 424 als persischer Lehnsträger amtierenden Christen Ardziugh (Arjiwł: Koriun vit. Mesrop. 16 [BKV² 57, 219]); er regierte angeblich noch, als Petrus (ab 437/38 [P. Devos: AnalBoll 96 (1968) 337/50]) Mönch in Palästina war (Vit. Petr. Iber.: 19 R.). König Busmerios hingegen dürfte sich von den Persern abgewandt haben u. Vasall des Kaisers Theodosios II geworden sein; denn er sandte, da er ‚die Freundschaft der Römer als Christen höher schätzte als die Unterstützung der gottlosen Perser', seinen zwölfjährigen Sohn Nabarnugios (den späteren Petros), den er zuvor durch Versteck bei einer Christenfamilie der geforderten Auslieferung an die Perser entzogen hatte, als Geisel nach Kpel (Vit. Petr. Iber.: 23f R.). Die Petros-Vita preist die christl. Tugenden der Bakurios-Familie, unterstellt auch Busmerios' Christlichkeit (Vit. Petr. Iber.: 21 R.: Petros' ‚heilige Eltern'). Doch wurde sein Sohn Nabarnugios erst in Kpel getauft (PsZach. Rhet. h. e. 3, 4 [CSCO 87/Syr. 41, 108]). Pate war der Laze Mithradates-Johannes Eunuchos (ebd.; Vit. Petr. Iber.: 28_9 R.). Die iber. Kernlande mit der Hauptstadt Mzcheta blieben weiterhin den Persern untertan, so daß für Prokop die Iberer ‚von alters her Untertanen des Perserkönigs' sind (b. Pers. 1, 12, 3). Enge Beziehungen zum sasanidischen Königshof pflegte unter den Großkönigen Iazdkert II (gest. 457) u. Perozes (459/84) der in Tsurtav residierende christl. Pitiachsch der Gogarene Aršuša. Sein Sohn u. Nachfolger Varsken trat zum Mazdaismus über (s. u. Sp. 59). Auch die Bauinschrift des Bischofs David vJ. 493/94 nC. an der Sionskathedrale in Bolnisi (Abb. 1) datiert nach Regierungsjahren des pers. Großkönigs Perozes (s. u. Sp. 65). – Um 455 trat Vachtang Gorgasali (‚Wolfshaupt'), der Idealkönig der späteren georg. Literatur (Martin-Hisard, Roi), seine Herrschaft an. Er gilt als Restaurator des daniederliegenden Reiches u. der vom Mazdaismus bedrohten Kirche von I. Seine Vita wird dem Chosroidenfürsten Džuanšer (8./9. Jh.) zugeschrieben (Vita Vachtang Gorgasalis: K'art'lis c'ȟovreba 1, 139/244 Qauȟč'išwili; vgl. Toumanoff, Literature 169/71). Nach dieser war Vachtang Sohn des Ibererkönigs Mirdat u. der zum Christentum übergetretenen Feueranbeterin Sagducht. Als persischer Verbündeter, verheiratet mit Balenducht, einer Tochter des Großkönigs, wohl Hormisdas' III (457/59), führte er Krieg gegen die Osseten (Alanen) u. attackierte zZt. des Lazenkönigs Gubazes d. Ä. (s. u. Sp. 84) Lazike u. Suania, um verlorenes iber.

Territorium zurückzugewinnen. Die Zweitehe des verwitweten Königs mit der Byzantinerin Helena verdeutlicht seine spätere Zuwendung zum byz. Reich. Um 482 revoltierte er mit armen. Unterstützung gegen Perozes, ließ den Apostaten Varsken töten (Lazar v. Pharb § 66, 1) u. vertrieb die Feuerpriester. Im Krieg 502/06 gegen Kaiser Anastasios I verweigerte er Großkönig Kabades I (488/531) die Gefolgschaft u. verbündete sich mit den Griechen. Um 518 fiel er im Kampf gegen die Perser u. wird deshalb als Märtyrer verehrt. Heutige westl. Forschung identifiziert Vachtang Gorgasali mit dem Ibererkönig Gurgenes (ProsLatRomEmp 2, 527 nach Toumanoff; vgl. Martin-Hisard, Roi 210), der sich an Kaiser *Justinos I um Hilfe wandte, als Kabades die christl. Iberer zur Religion Zarathustras zu bekehren suchte (Procop. b. Pers. 1, 12, 4/6. 11f; vgl. A. Vasiliev, Justin the First [Cambridge, MA 1960] 259/62). Gurgenes wurde von den Sasaniden aus I. verdrängt, floh nach Lazike u. kämpfte dort auf seiten der Byzantiner gegen die Perser (Procop. b. Pers. 1, 12; 2, 15, 6. 28, 20; Lazar v. Pharb § 79, 14; 80, 4; s. u. Sp. 85). Den Iberern erlaubten die Sasaniden zunächst nicht die Neuwahl eines einheimischen Königs (Procop. b. Pers. 2, 28, 20). Über die iber. Fürsten herrschte ein in Tbilisi (Τίφιλις, Tiflis), seit Ende des 5. Jh. Hauptstadt I.s, residierender sasanidischer Marzpan (Grenzkommandeur).

3. Von 532 (533) bis zur arab. Eroberung. Mit dem Ewigen Frieden von 532 (533) zwischen Kaiser *Justinian I u. dem neuen Großkönig Chosroes I (531/78-79) erkannte Kpel die pers. Oberhoheit über I. an; Flüchtlingen wurde die Rückkehr nach I. erlaubt, doch verblieben Mitglieder der iber. Königsfamilie in hohem röm. Militärdienst (Gurgenes' Sohn oder Bruder Peranios [ProsLatRomEmp 3B, 989], sein Sohn bzw. Neffe Pakurios [ebd. 959f] u. Phazas [ebd. 1016f]). Um 534 kam der Ibererfürst Zamanarsos mit Gefolge zu Justinian nach Kpel, um Freundschaft mit den Römern zu schließen (Theophan. Conf. chron. a. m. 6027 [1, 216 de Boor] mit unhistorischer Titulatur ὁ τῶν Ἰβήρων βασιλεύς; ähnlich Joh. Malal. chron. 18 [PG 97, 633A]: Σαμαναζός, im altslav. Malalas als Laze bezeichnet; vgl. Toumanoff, Studies 385_8; ProsLatRomEmp 3B, 1109 s. v. Samanazus). – Im Lazischen Krieg zwischen Justinian u. Chosroes (s. u. Sp. 86) diente I. als Aufmarschgebiet, Nachschubbasis u. Rückzugsgegend der pers. Invasionsstreitkräfte. 555 starb in Mzcheta ihr Oberbefehlshaber Mermeroes (ProsLatRomEmp 3B, 884) u. wurde vor der Stadt beigesetzt (Agath. hist. 2, 22, 5f mit folgendem Exkurs über pers. Bestattungsriten u. Religion). Der Fünfzigjährige Frieden vJ. 561 restaurierte den Status quo, so daß I. unbestritten unter sasanidischer Herrschaft verblieb (Men. Prot. frg. 6, 1 [68 Blockley]; vgl. PsZach. Rhet. h. e. 12, 7 [CSCO 87/Syr. 41, 144]). Die Nachfolger Vachtangs als persische Vasallenkönige v. I., die ‚Chosroiden', residierten offenbar in Udžarma (Abb. 1) in der ostiber. Gebirgsprovinz Kachetien: König Dači (ProsLatRomEmp 3A, 379), Sohn Vachtangs aus erster Ehe mit Balenducht (s. o. Sp. 36); König Bakurios II (ProsLatRomEmp 3A, 169); König Pharasmanes V (ebd. 967); König Pharasmanes VI (ebd.); König Bakurios III (ebd. 169), ein Zeitgenosse des Großkönigs Hormisdas IV (579/90). Nach dem Tod Bakurios' III, etwa 579/80, schafften die Perser die iber. Monarchie ab. I. wurde de facto iranische Provinz, konnte sich aber eine gewisse Autonomie bewahren. – Prorömische Einstellung pflegten die als Fürsten in den iber. Westprovinzen Cholarzene-Klarǰet'i u. Tsunda-J̌avakhet'i (Abb. 1; Toumanoff, Studies 442) amtierenden Nachkommen Vachtangs aus zweiter Ehe mit der Byzantinerin Helena, die ‚Guaramiden': Leon (ProsLatRomEmp 3B, 769 s. v. nr. 9) u. Mihrdat (ebd. 890). Im Zusammenhang mit der religiös motivierten persarmen. Revolte 572, die den zwanzigjährigen Perserkrieg (572/91) unter den Kaisern *Justinos II, Tiberios u. Maurikios einleitete, erhob sich auch Leons Sohn u. Nachfolger Gorgenes (Guaram) gegen die Perser u. ging zu den Byzantinern über (Theoph. Byz. frg. 3: Phot. bibl. cod. 64 [1, 78 Henry]; Joh. Eph. h. e. 3, 2, 18/24. 6, 11 [CSCO 106/Syr. 55, 57/64. 231f]; Evagr. h. e. 5, 7 [203 Bidez / Parmentier]). Bei den folgenden Waffenstillstandsverhandlungen gestand Kaiser Tiberios den Persern die Herrschaft über Persarmenien u. I. zu, lehnte jedoch die Auslieferung der Rebellen ab u. verlangte ein Auswanderungsrecht der christl. Armenier u. Iberer (Men. Prot. frg. 20, 2; 23, 1. 8; 26, 1 [182. 184. 186. 188. 198. 204 Blockley]). Im Zuge seiner Gegenoffensive bestellte Kaiser

Maurikios 588 Gorgenes mit dem Titel Kuropalates zum Herrscher über I. Als Guaram I amtierte er bis ca. 602 in Mzcheta. Beim Friedensvertrag zwischen Maurikios u. Chosroes II iJ. 591 wurde neben Armenien auch I. in ein pers. Herrschafts- u. ein röm. ‚Interessengebiet' aufgeteilt, deren Grenze bei Tbilisi verlief (Sebeos hist. 9f [59. 65 Gugerotti]; Honigmann 29; Garitte, Narratio 236f [Lit.]). Nach Maurikios' Ermordung durch Phokas iJ. 602 u. dem folgenden Ausbruch neuer röm.-pers. Feindseligkeiten revoltierte Guarams Sohn u. Nachfolger Erzherzog (‚Mt'avar der Erist'ave') Stephan I (ProsLatRomEmp 3B, 1195f s. v. nr. 55) gegen Kpel, ging zu den Sasaniden über u. erlangte so Herrschaft über ganz I. Im Zuge der zeitweilig mit lazischen, abasgischen u. iberischen Bundesgenossen (Theophan. Conf. chron. a. m. 6115 [1, 309, 14f. 310, 21/3 de B.]) geführten Perserkriege des Herakleios (622/28) ernannten die Byzantiner Bakurios' III Sohn Adarnase I (ProsLatRomEmp 3A, 13f) zum Patricius in I. Mit Hilfe von Römern u. ‚Chazaren' eroberte er das von Stephan (gefallen 627) u. perserfreundlichen Iberern verteidigte Tbilisi (Theophan. Conf. chron. a. m. 6117 [1, 316 de B.]). In der Schlacht bei Ninive gegen Rhazates (12. XII. 627) nahm Herakleios den Fürsten des pers. I., Barsamuses, gefangen (ebd. 6118 [1, 319, 19]; Marquart, Streifzüge 401 Anm.: Pitiachsch v. Gogarene; Toumanoff, Studies 263: Vahram-Aršuša V). Der Friede von 629 stellte die Grenzen von 591 wieder her. Nach dem vernichtenden Sieg der Araber über die Sasaniden 636 erkannte Adarnases Nachfolger, der Patricius Stephan II (ProsLatRomEmp 3B, 1196 s. v. nr. 56), iJ. 645 die Oberhoheit des Kalifen über I. an. Ein namenlos bleibender Nachfolger, vielleicht Adarnase II (ca. 650/84: Toumanoff, Studies 398), half dem in Westgeorgien inhaftierten päpstlichen Apokrisar Anastasius (Anast. Apocr. ep. ad Theods. Gangrens. 6 [ed. R. Devreesse: AnalBoll 73 (1955) 15]). Im J. 681/82 revoltierten Iberer u. Armenier erfolglos gegen den Kalifen. Anfang des 8. Jh. wurde I. der arab. Provinz al-Arminīya eingegliedert, im zunehmend muslimischen Tbilisi ein Statthalter des Kalifen eingesetzt. Um der arab. Repression zu entgehen, flohen Adarnases II Sohn Stephan u. dessen Söhne Mir u. Artschil (Arčil) nach Westgeorgien (Lazike-Egrisi) u. erhoben von dort aus Anspruch auf den Königsthron v. I.-Kartli (s. u. Sp. 89). Nach Stephans u. Mirs Tod kehrte Artschil 748 nach Kartli zurück u. wurde 786 in Tbilisi von Arabern hingerichtet (Passio [11. Jh.]: K'art'lis c'ḫovreba 1, 245/8 Qauḫč'išwili; Abuladze 2, 208/12; dt. Übers. Pätsch, Leben 318/22). 779/86 flüchtete sich der Ibererfürst Nerses vor den Arabern in das noch byz. Abasgia (s. u. Sp. 90). *Br.*

b. Christianisierung u. Kirchengeschichte. 1. Anfänge. ‚Die Anfänge des Christentums in Georgien sind voller Probleme u. sicher bekannt sind uns nur wenige Tatsachen' (Peradze, Probleme 153). Die georg. Hagiographie enthält nur karge Angaben zur Existenz einzelner christl. Gemeinden vor der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion. Joh. Sabanisdze (8. Jh.) erwähnt Christen georgischer Herkunft, deren Vorfahren sich bereits ‚vor 500 Jahren u. noch früher' bekehrt hätten (K. Schultze, J. Sabanisdze. Das Martyrium des hl. Abo v. Tiflis = TU 28, 4 [1905] 15; Datum nach Kekelidse 24f errechnet aus der Legende von I.s Taufe durch Gregor den Erleuchter [s. u. Sp. 43]). Demnach hätte es in I. schon seit Beginn oder Mitte des 3. Jh. Christen gegeben. – Für die frühe Existenz einer christl. Bevölkerung in I. spricht das archäologische Material. In Mzcheta wurden Grabstätten aus der 2. H. des 3. Jh. entdeckt, die als christlich angesehen werden. So wurde in der Samtavro-Nekropole in einem Ziegelsteingrab die Bestattung eines Mannes freigelegt, der flach auf dem Rücken gelegen haben muß. Sein Kopf war nach Norden gerichtet (*Himmelsrichtung), die Hände ruhten auf dem Schambein. Grabbeigaben waren nicht vorhanden. In einer Grabstätte in Mzcheta, die aus großen Keramikplatten gebaut ist, wurde der Bestattungsort einer Frau mit einem Säugling freigelegt, die in der gleichen Lage gelegen haben muß. Der einzige Gegenstand im Grab ist ein silberner Siegelring mit einer Sardonyx-Gemme, die einen zwischen zwei *Fischen abgebildeten *Anker darstellt. Diese werden als frühchristl. Symbole interpretiert. Siegelringe mit gleichen Darstellungen wurden auch in anderen Grabstätten von Samtavro u. Schinvali (Žinwali) entdeckt (Th. Surgulaje u. a., Das frühchristl. Symbol aus Mzcheta [georg.]: Sak'art'velos Mec'nierabat'a Akademiis Moambe 103, 3 [1981] 741/4; Th. Bibiluri, Ein interessanter Bestattungskomplex aus

Mzcheta [georg.]: Jeglis Megobari 62 [Tbilisi 1983] 39/43. 65. 67). In der Ruinenstätte Nastakisi unweit von Mzcheta (Abb. 1) wurden Reste eines Bauwerkes gefunden, dessen Mauerung aus Lehmziegeln auf einem Fundament aus Feldsteinen ausgeführt ist. Nach der Stratigraphie u. dem Typ der Ziegel wird es in das 3. Jh. datiert u. für eine christl. Kirche gehalten (Boḫočadze, Städte aO. [o. Sp. 33] 93f; Mepisaschwili / Zinzadze, Georgien 86). Datierung u. Deutung der Funde sind freilich nicht unbestritten. *Lo.*

2. Bekehrungsberichte. a. Griechisch-lateinische Historiographie. Der klass. Bericht über die Taufe der Iberer, regelmäßig gekoppelt mit dem von der Bekehrung der Aksumiten (**Axomis), geht auf die verlorene ‚Kirchengeschichte' des Gelasios v. Caesarea maritima (gest. vor 400) zurück u. liegt, mehr oder weniger verändert, vor bei Rufin. h. e. 10, 11 (GCS Eus. 2, 2, 973/6); Socr. h. e. 1, 20 (PG 67, 129/33); Soz. h. e. 2, 7 (GCS Soz. 59/61); Theodrt. h. e. 1, 24 (GCS Theodrt. 74/6); Gelas. Cyz. h. e. 3, 10, 1/21 (GCS Gelas. Cyz. 150/4) sowie in weiteren abgeleiteten Quellen (Theophan. Conf. chron. a. m. 5816 [1, 24 de B.]; Διήγησις περὶ τῶν Ἰβήρων ὅπως ἦλθον εἰς θεογνωσίαν: Synaxar. eccl. Cpol. 27. X. [167/70 Delehaye]; ägypt. Variante [Bekehrung unter Kaiser Honorios durch eine Theognosta]: Joh. Nikiu chron. 77, 106/10 [69 Charles]; Vit. Theognostae copt. [O. v. Lemm, Kl. kopt. Studien 9: BullPétersbourg 10, 5 (1899) 416/34; ders., Iberica: MémPétersbourg 8, 7 (1906) 1/39; W. Till, Kopt. Pergamente theol. Inhalts 1 (Wien 1934) 45/50]; eine späte antioch. Variante überliefert Nikon vom Schwarzen Berg, Taktikon 37 [V. Beneševič, Catal. cod. mss. Graec. 1 (Petropoli 1911) 597f]; zur Abhängigkeit Rufins von Gelasios s. F. Winkelmann, Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios v. Kaisareia = SbBerlin 1965, 3 [1966]). Die Erzählung schildert die Bekehrung des iber. Königspaares sowie des ganzen Iberervolkes durch eine mulier quaedam captiva, die in I. zunächst durch ihr asketisches Leben Aufsehen erregte. Erste Missionsgelegenheit gab ihr die Gewohnheit der iber. Mütter, erkrankte Kinder durch alle Häuser zu tragen, um nach Heilmitteln zu forschen. Sie setzte ein solches Kind auf eine Ziegenhaardecke, betete über ihm u. bewirkte so seine sofortige Gesundung. Auf die Kunde davon ließ sich die von einem schmerzhaften Leiden befallene Königin zur Zelle der Gefangenen bringen u. erlangte dort auf gleiche Weise Heilung. Nach anschließender Glaubensbelehrung bemühte sie sich, auch ihren Mann für die Einsicht zu gewinnen, daß sie ihre Dankesschuld allein durch Annahme des Christentums abtragen könnten. Doch sein Zögern gab der König erst auf, nachdem er auf der Jagd durch eine Finsternis am hellen Tag in Angst versetzt u. zum Nachdenken über den seiner Frau von jener Gefangenen verkündigten Glauben gebracht wurde. Die plötzliche Wiederkehr des Sonnenlichtes führte er auf sein heimliches Bekenntnisgelübde zurück u. gab später vor versammeltem Volk ebenso die Heilung seiner Frau als Grund für die Einführung des Christentums an. Auf den Rat der nun verstärkt missionarisch tätigen Gefangenen hin wurde alsbald eine Kirche erbaut (dabei wird eine der Kirchensäulen wunderbar aufgerichtet) u. eine Gesandtschaft zu Kaiser Constantinus d. Gr. geschickt, der ihrer Bitte um sacerdotes mit Freude entsprach. Diese tauften sodann das Iberervolk. – Orte wie handelne Personen, selbst die Heldin der Geschichte, bleiben in ihren ältesten Fassungen anonym. Namentlich genannt wird nur ihr Gewährsmann, der fidelissimus vir Bacurius (ὁ πιστότατος Βακκούριος). Ein angesehener Iberer dieses Namens in römischen Diensten mit gehobener Position ist im letzten Viertel des 4. Jh. gut bezeugt (ProsLatRomEmp 1, 144). Er tritt erstmals auf als tribunus sagittariorum iJ. 378 bei Amm. Marc. 31, 12, 16, war später Comes domesticorum, kämpfte als Befehlhaber der Barbarenkontingente Theodosius' gegen *Eugenius u. fiel in der Schlacht am Frigidus iJ. 394 (Zos. hist. 4, 58, 3). Libanius erwähnt ihn 392 nC. ep. 963f = 1043f Förster, korrespondierte mit ihm (Liban. ep. 980 = 1060 F. vJ. 392) u. betrachtete ihn als (gewesenen?) Heiden (Identität bezweifelt Peeters, Débuts 36). Rufin nennt ihn übertreibend rex der Iberer, während der bei Gelasios Cyz. erhaltene griech. Originaltext nur behauptet, daß B. königlichem Geschlecht entstammte (h. e. 3, 10, 21 [GCS Gelas. Cyz. 154]). Die Gleichsetzung des Jerusalemer Bakurios mit dem o. Sp. 35 erwähnten König Bakurios d. Gr., Großvater Petros' des Iberers (Peeters, Débuts 436/8 u. a.; dagegen Kekelidse 32), erledigt sich durch Zosimos' Nachricht seines

Todes bereits iJ. 394, an deren Zuverlässigkeit, trotz Rufins Schweigen, nicht zu zweifeln ist.

β. Armenische Angaben. Die älteste armen. Nachricht, Koriuns Lebensbeschreibung des hl. *Mesrop (gest. 440), geht von der Präsenz des Christentums in I. aus u. beansprucht nur armenische Mitwirkung bei der Christianisierung des Landes. Nach seiner Vita unternahm Mesrop zwei Missionsreisen nach I. (Koriun vit. Mesrop. 12. 16 [BKV² 57, 213f. 219f]). Um 413 suchte er dort den christl. König Bakurios (zu ihm s. o. Sp. 35) u. den ‚Bischof des Landes' Moses auf, gründete mit ihrer u. eines *Dolmetschers Hilfe eine Schule, in der Kinder aus den verschiedenen Gauen I.s die von ihm entwickelte Schrift u. das Christentum kennenlernten. Aus ihr gingen einheimische Bischöfe hervor, als erster Samuel, ‚Bischof des königlichen Hauses'. Bei seiner 2. Reise um 424, zZt. des Königs Ardziugh (Arjiwł) v. I. (s. o. Sp. 35), gewann er das Vertrauen des Fürsten Ašušaj v. Taschir in Gogarene (H. Hübschmann, Die altarmen. Ortsnamen: Indogerm. Forschungen 16 [1904] 275f. 354) u. übergab die dortigen Gläubigen dem Bischof Samuel (nach V. Inglisian: W. Schamoni, Ausbreiter des Glaubens im Altertum [1963] 181_{17} Hofbischof Ašušajs, nicht des Ibererkönigs; anders Winkler 418f). – Weitergehende armen. Ansprüche datieren aus späterer Zeit. Nach der um 506 entstandenen Rezension ‚V' des **Agathangelos-Buchs bekehrten sich Lazen, Iberer, Albaner u. Armenier mit ihren jeweiligen Königen gemeinsam unter Kaiser Constantin d. Gr. (Agathangel. Vg 98. 164 par. Va 86. 152 [ed. G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange (Città del Vat. 1946) 72. 99]; zur Datierung s. M. van Esbroeck: RAC Suppl. 1, 243/5). Die Taufe iberischer Könige u. die Errichtung einer kirchlichen Hierarchie in I. durch Gregor den Erleuchter sind historisch jedoch stark zu beweifeln (N. Ap'ciauri, Quellenkundliche Probleme der Verbreitung des Christentums im Kaukasus [georg.] [Tbilisi 1987]). Allerdings fand die armen. Behauptung vom 7. bis 10. Jh. selbst in kirchlichen Kreisen I.s Glauben (Katholikos Kyrion v. I.: Liber epist. armen. [Girk' T'łt'oc' (Tiflis 1901) 169]; vgl. Kekelidse 18; Tarchnišvili, Legende 48), denen offenbar die Erinnerung an die captiva (s. o. Sp. 41) nicht präsent oder, begründet im ‚sozialen Mangel ihrer Bekehrerin' (so Tarchnišvili, Legende 57f), nicht angenehm war. – In einem weiteren Schritt wurde die armen. Missionslegende verbunden mit dem im röm. Reich verbreiteten Bekehrungsbericht (dazu o. Sp. 41f). Ende des 7. Jh. übertrug der in georgischer Umgebung tätige Armenier Philon v. Tirak Sokrates' ‚Kirchengeschichte', einschließlich des Berichts über die Bekehrung I.s (s. o. Sp. 41), ins Armenische (P. Peeters, À propos de la version arménienne de l'historien Socrate: ders., Recherches d'histoire et de philologie orientale 1 = Subs. hag. 27 [Bruxelles 1951] 310/36). Darauf gestützt (Markwart, Bekehrung 114 mit Lit.), verfaßte Moses v. Chorene im 8./9. Jh. (R. W. Thomson, Art. Moses Xorenac'i: OxfDictByz 2 [1991] 1417f mit Lit.) seine ‚Geschichte Großarmeniens' (dt. Übers. M. Lauer, Geschichte Groß-Armeniens [1869]; engl. Übers. R. W. Thomson, Moses Khorenats'i, History of the Armenians [Cambridge, MA 1978]; georg. Übers. mit Komm. A. Abdalaje, Movses Xorenac'i, Somxet'is istoria [T'bilisi 1984]). Hist. Arm. 2, 86 verknüpft Moses, unter ausdrücklicher Berufung auf **Agathangelos, die Bekehrung I.s durch eine Frau (vgl. Socr. h. e. 1, 20 [PG 67, 129/33]) mit der Christianisierung seiner Heimat Armenien durch die hl. Rhipsime u. Gregor den Erleuchter. Nach Peeters, Débuts 42/52 hätte erst dieses Werk den Iberern Kenntnis u. Kult ihrer Missionarin vermittelt. Moses' Erzählung weist gegenüber dem im röm. Reich verbreiteten Bekehrungsbericht (s. oben) Veränderungen u. Erweiterungen auf: Die ‚Apostolin' I.s ist nicht eine anonyme captiva, sondern eine aus Armenien geflohene Gefährtin Rhipsimes namens Nune; der von ihr bekehrte Fürst (nicht: König) der Iberer, zuvor namenlos, heißt hier Mihran; seine Gesandtschaft wendet sich nicht nach Kpel, sondern zu Gregor dem Erleuchter nach Armenien. Moses weiß ferner, daß Nune das Bild des Armazi zerstörte u. auf einem Hügel bei Mzcheta ein Kreuz errichten ließ (vgl. u. Sp. 47. 49). Die Zusätze des Moses sind zum einen Teil unstreitig Resultat armenischer Hegemonieansprüche, beruhen zum anderen Teil aber offensichtlich auf älteren iber. Lokaltraditionen, da sie weder durch die griech. noch die armen. Überlieferung zu erklären sind (Markwart, Bekehrung 114. 119; Tarchnišvili, Legende 54f; ders., Sources 31/7). *Br.*

γ. Georgische Historiographie. Die georg. Angaben über die Bekehrung der örtlichen Bevölkerung u. die Erklärung des Christentums zur Staatsreligion in I. sind zwar zahlreich, doch weithin identisch. Zum größten Teil vervollständigen sie nur einander.

aa. Quellen. Von den georg. Quellen ist die älteste das Sammelwerk ‚Mok'c'evay K'art'lisay' (‚Bekehrung Kartlis'; ed. Abuladze 1, 81/163; dt. Übers.: Pätsch, Bekehrung). Das Werk ist aus Teilen verschiedenen Alters zusammengewachsen u. in zwei Fassungen des 10. Jh. (‚A' [Šaṭberd-Text]) bzw. 14. Jh. (‚B' [Čeliši-Text]) überliefert. Es besteht aus zwei Abschnitten: a) ‚Bekehrung Kartlis' (Mok'c'evay K'art'lisay 1) u. b) ‚Leben der hl. Nino' (ebd. 2/14). Abschnitt I (‚Kurze Königschronik') umfaßt die Geschichte Kartlis von der Zeit Alexanders d. Gr. bis zum 9. Jh. Besonders eingehend beschrieben werden die Ereignisse des 4./7. Jh. (ebd. 1, 1/28). Eine abschließende Liste bietet die Namen der Kirchenoberhäupter (Erzbischöfe, Katholikoi) u. Fürsten von den 30er Jahren des 7. Jh. bis zu Beginn des 9. Jh. (ebd. 1, 29). Der Tatenbericht der hl. Nino liegt in der ‚Bekehrung Kartlis' in einer kürzeren u. einer erweiterten Redaktion vor, die sich stark voneinander unterscheiden. Die kürzere Fassung in der ‚Kurzen Königschronik' (ebd. 1, 3/9) ist eine knappe chronologische Wiedergabe der Hauptereignisse; die erweiterte Fassung, das ‚Leben der hl. Nino' (ebd. 2/14), bildet eine Zusammenstellung von Nachrichten über die Tätigkeit Ninos. In der Regel wird in der 1. Person erzählt u. Zeitgenossenschaft behauptet. Vergleichende Untersuchungen haben ergeben, daß zwischen den beiden Redaktionen keine Abhängigkeit besteht. In der Kurzfassung ist die Schilderung der Bekehrung Georgiens zum Christentum organisch in den Gang der historischen Ereignisse eingeschlossen. Die erweiterte Fassung enthält eine detaillierte Geschichte der Bekehrung, doch ohne historischen Hintergrund. Es wird angenommen, daß der älteste Teil der Chronik bald nach Annahme des Christentums verfaßt, später aber ergänzt u. redigiert wurde (M. Č'xartišvili, Quellenkundliche Erforschung der georg. Hagiographie ‚Das Leben der hl. Nino' [georg.] [Tbilisi 1987]; vgl. Tarchnišvili / Aßfalg 406/10; Toumanoff, Literature 149/53). – Leonti Mroveli, Bischof v. Ruisi (11. Jh.), zugeschrieben wird das Werk ‚Ninos mier K'art'lis mok'c'eva' (‚Bekehrung Kartlis durch die Missionarin Nino'; vgl. Tarchnišvili / Aßfalg 92/4). Es bildet einen Teil der Sammlung ‚K'art'lis c'ẖovreba' (‚Leben Kartlis', ‚Iberiae historia'), die das im 11. Jh. zusammengestellte offizielle Geschichtscorpus Georgiens darstellt (ed. S. Qauẖč'išwili 1/2 [Tbilisi 1955/59]; dt. Übers. Pätsch, Leben; vgl. Toumanoff, Literature 161/9; I. Kutschuchidse, Art. K'art'lis C'ẖovreba: Kindlers Literatur Lex. im DTV 12, 5173). Das Werk enthält zT. von den anderen Quellen abweichende Angaben über die Christianisierung I.s (K'art'lis c'ẖovreba 72/138 [Pätsch, Leben 131/200]). – Im 11. Jh. verfaßte der georg. Philosoph, Schriftsteller u. Übersetzer Ephrem Mcire (‚der Kleine') auf dem Schwarzen Berg bei Antiochien einen ‚Bericht über die Ursachen der Bekehrung der Georgier u. in welchen Büchern davon die Rede ist', der eine kritische Analyse der in georgischen u. griechischen Quellen vorhandenen Angaben enthält u. die Autokephalie der georg. Kirche gegen antiochenische Ansprüche verteidigt (Th. Bregadze [Hrsg.], Ephrem Mcire. Uçqebaj mizezsa kharthweltha mokhcewisasa, thu romeltha çigntha šina moiksenebis [‚Ephrem der Kleine. Von den Ursachen der Bekehrung Georgiens u. den Büchern, die davon berichten'] [Tbilisi 1959]).

bb. Die Nino-Erzählung. Die eingehendste Schilderung der Bekehrung Georgiens bildet das ‚Leben der hl. Nino' in der ‚Bekehrung Kartlis' (Mok'c'evay K'art'lisay 2/15 [1, 98/163 Abuladze; Übers. Pätsch, Bekehrung 302/37 (dt.); Wardrop 7/58 (engl.)]). Es liegt in zwei voneinander unabhängigen Redaktionen vor (s. o. Sp. 45), von denen die vollständigere Aufzeichnungen u. Erinnerungen von Zeitgenossen Ninos wiedergeben will: 1) Eine Ich-Erzählung Ninos, angeblich an ihrem Sterbebett aufgezeichnet von Salome v. Udžarma, über Ninos Herkunft, ihren Weg nach Georgien u. die Zerstörung des Götzenbildes Armaz (cap. 3/6). – 2) Bericht der Nino-Schülerin Sidonia, Tochter des Abiatar, nach gelesenen Büchern u. Erzählungen des Vaters über die Translation des Hl. Rocks Christi nach Mzcheta durch Elioz, Jude aus Mzcheta zZt. Jesu, sowie über die Bekehrung des Georgierkönigs Mirian, den Bau der ersten Kirchen u. die Errichtung der wundertätigen Säule (cap. 7/11). – 3) Bericht des Abiatar, ‚der zuvor Priester im

Judenviertel v. Mzcheta war', über seine u. seiner Tochter Bekehrung durch Nino sowie über jüdische Reaktionen (cap. 12). – 4) Berichte über das Aufstellen von einem bzw. drei Kreuzen in Mzcheta u. im Königreiche Kartli (cap. 13f). – 5) Brief König Mireans, aufgeschrieben vom Erzbischof Jakob, mit Zusammenfassung der Hauptereignisse sowie testamentarische Anweisungen des Königs (cap. 15). – Es wird angenommen, daß der Verfasser der längeren Redaktion tatsächlich ein Schicksalsgefährte Ninos gewesen ist (Č'xartišvili aO. 69f). Andere sehen darin eine Sammlung von Produkten christlicher Hagiographie u. Geschichtsschreibung mit Bestandteilen unterschiedlicher Herkunft u. verschiedenen Alters (Erzählung von der Aufrichtung des Kreuzes in Mzcheta, von der Übertragung des Christus-Chitons u. a.), wobei die vorliegende Redaktion auch zeitgenössische kirchliche u. politische Interessen verfolge (Pätsch, Historizität 567/9; dies., Leben 26/9 u. a.). – Der Erzählung nach war Nino, geboren in ‚Kolastra' (= Kulistra, südlich von Muzaka an der Straße nach Tyana?: Markwart, Bekehrung 120_3), Tochter des christl. Feldherrn Zabilon aus Kappadokien u. seiner Frau Susanna, Schwester des Patriarchen ‚Jobenal' v. Jerus. Als Nino zwölf Jahre alt war, verkauften ihre Eltern ihren Besitz, gingen nach Jerusalem u. trennten sich. Der Vater wurde Mönch, die Mutter Dienerin der Armen. Nino diente zwei Jahre bei einer alten Armenierin aus Dvin, die sie nach u. nach über Leiden u. Auferstehung Christi unterrichtete, über sein Gewand u. die Kreuze, die Leinentücher u. das Leichengewand. Danach begegnete Nino Rhipsime, einer Frau aus königlichem Geschlecht, die sich in Jerusalem taufen lassen wollte. Im Jahr nach dem Konzil v. Nikaia flieht Nino mit Rhipsime u. fünfzig anderen Frauen nach Armenien. Dort erlitten alle unter König Trdat das Martyrium; nur Nino blieb am Leben. Sie begab sich nach Georgien, weil sie erfahren hatte, daß nach der Kreuzigung Christi ‚das Gewand des Herrn Jesu durch das Los an die Nördlichen, an die (Einwohner) Mzchetas' (4) gefallen war. Ninos Weg zur Hauptstadt I.s führte über Džawaẖethi (Abb. 1). Sie machte am Parawani-See halt, wo ihr Hirten den Weg nach Mzcheta wiesen. In der Nacht vor der Weiterreise erschien ihr im Traum ein Mann u. übergab ihr einen von Jesus gesiegelten Brief für den König der Heiden in Mzcheta. Der Brief enthielt zehn ntl. Sprüche (darunter Mt. 26, 13; Gal. 3, 28; Joh. 11, 5 u. 20, 17; *Frau). Nach seiner Lektüre war sie fest davon überzeugt, daß ‚die Erscheinung vom Himmel war', machte sich auf den ‚beschwerlichen u. gefahrvollen Weg' u. erreichte die Stadt Urbnisi (s. o. Sp. 25). Hier sah sie ‚ein fremdes Volk, das fremden Göttern diente u. Feuer, Steine u. Bäume anbetete', ging, der Sprache wegen, in das Viertel der Juden u. blieb dort einen Monat. Danach begab sie sich mit unzähligem Volk zu einem Fest nach Mzcheta. Hier sah sie, wie das Volk seine Götzen Armaz, Gazi u. Gaim anbetete, u. weinte ‚wegen der Irrtümer dieses Landes des Nordens'. ‚Ich sah, wie die mächtigen Könige u. Fürsten gleich den Toten in der Hölle lebend von dem Teufel verschlungen wurden u. Steine u. Holz für den Schöpfer hielten. Sie beteten Kupfer, Eisen u. reliefartig geprägte Bronze als Gott an. Diesen schreiben sie die Schöpfung der Erde u. des Himmels zu'. Nino rief ihren Christengott an. Dieser sandte ein fürchterliches Unwetter; der *Hagel stürzte u. zerstörte die Götzenbilder. Danach zeichnete sie in einen Akazienbaum das Zeichen des Kreuzes Christi ein u. wohnte neun Monate beim Wächter des königlichen Gartens u. seiner Frau (wo später die Kathedrale Sveti-Zchoveli [‚Lebendige Säule'] errichtet wurde). Dank Ninos Gebeten bekam die kinderlose Frau viele Söhne u. Töchter. Später band Nino abgeschnittene Zweige einer Weinrebe mit eigenem Haar zu einem Kreuz zusammen u. stellte es unter dem Brombeergesträuch auf, unter dem sie auch selbst wohnte. Sechs Jahre verbrachte Nino an diesem Ort. Anfänglich predigte sie dem Volke den christl. Glauben heimlich, später auch öffentlich. Sie fragte alle nach dem Orte aus, wo Christi Chiton begraben sei, den ein Jude aus Mzcheta namens Elios dorthin gebracht hatte. Sie tat Wunder, heilte Kranke, auch die schon lange schwererkrankte Königin Nana sowie deren Onkel, den Obermagus. Seit diesem Ereignis ‚wurden dieser Edelmann u. seine Angehörigen Ninos Schüler u. verherrlichten Gott den Vater, den Sohn u. den Heiligen Geist'. Doch der König v. Kartli blieb seinem alten Glauben treu. An einem Samstag im Sommer, dem 20. Juli, begab sich der König in die Gegend von Muchnari

(westlich von Mzcheta) auf die Jagd. Gegen Mittag ‚verdeckten plötzlich Wolken die Sonne u. es wurde dunkel', das Gefolge zerstreute sich u. der allein zurückgebliebene u. in Furcht geratene König bat seine Götter vergebens um Hilfe. Da rief der König aus: ‚Du, der Du Ninos Gott bist, erleuchte mir die Finsternis u. zeige mir mein Heim! Ich werde mich zu Deinem Glauben bekennen, ein Holzkreuz errichten u. es anbeten. Ich erbaue ein Kloster, damit Du dich dort aufhalten kannst, ich aber werde dort meine Gebete verrichten. Ich unterwerfe mich dem Glauben Ninos, der der Glauben der Römer ist'. Sofort verschwand die Finsternis, u. der König pries Ninos Gott. Gleich am nächsten Tag sandte der König Boten nach ‚Griechenland'. Nino aber bekehrte das Volk zum wahren Glauben. Der Grundstein der ersten Kirche wurde in dem königlichen Garten gelegt, wo ‚der Brombeerstrauch von Nino wuchs'. Beim Bau geschah das Wunder der Säulenaufrichtung (vgl. o. Sp. 42). Um Mitternacht zerfielen die Götzenbilder von Armazi u. Sedeni. Vor der betenden Nino jedoch erschien ein von Licht, von einem Feuerumhang umhüllter Jüngling, der die Stütze mit in den Himmel genommen hatte. Am nächsten Morgen war aber die Säule schon mit ihrer Basis vereinigt ‚denn diese Basis war eben die Grundlage, von der man die lebenspendende Säule abgetrennt hatte … u. so hatte sie wieder Wurzel gefaßt, ohne daß eine menschliche Hand dabei eingegriffen hatte …' Und nun tut die Säule Wunder – sie heilte Blinde u. an verschiedenen Krankheiten Leidende … Aus Griechenland gesandt, kamen der oberste Priester, Priester u. Diakone u. begannen, den König, die Fürsten u. das Volk zu taufen. Danach wurden auf Gottes Befehl drei Kreuze errichtet: das eine vor dem Tempel mit der lebenspendenden Säule, auf jenem Hügel, auf dem im 6. Jh. das Kreuz-Kloster gebaut wurde; das zweite auf dem Berg Tchoti, wo König Mirian sich zum ersten Male zum Christentum bekannte u. sich von seinen ehemaligen Göttern lossagte, das dritte in der Stadt Udžarma. Danach begab sich Nino in das Bergland I.s, nach Zobeni u. Erzo-Tianeti, um dort das Christentum zu verbreiten. Von dort aus ging sie nach Kachetien, an dessen äußerstem Ende sie erkrankte u. starb. Vor ihrem Tode erzählte Nino allen, die gekommen waren, um sich von ihr zu verabschieden, von ihrem Leben. Es waren ‚alle Könige u. Fürsten des Landes samt ihren Gemahlinnen u. eine Menge von Edelleuten'. In dem Brief, den König Mirian angeblich in seiner Sterbestunde verfaßte, steht: ‚Wir bestatteten den heiligen Körper der ewig Erhabenen in Bodi, dem Dorf in Kachetien u. mit dem gesamten Königreich zusammen weinten wir dreißig Tage über unser Waisentum. Über ihrem Grabe ließ ich eine Kirche errichten'. Die Vita endet mit einer topographischen Angabe (Mok'c'evay K'art'lisay 106/63 [Pätsch, Bekehrung 304/37]; vgl. K'art'lis c'ẖovreba 72/138 [Pätsch, Leben 131/86]). – Das als Ninos Begräbnisort genannte Bodi (Bodinji, Budi [Abb. 1]) wird traditionell mit dem heutigen ostgeorg. Ort Bodbe gleichgesetzt. Als andere Identifikation werden vorgeschlagen die Siedlung Bodbisẖewi (J. Lomašwili, Cerilebi [Tbilisi 1975] 150/76 [Abb. 1]) oder die Siedlung Ninozminda (S. Kiknaje / T. Mirsašvili: Literaturuli Sak'art'velo 27 [Tbilisi 1988] 5f [Abb. 1]). – Die georg. Nino-Sage enthält neben typischen Elementen der Missionslegenden (fremdländische Herkunft der Glaubensbotin, Bekehrung zum Christentum mit Hilfe von Wundern, Krankenheilung, Zerstörung der Götzenbilder u. Errichtung von Kirchen) ohne Zweifel auch historisch wertvolle Angaben u. verarbeitet ältere Quellen.

δ. Umstrittene Daten. Die altgeorg. Quellen (Mok'c'evay K'art'lisay, K'art'lis c'ẖovreba) nennen den Ibererkönig, der das Christentum annahm u. es zur Staatsreligion erklärte, Mirian. Damit stimmt Moses v. Chorene überein (hist. Arm. 2, 86). In der syrisch erhaltenen Vita Petros' des Iberers hingegen wird als erster christl. König Petros' Großvater Bakurios genannt (5. 15 Raabe). Doch möchte man den Angaben der georg. u. armen. Quellen den Vorzug geben (Kekelidse 29/34; Lomouri 69ff [Lit.]; Džanašia, Ostgeorgien aO. [o. Sp. 34] 49/52). Mirian wird gewöhnlich mit dem zZt. Kaiser Constantius II regierenden Meribanes von Amm. Marc. 21, 6, 8 (s. o. Sp. 34) gleichgesetzt (Kekelidse 35; Markwart, Bekehrung 119; Tarchnišvili, Histoire 33; Toumanoff, Early kings 21. 27). – Über das Datum der Erstbekehrung I.s zum Christentum gibt es keine einheitliche Meinung (Übersicht: Kekelidse 35). Es wird die Zeit zwischen 325 u. 330 genannt (Lomouri 82f). Wahrscheinlich ist die Zeit um 337 (Džawaẖišwili 1, 225/8;

Toumanoff, Studies 374/6) oder um 355/56 anzunehmen (Markwart, Bekehrung 120). Das bedeutet, daß die Bekehrung I.s historisch nicht, wie in der griech.-lat. Kirchengeschichtsschreibung behauptet (s. o. Sp. 42), zZt. Constantins d. Gr., stattgefunden hat, sondern unter Constantius II (Markwart, Bekehrung 112. 120; Kekelidse 34/45 [die ägypt. Datierung (s. o. Sp. 41) erst unter Kaiser Honorius (393/423) ist weniger wahrscheinlich]). Nichts spricht dagegen, daß der Anstoß zur Annahme des Christentums in I. tatsächlich von einer als Gefangene dorthin verbrachten Frau ausgegangen ist. Ihre Wirkungsstätte nach Armenien (Akinian), Mingrelien (Marr) oder Meschetien (Peradse) zu verlegen, besteht kein Anlaß. Demgegenüber ist von untergeordneter Bedeutung, wie u. wann sie zu ihrem Namen Nino kam (abgeleitet von lat. nonna, ‚gottgeweihte Frau', von einem griech. Eigennamen, von Moses' Erfindung ‚Nune'?). Das Wirken der captiva schließt anderseits konkurrierende Missionsanstrengungen in I., besonders in den Grenzgebieten zu Armenien (Tarchnišvili, Legende 74), nicht aus.

3. Kirchengeschichte. a. Allgemeines. Die Annahme des Christentums durch den König v. I. war für die politische, sozio-ökonomische u. kulturelle Entwicklung des Landes von weittragender Bedeutung. Es wurde zur Ideologie der königlichen Macht sowie der sich herausbildenden neuen Feudalklasse, der Aznauri, d. h. des Adels. Damit wurden günstige Bedingungen für die Zentralisierung der Staatsmacht geschaffen. Der königliche Bodenbesitz vergrößerte sich durch die Säkularisation des paganen Tempelgutes. Der König annektierte es oder vergab es an die Aznauri sowie die neugestaltete Kirche. Die altgeorg. Quellen enthalten bemerkenswerte Angaben über die aktive Rolle der königlichen Macht u. der herrschenden Klasse der Aznauri bei der Verbreitung des Christentums in I. Nach Mok'c'evay K'art'lisay bauten Aznauri die hl. Kirche in Mzcheta (in der 2. H. des 4. Jh.) u. die St. Stephanskirche an der Aragua (unter König Artschil, Anfang 5. Jh.; Mok'c'evay K'art'lisay 1, 12. 16 [92 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 298]). *Lo.*

β. Einrichtung von Hierarchie u. Autokephalie. Nach Gelasios v. Cyz. wurde der erste Bischof der Iberer auf Befehl Kaiser Constantins durch Bischof Alexander (314/37) in Kpel ordiniert (h. e. 3, 10, 20 [GCS Gelas. Cyz. 154]). Datierung der Weihe u. Namen des Ordinators sind kaum historisch (s. o. Sp. 51). An der Herkunft der frühen Vorsteher der Kirche I.s aus dem röm. Herrschaftsbereich ist jedoch nicht zu zweifeln. Ein Verzeichnis der Oberbischöfe I.s, darunter acht ‚Störer der Ordnung', enthält die ‚Bekehrung Kartlis' (Mok'c'evay K'art'lisay 1, 10/29 [Pätsch, Bekehrung 297/301]; vgl. Tarchnišvili, Entstehung 180f; Toumanoff, Caucasia 176_{295}). Danach hieß der erste Bischof v. Mzcheta Johannes. Ihm folgte sein Begleiter Jakobos. Dritter Bischof wurde Job, Diakon des armen. Oberbischofs Nerses d. Gr. (ca. 362/73), der ihn vermutlich auch ordinierte (Tarchnišvili, Entstehung 179). Bis König Pharasmanes (542/57) waren die iber. Oberbischöfe Syrer oder Griechen. Erst dieser erhob mit Saba einen Iberer auf den künftig regelmäßig mit Einheimischen besetzten Stuhl des Katholikos v. I. (ebd. 186). – Die Bestellung einheimischer Diözesan- bzw. Hofbischöfe datiert Koriun in das 2. Jahrzehnt des 5. Jh. (s. o. Sp. 43). Nach Džuanšer soll König Vachtang Gorgasali zunächst 12 Bistümer eingerichtet haben: Aḫiza, Artaani, Čunda, Manglisi, Bolnisi, Rustawi, Ninoçminda, Çeremi, Čelethi, Ḫornabudži, Aragani, später außerdem Nikozi (Vita Vachtang Gorgasalis: K'art'lis c'ḫovreba 197f Qauḫč'išwili [Pätsch, Leben 266/8]; vgl. Markwart, Bekehrung 141f). Die Teilnehmerliste des Konzils v. Dvin (Δούβιος) iJ. 505/06 führt, neben 20 armenischen, 24 iber. Bischöfe auf, darunter Gabriel v. Mzcheta (ca. 502/10) u. den auch inschriftlich bezeugten (s. u. Sp. 65) David v. Bolnisi (Abraham. Catholic. ep. 3 ad Kyrion.: Liber epist. armen. [Girk' T'łt'oc' (Tiflis 1901) 182f]; vgl. Markwart, Bekehrung 158/64 mit Identifizierungversuch der Sitze). Etwa 100 J. später, unter Katholikos Kyrion I, sollen es 35 Bischöfe gewesen sein (Kyrion ep. ad Abraham.: Liber epist. aO. 179; Übers. Markwart, Bekehrung 157]; vgl. Džawaḫišwili 1, 339; S. Kakabadze, Fragen der Genesis des georg. Staates [georg.] [Tbilisi 1924] 50/3; M. Lorthkhiphanidze, Karthli V saukunis meore naḫewarši [‚Kartli in der 2. H. des 5. Jh. vC.'] [ebd. 1979] 73f; D. Musḫelišwili, Sakhkarthwelos istoriuli geographiis dzirithadi sakithḫebi [‚Grundfragen der historischen Geographie Georgiens'] [ebd. 1977] 222f). Es ist möglich, daß noch vor der

Autokephalie der Kirche I.s die Ordination ihrer Bischöfe in Einzelfällen im Lande selbst erfolgte, manchmal auch durch Bischöfe benachbarter Länder, der Kirche Armeniens u. Persiens. Aufgrund der politischen Umstände soll es in I. im ausgehenden 4. u. beginnenden 5. Jh. auch einen von diesen Kirchen ernannten Teil der Priesterschaft gegeben haben (A. Abdaladze, Das ‚Leben Kartlis' u. georgisch-armenische Beziehungen [georg.] [Tbilisi 1973] 432/40). – Gemäß Conc. Nicaen. I vJ. 325 cn. 6 u. Conc. Cpol. I vJ. 381 cn. 2 konnte die Kirche v. Antiochien die Oberleitung des ganzen Orients beanspruchen. Eine Unterordnung der iber. Kirche unter Antiochien bis gegen Ende des 5. Jh. behauptet sein Patriarch Johannes I (gest. 649; Joh. I Ant. ep. ad Maruth. Tagrit.: Joh. Mich. Syr. chron. 11, 9 [2, 434 Chabot]). Nach georg. Tradition erlangte die Kirche I.s ihre Autokephalie im Rahmen der Neuorganisation unter König Vachtang (s. o. Sp. 36). Er sandte seinen Kandidaten für den höchsten Amtsstuhl der iber. Kirche, Petros aus Nazianz (ca. 467/74), zum Patriarchen v. Kpel. Den Angaben des georg. Historikers Džuanšer zufolge habe dieser ihn an den Patriarchen v. Antiochien verwiesen, der zwölf iber. Bischöfe weihte u. Petros zum Katholikos v. I. bestellte (Vita Vachtang Gorgasalis: K'art'lis c'ḫovreba 197f Qauḫč'išwili [Pätsch, Leben 266f]). Die Einrichtung des Katholikats muß als Anerkennung der Autokephalie der georg. Kirche betrachtet werden. Es wird sich dabei um die Periode zwischen 466 u. 476 (M. Lorthkhiphanidze, Karthli aO. 75f) oder zwischen 472 u. 484 (Džawaḫišwili 1, 345/8; Tarchnišvili, Entstehung 185) handeln. Jedenfalls führt auf der Synode v. Dvin vJ. 505/06 das kirchliche Oberhaupt I.s, Gabriel, den Titel Katholikos; die hl. Schuschanik empfing vor ihrem Tod (um 482) den Besuch des ‚Hauptes der Bischöfe' Samuel (Jacob Tsurt. pass. Susanic. 17 [Peeters, Sousanik 38]). Die Ordination des iber. Katholikos scheint der antiochenische Stuhl beansprucht, wenngleich nicht durchgängig vollzogen zu haben. Nach antiochenischer Tradition hat erst Patriarch Theophylakt v. Ant. (ca. 744/51) bestimmt, daß die Weihe des Katholikos in Zukunft den iber. Bischöfen überlassen sei, dafür aber jährliche Abgaben u. die Nennung der antiochen. Patriarchen in der Liturgie verlangt (Ephrem Mcire [CSCO 372/Subs. 48, 60/2]; Nikon vom Schwarzen Berg, Taktikon 37 [Beneševič aO. (o. Sp. 41) 598f]; zu den georg.-antiochen. Beziehungen s. Djobadze, Materials 59/85 mit Belegen u. Lit.). Im 9. Jh. wurde der Katholikos Arsen d. Gr. (855/82) vom iber. Volk u. Klerus gewählt u. ohne auswärtige Intervention ordiniert (Vit. Gregor. Chandzthae 42 [P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes: AnalBoll 36/37 (1917/19 [1922/23]) 266/71]). Zu dieser Zeit erlangten die Iberer auch das Recht der Myronweihe (ebd. 43 [271; vgl. ebd. 271_1]; Tarchnišvili, Entstehung 187f). Sitz des ‚Katholikos v. I.' u. kirchliches Zentrum des Landes blieb. auch nach Tblisis Aufstieg zur Landeshauptstadt (s. o. Sp. 37), Mzcheta.

γ. Beziehungen zu den Nachbarkirchen. Geographische Nachbarschaft, politische Umstände u. religiöse Bindungen bestimmen die Beziehungen des Christentum I.s zu den Kirchen im röm. Reich, in Armenien u. Persien, ohne daß sie stets als kirchenrechtliche Unterordnung gedeutet werden dürften. So erklärt sich die Pflege Jerusalemer Liturgie in I. bis zum 10. Jh. durch die Anziehungskraft der Heiligen Stadt, besagt aber keine Abhängigkeit I.s vom Jerusalemer Patriarchat. – Schon Theodoret berichtet von iberischen Pilgern zu Symeon Stylites d. Ä. (hist. rel. 26, 11. 13 [SC 257, 182. 190]). Im 5. Jh. wurden in Syrien u. Palästina georgische Klöster errichtet (Djobadze, Materials 70 mit Anm. 45). Petrus der Iberer gründete ein Ibererkloster in Jerusalem am sog. Davidsturm bei der Sionskirche (Vit. Petr. Iber. 46 Raabe), das offenbar unter Kaiser Justinian restauriert wurde (Procop. aed. 5, 9; K. Bieberstein / H. Bloedhorn, Jerusalem 2 [1994] 170f [Lit.]). Dem Kloster verbunden war der in Jerusalem beigesetzte ‚Bischof der Iberer' Σα[μουήλ] (Grabinschrift SupplEpigrGraec 8, 205, 5. Jh.). Im Theodoros-Kloster von Bethlehem wurden frühe Mosaiken mit georg. Inschriften entdeckt (V. Corbo, Gli scavi di Kh. Siyar El-Ghanam [Campo dei pastori] e i monasteri dei dintorni [Gerusalemme 1955] 112/39; zu den Inschriften u. Sp. 66). Eine anscheinend georg. Kirche wurde auch in Ägypten aufgefunden (U. Monneret de Villard, Una chiesa di tipo georgiano nella necropoli tebana: Coptic studies, Festschr. W. E. Crum [Boston 1950] 495/500; M. Tarchnišvili, Un vestige de l'art géorgien en Égyp-

te: Bedi Kartlisa 32/33 [1959] 24/6). Bald erscheinen georg. Klöster auch im Sinaigebirge (Anast. Sin. relat. 8 [ed. F. Nau: OrChrist 2 (1902) 65]), danach auf dem Mons Admirabilis u. dem Schwarzen Berg bei Antiochien (Djobadze, Materials), auf dem bithynischen Olymp u. endlich auf dem Athos (V. K. Salia, Les moines et les monastères géorgiens à l'étranger: Bedi Kartlisa 34/35 [1960] 30/59; nicht aus I. [ebd. 30], sondern aus Ibora im Helenopontos stammt *Evagrius Ponticus; ebendort, u. nicht in I., wirkte auch dessen Zeitgenosse Pansophios [P. Maraval: VigChr 42 (1988) 24/7 gegen M. M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Naz. = Theophaneia 13 (1960) 141]). Viele heilungsuchende Iberer, darunter Aussätzige, suchten in der 2. H. des 6. Jh. Symeon Stylites d. J. auf; manche blieben als Schüler bei ihm (Vit. Symeon. jun. Styl. 103. 130f. 136. 253 [Subs. hag. 32, 1, 80f. 122/4. 128. 220 van den Ven]). Der Iberer Antonios vermittelte Symeon eine Kreuzreliquie aus Jerusalem, trat in sein Kloster ein u. wurde später Bischof v. Seleukia Pieria (Vit. Marth. matr. Symeon. 53/70 [ebd. 32, 2, 297/312]). Eulogien des hl. Symeon begründeten in I. eine Wallfahrt, deren reiches Zentrum den Neid des Ortsbischofs weckte u. räuberische Perser anlockte (Vit. Symeon. jun. Styl. 130f [aO. 122/4]). – Einen Wendepunkt in der Geschichte der iber. Kirche bilden die von König Vachtang Gorgasali (s. o. Sp. 36) nach seinem Konflikt mit dem aus ‚Griechenland' gekommenen Erzbischof Michael eingeführten Reformen. Die Ursachen dieses Konfliktes sind nicht ganz deutlich (vgl. Tarchnišvili, Entstehung 182/4). Ein wichtiges Moment muß das Bemühen um die Verstärkung des königlichen Einflusses auf die Kirche sowie die politische Orientierung auf Kpel gewesen sein. Das letztere setzte die Anerkennung der dort herrschenden Theologie voraus, die unter den Kaisern Zenon (‚Henotikon'), Basiliskos (‚Enkyklikon'), Anastasius (‚Typos': Liber epist. armen. [Girk' T'lt'oc' (Tiflis 1901) 277f]) u. Justinos (‚Libellus' Papst Hormisdas') freilich durchaus Schwankungen unterlag. In dieser Periode muß es auch in I. zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen verschiedenen theologischen Richtungen gekommen sein. Einige, von Erzbischof Michael angeführt, waren strenge Chalkedonenser. Andere bevorzugten das Henotikon Kaiser Zenons oder verkündigten eine stärker monophysitische Lehre. Zu ihnen gehörte offenbar auch König Vachtang Gorgasali, der seinen Hauptgegner Michael überwandt u. in das (Akoimeten-) ‚Kloster der Bekehrten' in Kpel verbannte, einen Zufluchtsort radikaler Chalkedonanhänger. Der Streit um Annahme u. Ablehnung des Chalcedonense setzte sich in I. auch das 6. Jh. hindurch fort (Džawaḫišwili 1, 348/51; S. Džanašia aO. [o. Sp. 34] 1, 108/19). Das vom armen. Katholikos Babgen geleitete pankaukasische Konzil armenischer, iberischer u. albanischer Bischöfe in Dvin erklärte 505/06 seine Übereinstimmung mit dem Glauben der Reichskirche, d. h. wohl mit Zenons Henotikon (E. Ter-Minassiantz, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen bis zum Ende des 13. Jh. = TU 26, 4 [1904] 30/9. 152/7 [Synodalbrief]; Toumanoff, Caucasia 139 mit Anm. 107). Kaiser Justinos' Anerkennung des Chalkedonense führte zu einer gegenläufigen Bewegung innerhalb der armen. Kirche, die unter Katholikos Nerses II (ca. 548/57) auf dem, stark von julianistischen Syrern beeinflußten, Konzil v. Dvin 552/53 die Communio mit Kpel, Jerusalem u. den Anhängern jeder Zwei-Naturen-Lehre ablehnte (Narr. reb. Arm. § 74 [CSCO 132/Subs. 4, 36]). Der Versuch der Gegner der byz.-arm. Kirchenunion vJ. 572, die Unterstützung ihrer Nachbarkirchen zu gewinnen, wurde von den Iberern weithin abgewiesen u. fand nur in der Gogarene ein positives Echo (ebd. § 85/9 [38]; Garitte, Narratio 175/225). Doch mit Konsolidierung der Sasanidenherrschaft scheint es vorübergehend auch in I. zu einer Lockerung der Bindung an das Glaubensbekenntnis der Reichskirche gekommen zu sein. Offenbar nicht unabhängig vom Eingreifen Kaiser Maurikios' im Kaukasus (s. o. Sp. 39), der für das byz. Armenien ein chalkedonfreundliches (Gegen-) Patriarchat errichtete (Garitte, Narratio 246/52), konnte in I. unter Katholikos Kyrion I v. Mzcheta die chalkedonische Orthodoxie, der ‚Glaube v. Jerusalem', endgültig Fuß fassen. Auf dem Konzil v. Dvin 610 belegte der betont antichalkedonische Katholikos Abraham I v. Persarmenien (607/10-11) die Kirche I.s mit dem Anathem. Jede Gottesdienst- u. Lebensgemeinschaft mit den Iberern sollte aufgegeben werden, nur Handel mit ihnen, wie mit Juden, gestattet bleiben (Džawaḫiš-

wili 1, 379/81; Garitte, Narratio 216f; Z. Alekhsidze [Hrsg.], A. Saphareli. Ganqophisathwis kharthweltha da somehtha [,A. Saphareli. Die Trennung der Georgier u. Armenier'] [Tbilisi 1980]; G. Kojababian, The relation between the Armenian and Georgian churches according to Armenian sources [300-610], Diss. Oxford [1977], nicht eingesehen; B. L. Zekiyan, La rupture entre les églises géorgienne et arménienne au début du 7e s.: RevÉtArm NS 16 [1982] 155/74). – Große Bedeutung im religiös-kulturellen Leben I.s kommt der Tätigkeit der sog. zwölf bzw. dreizehn ,syr. Väter' zu, offenbar erst sekundär zu einer Gruppe vereinte Mönche u. Missionare, deren Wirken nicht ohne weiteres zu datieren u. konfessionell zu charakterisieren ist. Ihnen wird die Gründung neuer religiöser Zentren (16 Klöster) im 6. Jh. (Peradse, Anfänge 75: Mitte 5. Jh.) zugeschrieben. Die bekanntesten sind Johannes v. Zedazeni u. David v. Garedža (Johannes-Vita [10. Jh.]: ed. Abuladze 1, 191/229; Übers.: Pätsch, Überlieferung [1981] 164/75 [dt.]; Martin-Hisard, Pères [1986] 92/110 [frz.] mit Einleitung ebd. [1985] 149/58; David-Vita [9./10. Jh.]: ed. Abuladze 1, 229/40; Übers.: Pätsch, Überlieferung [1982] 305/15 [dt.]; Lang, Lives 83/93 [engl.]; Martin-Hisard, Pères [1986] 81/91 [frz.] mit Einleitung ebd. [1985] 147/9). In dem von David gegründeten Kloster Garedža (Abb. 1) sind bedeutende Wandmalereien erhalten. – Džawahišwili 1, 351/7; K. Kekelidze, Sakithhi siriel mogwaçetha kharthlši moswlis šesaheb (,Zur Frage der Ankunft der syr. Väter in Georgien'): Tphilisis uniwersitetis moambe 6 (1925) 82/107; Peradze, Anfänge; J. Aßfalg, Art. Dreizehn syr. Väter: ders. / Krüger 104f; Pätsch, Überlieferung; G. N. Čubinašvili, Peččernye monastyri David-Garedži (,Höhlenklöster von Dawid-Garedshi') (Tbilisi 1948); Alpago-Novello u. a. 170/9 (Lit.). *Br.*

δ. Religiöse Auseinandersetzungen. aa. Mit einheimischen Heiden. Nicht alle gesellschaftlichen Gruppen I.s unterstützten die Annahme des Christentums. Man muß aktiven Widerstand seitens des paganen Priestertums voraussetzen, das vor kurzem noch großen politischen Einfluß gehabt hatte u. im Besitz riesiger Ländereien gewesen war. Auch die Bewohner des Gebirges, die in freien Gemeinden lebten, verhielten sich gegenüber der neuen Religion ablehnend. Mok'c'evay K'art'lisay zufolge nahm Nino, als sie Bergbewohner zu taufen auszog, neben einem Bischof einen Herzog mit. Dieser ,half ein wenig mit dem Schwert nach' u. konnte erst dann ihre Götzenbilder zerstören (Mok'c'evay K'art'lisay 1, 7 [88f Abuladze; Pätsch, Bekehrung 296]). Ein anderes Beispiel bietet die Leonti Mroveli zugeschriebene ,Bekehrung Kartlis durch Nino': ,Als die Mehrzahl anderer Bergleute sich nicht bekehren wollte, legte der König ihnen einen größeren Tribut auf, weil sie sich nicht taufen ließen' (K'art'lis c'hovreba 125f Qauhč'išwili [Pätsch, Leben 182]). Als erfolgreicher Missionar im Mthiuleti, der Bergregion an den Aragvi-Quellen, gilt Bischof Abibos v. Nekresi (Džuanšer, Vita Vachtang Gorgasalis: K'art'lis c'hovreba 229 Qauhč'išwili [Pätsch, Leben 300]). Fürst Artschil ging mit Gewalt gegen die ,wilden Heiden' von Nuchpati vor (ebd. 244 [317]). – Es gibt auch Angaben über den Widerstand gegen die Annahme des Christentums seitens einzelner Vertreter der herrschenden Klasse, die gegen die Stärkung der zentralen Macht eingestellt waren. Einzelne Gegner gab es auch im königlichen Hause (unter solchen wird sogar König Mirians Schwiegersohn Peros genannt, ,der Rani bis Bardawi vom König erhalten hatte, auch sein Volk wurde nicht getauft': K'art'lis c'hovreba 117 Qauhč'išwili [Pätsch, Leben 172]). Die Reaktion der Bevölkerung auswärtiger Herkunft war ebenfalls nicht gleich. Nach dem ,Leben der Nino' des Leonti Mroveli haben die Angehörigen des Juden Abiathar, der einer der ersten Anhänger Ninos gewesen war u. den Namen ,neuer Paulus' bekam, ihn gesteinigt (K'art'lis c'hovreba 102 Qauhč'išwili [Pätsch, Leben 157]). Als Johannes v. Alaverdi nach I. kam, gab es dort ,viele Gläubige', doch war ,die Zahl der Ungläubigen noch sehr stark' (Peradse, Anfänge 66). *Lo.*

bb. Mit Mazdaismus u. Islam. Mit andauernder Herrschaft andersgläubiger Mächte über I. entstanden neue religiöse Konflikte wegen der Apostasie von Christen u. christlicher Mission unter Angehörigen der Fremdreligionen. Nach Džuanšer mußte König Vachtangs persische Mutter Sagducht, selbst getaufte frühere Feueranbeterin (s. o. Sp. 36), sich als Regentin des Landes gegenüber dem Großkönig zur Duldung des Feuerdienstes u. seiner Propaganda in I. sowie des freiwilligen Übertritts iber. Christen

zur Religion des Zarathustra verpflichten. Ihr wandten sich ‚viele aus dem geringen Volk' zu. Die Verteidigung des Christentums übernahm der aus ‚Griechenland' herbeigerufene u. zum Bischof ernannte Michael (s. o. Sp. 55). Dieser ließ auch Geheimschriften seines verstorbenen Vorgängers Mobidan verbrennen, eines zum Bischof v. Mzcheta bestellten gebürtigen Persers, der als fromm gegolten hatte, doch ein ‚gottloser Magier u. Gesetzesbrecher' gewesen sei (Džuanšer, Vita Vachtang Gorgasalis: K'art'lis c'ḫovreba [Pätsch, Leben 204f. 206/8]). Dieselbe Epoche bildet den Hintergrund des Martyriums der hl. Schuschanik, der verwaisten Tochter des armen. Nationalhelden Vardan Mamikonian u. Gattin des iber. Fürsten Varsken v. Gogarene (s. o. Sp. 36). Als dieser unter Großkönig Perozes (459/84) in Seleukeia-Ktesiphon vom Christentum zum Mazdaismus übertrat, eine Perserin heiratete u. seine christl. Gattin zur Apostasie bewegen wollte, trennte sie sich sofort von ihm, wurde jahrelang inhaftiert, entehrt u. gefoltert. Nach ihrem Biographen, dem Priester Jakob ‚aus Zurtavi', starb sie um 482 nC. im Vertrauen auf den Richter Christus, bei dem es ‚kein Ansehen der Person' gibt, bei dem ‚zwischen Mann u. Frau kein Unterschied besteht' (Jacob. Tsurt. pass. Susanic. 1/20 [Peeters, Sousanik 24/40]; vgl. Tarchnišvili, Legende 58/61; zur Passio s. u. Sp. 68). Unter Großkönig Kabades, der in I. den Feuerkult propagierte (s. o. Sp. 37), wurde Pīrāngusnasp, Marzpan v. Gurzan (= I.) u. Arran (= Albania), unter dem Namen Gregor Christ, hingerichtet (18. IV. 542 [P. Devos: AnalBoll 112 [1994] 9f]; Passio: G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer [1880] 78/86). Ein Märtyrer christlicher Mission unter Persern ist Gvirobandak aus Gazaka in Aserbaidschan, mit einer Christin verheirateter Schuhmacher in Mzcheta, der bei seiner Taufe durch den Katholikos v. I., Samuel, den Namen Eustathios annahm. Mit sieben anderen Konvertiten wurde er zu Beginn des Lazischen Krieges gefangengesetzt. Zwei revertierten unter Druck zum Mazdaismus. Die übrigen entgingen nur auf Fürsprache iberischer Notabeln zunächst der Todesstrafe, doch wurde Eustathios um 545 wegen Abfalls vom väterlichen Glauben auf Befehl des pers. Gouverneurs von Tbilisi enthauptet (s. u. Sp. 69). Weil er die Einführung des Feuerkultes in Nekresi (Kachetien [Abb. 1]) zu verhindern suchte, wurde im 6. Jh. der dortige Bischof Abibos von Persern gesteinigt (Vita ed. Abuladze 1, 240/8; übers. Pätsch, Überlieferung [1983] 311/8 [dt.]; Martin-Hisard, Pères [1986] 76/80 [frz.] mit Einleitung ebd. [1985] 158/66). Als Kaiser Herakleios in I. weilte (s. o. Sp. 39), soll er dort alle taufunwilligen Magier u. Feueranbeter ausgerottet haben (Mok'c'evay K'art'lisay 1, 26 [Pätsch, Bekehrung 300]). – Unter arabischer Herrschaft wurde 786 der hl. Abo, ein zum Christentum übergetretener Araber aus Bagdad in georgischem Fürstendienst, in Tbilisi hingerichtet (ed. Abuladze 1, 46/81; Übers.: Schultze aO. [o. Sp. 40] [dt.]; Lang, Lives 116/33 [engl.]; vgl. J. Jedlička, Art. Abo [Habo] T'bileli: Kindlers Literatur Lex. im DTV 3, 723f). Ebenfalls im 8. Jh. erlitten das Martyrium David u. Konstantin (Passio [11./12. Jh.] ed. Abuladze 3, 248/63; Übers. Martin-Hisard, Arabes 105/38 mit Komm.). *Br.*

c. Christliche Kultur. 1. Bestattung. In den Bestattungsriten trat seit dem 4. Jh. eine Wende ein. Individuelle Bestattungen wurden allmählich von einer Art Familienbestattung abgelöst. Den Hauptbestattungstyp bildete nun die Grablegung in steinernen Kisten, die man aus großen, nicht bearbeiteten Steinplatten baute u. die eine flache Überdachung hatten. Manchmal wurde der Verstorbene zuerst in einen fest vernagelten hölzernen Sarg gelegt. Im 4./6. Jh. fanden auch tönerne Sarkophage verschiedenster Form Verbreitung. Sie wurden mit sorgfältig gebrannten Tondeckeln bedeckt. In den Städten sowie im Vorgebirgsland wurden katakombenartige Grabstätten eingerichtet. An einigen Orten sind Beispiele ältester Bestattungsweisen (mit Dachziegeln bedeckte Grabstätten; s. o. Sp. 40) erhalten. Der Verstorbene lag in der Regel flach auf dem Rücken. Nur in einzelnen Fällen ist die traditionelle Hockerstellung belegt. Die *Grabbeigaben unterscheiden sich stark von denen aus früheren Zeiten. In den Grabstätten konnten nur Verzierung der Kleidung sowie der Kopfbedeckung u. gläserne Gefäße entdeckt werden. Münzen kommen sehr selten vor. Waffen, Geräte, Ton- u. Metallgefäße sowie Luxusgegenstände fehlen überall (G. Lomt'at'ije, Die Kultur Georgiens im 4./10. Jh. [russ.]: Očerki istorii Gruzii 2 [1988] 417/39 [Lit.]). Im 4./6. Jh. baut man auch große steinerne Grüfte, die hohen kirchlichen

Amtsträgern gehörten. Eine dieser Grüfte (4. Jh. / Anf. 5. Jh.) ist in der Siedlung Dzalisi (Abb. 1) freigelegt worden. Sie ist aus Sandsteinblöcken gebaut u. weist architektonische Details einer aus der Römerzeit stammenden Ruinenstätte auf (das Ausgrabungsmaterial vJ. 1989 ist noch unveröffentlicht). Eine andere Gruft (5./6. Jh.) wurde in der Siedlung Zilkani (Abb. 1) entdeckt. Sie liegt unter der Erde u. besteht aus zwei Teilen. Der Grundriß zeigt eine viereckige Grabkammer, an deren östl. Seite ein Dromos angebaut ist. Die Wände der Grabkammer weisen Spuren einer mit roter u. schwarzer Farbe ausgeführten griech. Aufschrift auf (Namen der Bestatteten) sowie Kreuzdarstellungen (A. Aphakidze / M. Nikolaišvili, Ergebnisse der Feldforschungen auf dem Territorium von Mzcheta [russ.]: Polevie archeologičeskie issledovanija d Gruzii v 1979 godu [Tbilisi 1982] 72/4).

2. Architektur u. Kunst. (Lit.: Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 301/5; G. Ieni, Bibliography: Alpago-Novello u. a. 491/504.)

a. Kultbauten. (Beridzè, Architecture; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 59/83; Mepisaschwili / Zinzadze, Georgien 86/148; A. Alpago-Novello, Religious architecture: Alpago-Novello u. a. 241/51.) Mit der Übernahme des Christentums trat die kirchliche Architektur in den Vordergrund. Die Anfangsperiode zeichnet sich durch Anpassung traditioneller architektonischer Formen an die neuen Aufgaben aus, von denen eine der wichtigsten die Errichtung der dem neuen religiösen Ritual entsprechenden Bauten war. Literarische Zeugnisse sowie die erhalten gebliebenen frühen Bauten zeigen, daß sich die Gläubigen anfänglich außerhalb der Kirche aufhielten (den Chronisten zufolge ,hatte alle Menschen große Furcht vor der lebenden Säule befallen': Mok'c'evay K'art'lisay [160 Abuladze; Pätsch, Bekehrung 336]). Nur der Klerus durfte hineingehen. Dadurch lassen sich die relativ kleinen Ausmaße der ersten Kirchen erklären. Doch schon seit dem Ausgang des 5. Jh. wurden größere Kirchen gebaut. Die allmähliche Herausbildung der Liturgie zeigt sich in I. in einer gewissen Ungleichheit der Kircheneinrichtung, doch ist die frühchristl. Architektur Georgiens grundsätzlich mit dem Kirchenbau anderer christl. Länder identisch. Die Kirche besteht aus dem bekannten dreiteiligen Ostbau (Apsis mit Nebenräumen) u. dem Schiff (Naos) für die Gläubigen. Die georg. Kirche hat an der westl. Seite in der Regel keinen Narthex; Baptisterien u. Atrien fehlen gleichfalls. Die Kirchen sind meist eigenständige Bauten u. wurden in der Regel, selbst in Klosteranlagen, nicht als Hauskirchen in Bauensembles integriert. Sie wurden sowohl im Flachland als auch in Schluchten u. an Berghängen oder auf Berggipfeln gebaut. Manche frühchristliche Kirchen wurden an jenen Stellen errichtet, wo früher pagane Tempel gestanden hatten (*Christianisierung II). Der schriftlichen Überlieferung zufolge muß es im 4./7. Jh. etwa 70 Kirchen gegeben haben. Von diesen sind mehr als 30 erhalten (vgl. T. Barnaweli, Sakharthwelos SSR kulturis dzeglebi. Aqwanili sahelmçipho dacwaze [Tbilisi 1959]). Wie in den Ländern Europas u. des Nahen Ostens hat es in der frühchristl. Periode in Georgien zwei Haupttypen kirchlicher Bauten gegeben: a) längliche, kuppellose, ,horizontal' ausgedehnte Basiliken; b) zentrale, meist mit einer Kuppel versehene Bauten. Ein funktioneller Unterschied zwischen den beiden läßt sich jedoch nicht feststellen. Das Überwiegen der Kuppelbauten mag durch örtliche Bautradition bedingt sein. Diese nimmt ihren Anfang mit der Herausbildung der lokalen, ,Darbasi' genannten Wohnbauten: ein rechteckiger Raum ist mit einer hölzernen abgestuften ,Krone' überdacht, wodurch der Raum eine kuppelartige Fortsetzung bekommt (vgl. Beridse, Architektur 447f; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 12). Die Form der Basilika ist jedoch in I. ebenfalls übernommen worden. Ihre Aneignung verlief freilich nicht geradlinig, u. so ist in den basilikaartigen Kirchen des 4./5. Jh. der Einfluß einer zentralen Bauweise zu spüren. Von den heute bekannten, unbeschädigt gebliebenen Bauten hält man die in die 2. H. des 4. Jh. zu datierende Kapelle mit Krypta in der Klosteranlage von Nekresi für die älteste (Beridzè, Architecture 74f; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 60f; Alpago-Novello u. a. 406 nr. 73 [Lit.]). Sie hat den Aufriß einer Basilika mit stark gehobenem Mittelschiff mit Satteldach u. niedrigeren Seitenschiffen mit Pultdächern. Doch weist sie zugleich keine anderen Merkmale einer Basilika auf. Die Breite übersteigt die Länge (4, 60 x 3, 80 m); die Schiffe werden mit einem Bogen verbunden; die Außenwände sind durchbrochen, so daß der gesamte Bau

eine Art offener Pavillon bildet. ‚Drei-Kirchen-Basiliken' werden Bauten genannt, die äußerlich einer Basilika gleichen, sich innen aber aus drei langrechteckigen, tonnengewölbten Räumen zusammensetzen, die nur durch Türen miteinander verbunden sind (Beridzè, Architecture 77/80; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 61; Tschubinaschwili, Georgien 325 Abb. 39). In das 5. Jh. sind die kleine Kirche im Kloster Dževeli Šuamta (Beridzè, Architecture 75; Alpago-Novello u. a. 440 nr. 90 [Lit.]) sowie die Basilika bei Matani (ebd. 385 nr. 63) zu datieren. Diese sind ebenfalls klein u. haben nur eine oberflächliche Ähnlichkeit mit Basiliken. Die erste tatsächliche Basilika, die schon beträchtliche Ausmaße hat (27, 8 x 24, 5 m), ist die Sions-Kirche zu Bolnisi (Beridzè, Architecture 87/94; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 60; Alpago-Novello u. a. 302/7 [Lit.]). Sie ist ein dreischiffiger Bau, der zwischen 478 u. 493 errichtet wurde. An einer der Wände ist eine georg. Inschrift erhalten, die vom Bau berichtet (Abb.: Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 69; s. u. Sp. 65). Zu den anderen bedeutenden Basiliken, die in das 6. Jh. zu datieren sind, gehören zB. die ‚Ančisḫati'-Kirche in Tbilisi, die Kirchen in Urbnisi, Wazisubani (Uriatubani) usw. (Alpago-Novello u. a. 446 nr. 94; 459/61 nr. 102 [Lit.]; 465 nr. 109 [Lit.]). Seit dem Beginn des 6. Jh. treten zentrale Kuppelbauten in den Vordergrund. Den Kern bildet das unter der Kuppel liegende Quadrat; die davon ausgehenden vier Räume bilden ein Kreuz. Es gibt verschiedene Typen: das sog. croix libre, gewöhnlich mit einer einzigen Apsis (an der östl. Seite) u. drei rechteckigen Räumen; Varianten von Tetrakonchen, ein einfaches Vierblatt sowie von komplizierter, mehrteiliger Gestalt; mit einem kreuzartigen Innern, das von außen von einem Rechteck oder einem Oktogon umfaßt ist (croix inscrite). Von einer ganzen Reihe ähnlicher Kirchen (Beridzè, Architecture 82/6), wie die Kirche der hl. Marina in Zegani (5. Jh.; Alpago-Novello u. a. 403 nr. 70), hebt sich die Kreuz-Kirche bei Mzcheta (Mcḫethis džwari) ab, die ein Musterbeispiel der frühgeorg. Architektur ist (Beridzè, Architecture 94/102; Alpago-Novello u. a. 386/91 [Lit.]; E. Neubauer, Die Dschwari-Kirche in Mzcheta in der dt. u. frz. Literatur: Georgica 4 [Jena 1981] 29/34). Sie wurde am Ausgang des 6. u. zu Beginn des 7. Jh. gebaut u. steht an jenem Orte, wo einst eines der Kreuze gestanden hatte, die in der Nino-Vita erwähnt werden (s. oben Sp. 49). – G. Tchoubinachvili (Čubinašwili), I monumenti del tipo di Ǧvari = Ricerca sull'architettura georgiana 14 (Milano 1974); ders., Architektura Kachetii (‚Architektur von Kachetien') (Tbilisi 1958); ders., Voprosy istorii iskusstva (‚Fragen der Kunstgeschichte') 1 (ebd. 1970); V. Beridze, Gruzinskaja architektura ‚rannechristianskogo' vremeni (4-7 vv.) (‚Georg. Architektur der frühchristl. Zeit [4./7. Jh.]') (ebd. 1974); Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 60. 67. 72/4; Alpago-Novello u. a. 241/51; W. Ǯap'arije, Die archäologischen Denkmäler des frühen MA im niederen Kartli (Am Beispiel des aus Dmanisi stammenden archäologischen Materials) (georg.) (Tbilisi 1982); K. Mac'abeli, An den Quellen der alten Plastik Georgiens (georg.) (ebd. 1990).

β. Skulptur. (Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 221/5. 237/9; Alpago-Novello u. a. 31/3. 47/50.) Ein interessanter Bestandteil der frühchristl. Kunst Georgiens ist die Skulptur, die sowohl durch Bauplastik als auch durch kleinformatige Werke (Altarschranken, Stelen, Steinkreuze) vertreten ist. In den aus dem 5./7. Jh. stammenden Reliefs zeichnet sich die Kreuzsymbolik durch eine besondere Vielfalt aus. Sie ist mit geometrischen u. pflanzlichen Motiven sowie Tier- u. Vogeldarstellungen verbunden. Es kommen auch biblische Darstellungen vor: Himmelfahrt, Anbetung, Taufe, Muttergottes, Themen des AT (zB. ‚Daniel in der Löwengrube'); N. Čubinašvili, Chandisi (Problema rel'efa na primere odnoj gruppy gruzin. stel posled. četverti 5 v., 6 i 1. po. 7 v.) (Handisi. Das Reliefproblem am Beispiel einer Gruppe georg. Stelenreliefs') (Tbilisi 1972); Ǯap'arije aO. – Einige christl. Reliefs stellen aber zugleich auch Gestalten der paganen Periode dar (Stierkopf mit einem Kreuz zwischen den Hörnern in der Sionskirche von Bolnisi). Es kommen auch Sujets vor, die auf die sasanidische Kultur zurückgehen (Darstellungen zweier sich gegenübersitzender geflügelter Löwen u. eines dazwischen laufenden Rehs; Alpago-Novello u. a. 47 Abb. 21). Es gibt ein mazdaistisches Symbol (Heiliger Verband [kosti]) mit christlichen Symbolen zusammen (Kreuz, Pfau, Reh) an den Außenwänden der aus dem 5. Jh. stammenden Sionskirche zu Bolnisi (G. N. Čubinašvili, Bolnisskij Sion [‚Der Dom v.

Bolnissi'] [Tbilisi 1940] 154f). – Die Bildhauer haben für ihre Stelen oft Sujets aus den illuminierten hl. Büchern u. von Ikonen übernommen. Andererseits wurden oft die auf kleinformatigen Kunstdenkmälern dargestellten Gestalten u. Kompositionen auf die Wände von Bauten übertragen u. somit große Formen geschaffen (N. Aladašvili, Monumental'naja skul'ptura Gruzii [,Die monumentale Skulptur Georgiens'] [Moskau 1977] 27f). – Zu den Stifterreliefs des 6./7. Jh. an der Ost- u. Südfassade der Kreuzkirche bei Mzcheta s. Djobadze, Sculptures 112f; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 84/7. 222.

3. Literatur u. Philosophie. α. Schrift. Die Christianisierung I.s führte zur Ausbildung u. Vervollkommnung der georg. Nationalschrift. Sie bildet ein selbständiges, originelles Schriftsystem; jeder seiner 38 Buchstaben entspricht einem Phonem u. umgekehrt. Daneben dienen sie auch als Zahlzeichen. Ableitung u. Entstehungszeit des georg. Alphabets sind stark umstritten (Th. V. Gamkrelidze, Alphabetic writing and the Old Georgian script [Delmar 1994] mit Lit.; Deeters, Alter; Tarchnišvili, Remarques; Salia, Note [Lit.]; Boeder; Chintibidse, Problem; S. N. Mouraviev, Valeurs phoniques et ordre alphabétique en vieux-géorgien: ZsDtMorgGes 134 [1984] 61/83; ders., Page d'histoire de la phonétique ancienne. La forme externe de l'alphabet asamot'avruli en tant que modèle graphique de la structure différentielle des phonèmes du vieux géorgien: Proceed. of the 11th Intern. Congr. of Phonetic Sciences 3 [Tallin 1987] 198/201). Die ältesten Zeugnisse sind die in rundlicher Unziale (Mrglovani-Schrift; asomt'avruli) ausgeführten Inschriften. Sie stellen die früheste Form der georg. Schrift dar (R. P'at'arije, K'art'uli asomt'avruli [,Die georg. Unziale'] [Tbilisi 1980]).

β. Inschriften. (J. Aßfalg, Art. Georg. Inschriften: ders. / Krüger 121f [Lit.]; Outtier 273f [Lit.].) Das älteste datierte Denkmal der georg. Schrift ist die Bauinschrift des Bischofs David vJ. 493/94 an der Sionskathedrale in Bolnisi (CSCO 166/Subs. 10, 1; dt. Übers. Tarchnišvili, Nino 579; E. Mačawariani, Bolnisis sionis samšeneblo çarçera [,Die Inschrift an der Sioni-Kirche von Bolnisi'] [Tbilisi 1985]; Tarchnišvili, Découvertes 249/52; Deeters, Alter 62 mit Abb. 4; s. o. Sp. 36). Einige georg. Inschriften werden aufgrund der paläographischen Analyse einer noch früheren Periode zugeordnet: Das sind zB. zwei Mosaikinschriften (30er J. des 5. Jh.) im georg. Kloster bei Bethlehem (CSCO 166/Subs. 10, 3f; M. Tarchnišvili, Le iscrizioni musive del Monastero de Bir el-Qutt: Corbo aO. [o. Sp. 54] 135/9 Taf. 34, 104. 35, 107. 38, 119f; G. Çeretheli, Udzwelesi kharthuli çarçereba palestinidan [,Älteste georg. Inschriften in Palästina'] [Tbilisi 1960]; ders., The most ancient Georgian inscriptions in Palestine: Bedi Kartlisa 36/37 [1961] 111/30; Mepisaschwili / Zinzadse, Kunst 42) sowie eine vom Bau der Sionskirche in Urbnisi berichtende Inschrift, die aus der 1. H. des 5. Jh. stammt (N. F. Šošiašvili, Inschriften [georg.] 1 [Tbilisi 1980]; Abb.: Alpago-Novello u. a. 46 Abb. 19 [6. Jh.]). – Das gesamte georg. Asomt'avruli-Alphabet ist abgebildet auf einer steinernen Stele, die in einer Kirchenruine beim Dorf Davati entdeckt wurde: Zwei einander gegenüberstehende Erzengel, Michael u. Gabriel, ,lobpreisen' die georg. Großbuchstabenschrift. Diese auf der Stele dargestellte Szene der ,Lobpreisung' des georg. Alphabets wird ihren stilistischen u. ikonographischen Besonderheiten zufolge an das Ende des 6. Jh. datiert (A. Lüning / A. Mikaberidse, Ausgrabungen in Shinwali: Georgica 9 [Jena 1986] 61f Abb. 7 [Umzeichnung]; vgl. G. Abramishvili / Z. Aleksidze, A national motif in the iconographic programme depicted on the Davati stela: Muséon 103 [1990] 283/92 Taf. 3. 5).

γ. Literatur. Die Verbreitung des Christentums in Georgien hatte die Entwicklung fast aller Gattungen der kirchl. Literatur (Exegese, Hagiographie, Homiletik, Dogmatik, Liturgica, Apocrypha, Polemik usw.) zur Folge.

aa. Übersetzungsliteratur. Die Textgeschichte der altgeorg. Bibelübersetzung ist nicht restlos geklärt (M. Chanidzé, Remarques au sujet de la Bible géorgienne: Bedi Kartlisa 41 [1983] 105/22 [Lit.]). Bereits im 4. Jh. hat man wohl einzelne biblische Abschnitte u. Bücher ins Georgische übersetzt, die in den folgenden Jhh. zur Vollbibel ergänzt u. verschiedentlich revidiert wurden (K. Kekelidze, Dzweli kharthuli literaturis istoria [,Geschichte der altgeorg. Literatur'] 1^3 [Tbilisi 1951] 31f; Tarchnišvili / Aßfalg 313/23). Die ältesten Dokumente sind, größ-

tenteils als Palimpseste erhaltene, Chanmeti-Fragmente biblischer Bücher u. Lektionare (ed. Molitor, Monumenta; L. Kadžaia [Kajaia], Xanmeti tek'stebi [,Die Hanmeti-Texte'] 1 [T'bilisi 1984]; vgl. dies., Die älteste georg. Vier-Evangelien-Handschrift 1. Prolegomena [1989] [Lit.]; E. Dočanašvili [Hrsg.], Mc'xet'uri xelnaceri [,Die Handschrift aus Mzcheta'] 1 [ebd. 1981] 4/47 [Lit.]; Chanidzé, Remarques aO. 106f [Lit.]; zu ,Chan-meti' s. Aßfalg, Sprache 138f; Kadžaia, Vier-Evangelien-Handschrift aO. 2f). Die Quelle der ältesten georg. Übersetzungen läßt sich nicht genau feststellen. Anfänglich wurden, so vermuten die einen, die bibl. Schriften aus den Ursprachen Hebräisch u. Griechisch übersetzt; doch später übersetzte oder revidierte man sie auch nach anderen Sprachen (LXX, Armenisch, Syrisch). Andere nehmen an, die altgeorg. Bibel sei abhängig von einer dem Syrischen nahestehenden altarmen. Version (J. Molitor, Die georg. Bibelübersetzung: OrChrist 37 [1953] 29; ders., Zur Textgeschichte des georg. AT: Bedi Kartlisa 32/33 [1959] 53/5; ders., Das NT in georgischer Sprache: K. Aland [Hrsg.], Die alten Übersetzungen des NT, die Kirchenväterzitate u. Lektionare [1972] 314/44; L. Leloir, La version géorgienne de la bible: Pazmaveb 116 [1958] 197/203 bzw. Art. Orientales de la Bible [versions] 5. Versions géorgiennes: DictB Suppl. 6 [1960] 829/34 [Lit.]; M. Metzger, The early versions of the NT [Oxford 1977] 182/214 [Lit.]; J. N. Birdsall, Georgian studies and the NT: NTStudies 29 [1983] 306/20). – Die Herausbildung exegetischer Literatur wird in den Nacherzählungen u. Auslegungen biblischer Texte im ,Martyrium des hl. Eustathios', einem Originalwerk aus dem 6. Jh., greifbar (dazu u. Sp. 69). – Die Bibelhandschriften enthalten auch Übersetzungen von atl. u. ntl. Apokryphen aus dem 5./7. Jh. In den Palimpsesttexten des 5./6. Jh. gibt es zwei Apokryphen-Frg.: die ,Wallfahrt der Apostel' (Protev. Jac. [ClavisApocrNT 50 S. 29] ed. J. N. Birdsdall: Muséon 83 [1970] 49/72) u. ,Die Taten' (Acta apostolorum apocrypha: CSCO 166/Subs. 10, 39f). – In georgischer Übersetzung haben sich eine Reihe von Denkmälern altchristlicher Literatur erhalten, auch solche, die in der Originalsprache untergegangen sind, zB. Texte des Meliton v. Sardes (ClavisPG 1092; M. van Esbroeck: Bedi Kartlisa 31 [1973] 48/63), Werke des *Hippolyt v. Rom (ebd. 1871f. 1874/6], Sextus-Sprüche (ebd. 1115), das Jerusalemer Lektionar-Typikon, dessen vollständige georg. Übersetzung spätestens Mitte des 8. Jh. angefertigt gewesen sein muß (Teilausg. mit russ. Übers.: K. Kekelidze, Ierusalimskij kanonar' VII v. Gruzinskaja versija [Tiflis 1912]; Ed. mit lat. Übers.: CSCO 188f. 204f/Iber. 9f. 13f; vgl. B. Outtier: Bedi Kartlisa 38 [1980] 23/35), eine Reihe hagiographischer u. homiletischer Werke usw. (van Esbroeck, Homéliaires); eine Hymnensammlung der Kirche v. Jerusalem aus der Zeit vor der Byzantinisierung ihrer Liturgie (ed. E. Metreveli/ C. Čankievi / L. Hevsouriani, Udzvelesi iadgari [Tbilisi 1980]; vgl. H. Métrévéli u. a., Le plus ancien tropologion géorgien: Bedi Kartlisa 39 [1981] 54/62; H. Metreveli, Die georg. Liturgie-Hss. des 9. u. 10. Jh. u. ihre Bedeutung für die Erforschung der byz. Hymnographie: ZsDtMorgGes Suppl. 4 [1980] 161/6; A. Wade, The oldest Iadgari. The Jerusalem tropologion: OrChrPer 50 [1984] 451/6).

bb. Originalliteratur. Georgische Originalliteratur bildete sich seit dem 4. Jh. heraus. Zu ihren wichtigsten Denkmälern zählt man Texte aus dem ,Leben der heiligen Nino', die später in die Sammlung ,Mok'c'evay K'art'lisay' aufgenommen wurden (R. Siraje, Georgische Hagiographie [georg.] [Tbilisi 1987]; s. o. Sp. 45), so die in selbständiger Form nicht erhaltene Schrift des Diakons Gregor (7. Jh.) über die Errichtung des hl. Kreuzes in Mzcheta (van Esbroeck, Homéliaires 169f [Lit.]. 232 mit Anm. 2; 307). – Als frühestes erhalten gebliebenes Denkmal der originalgeorg. Literatur gilt das ,Martyrium der hl. Schuschanik', das vom Priester Jakob v. Zurtavi zwischen 475 u. 483 verfaßt wurde u. eine Dichtung von hoher Qualität ist. Die hagiographische Schrift berichtet vom Leiden u. Sterben der Schuschanik, der armenischen Gattin des georg. Fürstensohnes Varsken, der zum Mazdaismus übergetreten war u. Schuschanik gleichfalls zur Apostasie zwingen wollte (ed. Abuladze 1, 12/29; Übers.: Peeters, Sousanik 24/40 [lat.]; Lang, Lives 45/56 [engl.]; S. Tsouladzé: Bedi Kartlisa 36 [1978] 56/68 [frz.]; quellengeschichtliche Untersuchung: N. Džanašia, ,Šušanikis çameba' [,Das 'Martyrium der Schuschanik''] [Tbilisi 1980]; vgl. Tarchnišvili / Aßfalg 83/6; R. Neukomm, Art. Šušanikis martviloba: Kindlers Literatur Lex. im

DTV 21, 9138f). – Vor Ende des 6. Jh. wird das anonyme ‚Martyrium des hl. Eustathios v. Mzcheta' datiert, der Bericht eines Zeitgenossen über das Schicksal des Persers Gvirobandak, der bei seiner Taufe in I. den Namen Eustathios erhielt u. wegen Abfalls vom väterlichen Glauben durch den pers. Gouverneur von Tbilisi hingerichtet wurde (s. o. Sp. 59). Dieses Werk ist auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil es Spuren zahlreicher alter Werke enthält, zB. verschiedene Märtyrerakten, unbekannte Targum-Fragmente usw. (ed. Abuladze 1, 30/45; Übers.: J. Dschawachoff [= I. A. Džawaḫišwili] / A. Harnack, Das Martyrium des hl. Eustatius v. Mzchetha: SbBerlin 38 [1901] 875/902 [dt.]; Lang, Lives 95/114 [engl.]; vgl. Kekelidze, Istoria aO. [o. Sp. 66] 71f; I. Džawaḫišwili, Die altgeorg. geschichtliche Literatur [georg.] [Tbilisi 1945] 55/60; Tarchnišvili / Aßfalg 398/401; J. Jedlička, Art. Evstat'i Mcḫet'elis martviloba: Kindlers Literatur Lex. im DTV 8, 3346f). – Die georg. frühchristl. kirchlich-religiöse Literatur (sowohl die übersetzte als auch die originale) zeichnet sich durch Vollkommenheit der Sprache sowie des literarischen Stils aus.

δ. Philosophie. Die Originalwerke bezeugen zugleich die mit dem christl. Glauben rezipierte philosophische Weltanschauung. Schon im ‚Martyrium der hl. Schuschanik' wird die Einteilung der Welt in die himmlische u. irdische angedeutet; sie werden sogar einander gegenübergestellt, wobei die reale Existenz der ersteren anerkannt wird. Unter der Voraussetzung, daß Petros der Iberer mit *Dionysius Areopagita gleichzusetzen ist (vgl. aber R. Roques: o. Bd. 3, 1077. 1121 [Lit.]), war der Georgier einer der hervorragenden Vertreter philosophischer Bildung des 5. Jh. (Š. I. Nucubidze, Tajna Psevdo-Dionisija Areopagita [‚Das Geheimnis von PsDionysius Areopagita'] [Tbilisi 1942]; E. Honigmann, Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite = MémBruxelles 47, 3 [1952]; Š. Nucubidze, Petr Iver i antičnoe filosofskoe nasledie [‚Petrus der Iberer u. das antike philos. Erbe'] [Tbilisi 1963]; vgl. jetzt M. van Esbroeck, Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann's thesis revisited: OrChrPer 59 [1993] 217/27 u. dazu A. M. Ritter, Proclus christianizans?: Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [im Druck]). – Die weitere Entwicklung philosophischen Denkens in I. hängt mit der Predigertätigkeit der Syrischen Väter im 6. Jh. zusammen (nach der Meinung einiger Gelehrter wurden sie in dem von Petrus dem Iberer zu Jerusalem gegründeten Kloster ausgebildet), die ihrerseits in I. eine Reihe von Klöstern gründeten, welche zu Ausbildungszentren u. philosophischen Schulen wurden. Einer der Väter, David v. Garedža (s. o. Sp. 57), vertrat die antike Lehre von der Scheinhaftigkeit der realen Welt. Ein anderer, Abibos v. Nekresi, führte einen literarischen Kampf gegen den Mazdaismus vom christl. Standpunkt aus. Die bekannte Lehre von den vier Elementen brachte er mit der Idee der Weltschöpfung in Einklang, indem er die vier *Elemente als das Material betrachtete, aus dem Gott ‚die gegebene Welt errichtet hat', auch dieses ein verbreiteter Gedanke des frühchristl. Platonismus (Š. Nucubidze, Kharthuli philosophiis istoria [‚Geschichte der georg. Philosophie'] 1 [Tblisi 1956]; Š. V. Chidašeli, Osnovnye mirovozzrenčeskie naparavlenija v feodal'noj Gruzii [‚Die wichtigsten weltanschaulichen Tendenzen im feudalen Georgien'] [ebd. 1962]). *Lo.*

C. Westgeorgien (Kolchis Lazike). I. Nichtchristlich. a. Bis zum 4. Jh. nC. 1. Die Kolchiskultur. Kolchis war in der Antike ein selbständiger Staat an der östl. Schwarzmeerküste u. in Westgeorgien. Die Kolcher gehören zu den westkartvelischen Stämmen. Ihre Nachkommen bewohnen heute den Westen der Republik Georgien (Mingrelier, Tschanen) sowie Teile der Türkei (Lasen [Bryer 1, 175/87]). Die kolchische Sprache (auch ‚Sanisch' oder ‚Mingrelisch-Tschanisch' genannt; s. o. Sp. 15) bildete sich durch Differenzierung der gemeinkartvelischen Spracheinheit. Diese Zergliederung hatte bereits eingesetzt, als die kolchischen Stämme die Gebirgsgegend des westl. u. zentralen Kleinen Kaukasus, das ursprüngliche Siedlungsgebiet der prägeorg. ethnischen Gemeinschaft, verließen u. das weite Territorium der südöstl. sowie östl. Schwarzmeerküste zu besetzen begannen (Lordkipanidse, Kolchis 10; ders., Archäologie 93). – In der 2. H. des 2. Jtsd. vC. schufen die kolchischen Stämme eine hochentwickelte Bronzekultur. Die griech. Argonautensage erinnert an ihre Blütezeit (14./13. Jh. vC.; Lordkipanidse, Archäologie 95/102). Doch gibt es noch kein archäologisches Beweismaterial, das die Anwesenheit von Griechen an der östl.

Schwarzmeerküste in der mykenischen Periode belegt (T. K. Mikheladze, Dziebani kolḫethisa da samḫreth-aġmosawleth šawizġwispirethis udzwelesi mosaḫlethbis istoridan [dzw. ç. 2-1 athasçcebulebi] [‚Forschungen zur Geschichte der ältesten Bevölkerung in der Kolchis u. dem Südostschwarzmeergebiet im 2./1. Jh. vC.'] [Tbilisi 1974]; O. Lordkipanidse, Das Erbe des alten Georgien [russ.] [ebd. 1989] 189/218).

2. Das Königreich Kolchis. Die erste Erwähnung der kolchischen Stämme u. ihrer politischen Vereinigung an der südöstl. Schwarzmeerküste findet sich in Inschriften des assyr. Königs Tiglatpilasar I (12./11. Jh. vC.; Lordkipanidse, Kolchis 11; ders., Archäologie 106). Im 9./8. Jh. vC. wurde die Stammesvereinigung der Kolcher zum Staat. In urartäischen Quellen wird er als Qolḫa / Qulḫa bezeichnet (ders., Kolchis 11f). Zur selben Zeit erscheint die Bezeichnung Kolchis (Κόλχις) zum ersten Male auch in der altgriech. Literatur (Eumelos v. Korinth frg. 2 [188 Kinkel] bzw. frg. 2A [97 Davies]; Lordkipanidse, Archäologie 110). Gegen Ende des 8. Jh. vC. wurde Kolchis von den kriegerischen Kimmeriern angegriffen (ebd.; ders., Kolchis 12). Ihr einst aus-



Abb. 2. Westgeorgien (Übersichtskarte). Nach Seibt Taf. 36.

gedehntes Territorium verkleinerte sich wesentlich, u. die ethnische Einheit der kolchischen Stämme zerfiel. Auf dem Territorium des heutigen Westgeorgien entstand eine neue Vereinigung westkartvelischer Stämme, die seither den Namen Kolchis trägt. Kolchis war in der antiken Welt weit bekannt. Seine Blütezeit erlebte es vom 6. Jh. bis zur 1. H. des 4. Jh. vC. Es wurde von Königen regiert, die sich für Nachkommen des mythischen Königs Aietes (Αἰήτης), des Sohnes des Sonnengottes (einer der meistverehrten Gottheiten des altgeorg. paganen Pantheons), hielten (Xen. anab. 5, 6, 37; Lordkipanidse, Kolchis 14). – Das politische Zentrum des Staates lag im Landesinneren, im Tal des Phasis (heute Rioni), u. wird von griechischen Autoren Κύταια (Κύταιον, Κύτη, Κύτα, Κυταΐς) genannt (Apoll. Rhod. 2, 399. 403. 1094. 1267; 3, 228; Lycophron. Alex. 174; Procop. b. Goth. 4, 14, 49: Κοτιάιον, Κόταις; Lordkipanidse, Kolchis 15). Wahrscheinlich ist die Stadt beim heutigen Kutaisi zu lokalisieren (ders., Archäologie 111). Das Land war in militärisch-administrative Einheiten (σκηπτουχίαι) eingeteilt, die von Mitgliedern der einheimischen Gentilaristokratie geleitet wurden (Strab. 11, 2, 17; Lordkipanidse, Kolchis 15; ders., Archäologie 112). Die Ausgrabungen an den Orten mit Adelsresidenzen, d. h. in den administrativen Zentren, haben Zeugnisse für soziale Gegensätze in der Gesellschaft zutage gebracht. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Grabstätten (ebd.; ders., Kolchis 15): Einerseits hat man einfache Bestattungsgruben mit spärlichen Beigaben, einfache Schmuckstücke u. Tongefäße, andererseits jedoch Beisetzungen in großen Holzsarkophagen in Begleitung von Dienern u. Pferden, mit zahlreichen goldenen u. silbernen Schmuckstücken, verschiedenartigen Haushaltsgeräten (Silber- u. Tongefäße, riesige Bronzetöpfe, bunte Glasfläschchen für Duftstoffe) u. Mengen von Nahrungsmitteln (geschlachtetes Vieh u. Wild; ebd.; ders., Archäologie 112). – Die ökonomische Grundlage des kolchischen Reiches bildete der Ackerbau, von dessen hohem Entwicklungsstand zahlreiche Funde (manchmal zu Hunderten in einem Bestattungskomplex) bronzener u. eiserner landwirtschaftlicher Geräte, wie Äxte, Hacken, Pflugschare usw., zeugen (ders., Kolchis 16). Eisenerzeugung u. Metallbearbeitung waren ebenfalls von großer Bedeutung (de chäologie 114). Dafür gab es in Kol Voraussetzungen: Eisenerz u. Magn stein, riesige Wälder, die Brennstof ten, sowie eine lange Tradition der gewinnung u. -verarbeitung. In d schiedenen Regionen Westgeorgiens zahlreiche Reste metallverarb Werkstätten freigelegt. Verschieden umfangreich war die Produktion Kriegswaffen, landwirtschaftliche Pferdegeschirr u. a. m. (ders., Kol ders., Archäologie 114f). Die arcl schen Forschungen deckten eine einz u. originelle Kultur des 6. bis 1. Jh. Sie zeichnet sich durch die besonder architektur, keramische Produktior Metallverarbeitung aus. Eine be Rolle spielte die Goldschmiedekunst. Autoren berichten von den goldfüh Flüssen in Kolchis u. der Goldgew mit Hilfe von Schaffellen (Strab. 11 Appian. Mithr. 103). Dieses Verfahr de in westgeorg. Berggebieten bis in Zeit angewandt (Lordkipanidse, Ar gie 128). Der Goldreichtum der Kolc von antiken Autoren wiederholt bel wird (s. o. Sp. 15), kann durch die A bungsergebnisse reicher Grabstätt einheimischen Aristokratie bestätig den. Diese Grabstätten enthalten Hu von Golderzeugnissen (Lordkipanid chäologie 123f), ausgezeichnete Mus spiele der kolchischen Juwelierkunst, prächtige Diademe, geschmückt mit g ten Löwendarstellungen, die einen a Rücken liegenden Stier oder eine zerfleischen; Ohrringe u. Schläfensch die reichlich mit der feinsten Filigra verziert sind; massive Armreifen, welc plastischen Darstellungen von Tier (Löwe, Widder, Kalb, Eber, Auerochs sehen sind; Halsschmuck, der aus ein Anhängern in Tiergestalt besteht (O. kipanidse, Drevnjaja Kolchida [,Di Kolchis'] [Tbilisi 1979]; ders., La civil de l'ancienne Colchide aux 5^e-4^e s.: R 1971, 259/88; ders., Kolchis 18f).

3. Beziehungen zur griech. Welt. Zur großen griech. Kolonisation (etwa A des 6. Jh. vC.) wurden an der kolch Schwarzmeerküste mehrere Handels gegründet (O. Lordkipanidze / T. K. ladze, Le littoral oriental de la Mer [Colchide] durant la colonisation gr

DialHistAnc 6 [1980] 41/58; M. P. Inadzé, La colonisation grecque du littoral de la Colchide: Bedi Kartlisa 42 [1984] 201/11 [Lit.]). Am bekanntesten waren Phasis (vermutlich beim heutigen Poti [Abb. 1]) u. Dioskurias (im Gebiet der Bucht von Suchumi [Abb. 1f]; Lordkipanidse, Archäologie 126f; E. Diehl, Art. Phasis nr. 2: PW 19, 2 [1938] 1893/5; W. Tomaschek, Art. Dioskurias nr. 2: PW 5, 1 [1903] 1123/5). Diese griech. Kolonien in Kolchis sind noch nicht aufgedeckt worden, doch wird ihre Handelstätigkeit durch die Funde griechischer Keramik attischer u. ostgriechischer Produktion bewiesen (Lordkipanidse, Kolchis 24/7). Es gibt auch einzelne Toreutikerzeugnisse. Aus Kolchis exportiert wurden Metall (Eisen, Silber, Gold), Bauholz, Leinöl, Wild (Fasane) sowie Stoffe u. andere Reichtümer (Strab. 1, 2, 39; 11, 2, 17. 19; Herodt. 2, 105; Xen. cyneg. 2, 4; Lucan. 3, 272; Lordkipanidse, Kolchis 21/44, bes. 36). Im 6. bis 4. Jh. vC. wurden in Kolchis einheimische Silbermünzen verschiedenen Nennwerts geprägt, die im gesamten Land in Umlauf waren u. in der Numismatik unter dem Namen Kolchidki, ‚Kolchermünzen', bekannt sind (Golenko 568/70. 587/92; G. Doundoua, Les Kolkhidki: DialHistAnc 8 [1982] 53/8 [Lit.]; Lordkipanidse, Kolchis 40f; ders., Archäologie 131). Die Periode des Hellenismus zeichnete sich in der Kolchis durch Aktivierung der Handelsbeziehungen zur griech. Welt u. die Verbreitung der Elemente hellenistischer Kultur in Bauwesen, handwerklicher Produktion u. Religion aus (ebd. 133). Eines der eigenartigsten archäologischen Denkmäler dieser Periode ist die Mitte des 1. Jh. vC. zerstörte Tempelstadt beim heutigen Ort Vani im Landesinnern (ebd. 124f. 138/45 u. ö. [Abb. 1f]), vielleicht das antike Surion-Surium (Ptol. Math. geogr. 5, 10, 6; Plin. n. h. 6, 13). Hier wurden mächtige Verteidigungsmauern mit Türmen (die auch zur Aufstellung von Steinschleudern gedient haben), ein komplizierter architektonischer Komplex des Stadttores, mit Dachziegeln überdeckte öffentliche Bauten, Heiligtümer, Zeremonial- u. Opferaltäre mit reichen Darbringungen, zahlreiche architektonische Verzierungen (Figuralkapitelle, Friese), Bronze- u. Terrakottaskulpturen (sowohl einheimische als auch aus griech. Zentren importierte) entdeckt (Vani. Arkheologiuri gathhrebi 1/8 [Tbilisi 1972/88]; Lordkipanidse, Monde aO. [o. Sp. 33] 921/36; ders., Vani. An ancient city of Colchis: GreekRomByzStud 32 [1991] 151/95). – Um die Wende des 2. zum 1. Jh. vC. wurde die Küstengegend von Kolchis vom pontischen König Mithridates VI Eupator (gest. 63 vC.) erobert (Strab. 11, 2, 18). In den J. 66/65 nahm Pompeius Kolchis ein (Dio Cass. 37, 3; Plut. vit. Pomp. 34; Appian. Mithr. 114. 116f) u. ernannte Aristarchos v. Kolchis zum Regenten des Landes (ebd. 114; Eutrop. brev. 6, 14, 1; Ruf. Fest. brev. 16 [59, 10f Eadie]). Dieser regierte Kolchis 65/47 vC. Erhalten sind einige von ihm iJ. 52/51 vC. geprägte Silbermünzen mit der Aufschrift: ΑΡΙΣΤΑΡΧΟΥ ΤΟΥ ΕΠΙ ΚΟΛΧΙΔΟΣ ΙΒ (G. K. Jenkins, Recent acquisitions of Greek coins by B. M.: NumChron 19 [1959] 32; Golenko 573; Dundua aO. [o. Sp. 29] 131/3 mit Lit.).

4. Römische Kolchis. Nach Aristarchos bildete Kolchis kein einheitliches administratives Staatsgebiet mehr. Um die Wende des 1. Jh. vC. zum 1. Jh. nC. war es Bestandteil der röm. Provinz Pontus. Am Ausgang des 1. Jh. vC., unter Augustus, gehörte Kolchis zum Herrschaftsbereich des röm. Vasallenkönigs Polemon I v. Pontos (gest. 8 vC.) u. dann seiner Witwe Pythodoris I (Strab. 11, 1, 18; H. H. Schmitt: PW 24 [1963] 581/6). Als das pontische Reich iJ. 64 nC. als Pontus Polemoniacus der röm. Provinz Galatia eingegliedert wurde, wurde Kolchis vermutlich ebenfalls in die Provinzverwaltung einbezogen. Von 72 nC. bis zur Regierungszeit Domitians gehörte Kolchis dem ‚Kappadokischen Komplex' (Cappadocia, Galatia u. Kleinarmenien) an, bei seiner Aufteilung unter Trajan wurde sie zur Provinz Cappadocia geschlagen (Očerki istorii Gruzii 1 [1989] 294/306. 324/42 [Lit.]; E. Olshausen, Pontos u. Rom: ANRW 2, 7, 2 [1980] 910/2; R. D. Sullivan, Dynasts in Pontus: ebd. 913/30). – Das Auftreten der Römer an der kolchischen Schwarzmeerküste wird durch Festungen für ständige röm. Garnisonen bezeugt, die spätestens in den 80er Jahren des 1. Jh. auftauchen u. Bestandteil der kaukasischen Grenzsicherung waren (Lordkipanidse, Erbe aO. 338/46 [Lit.]; N. Inaišvili, Der Schatz von Zichisdsiri [georg.]: Samx'ret'-dasavlet' sak'art'velos jeglebi 16 [Tbilisi 1987] 118/46). Römische Festungen sind an folgenden Orten archäologisch belegt: a) Apsaros (beim heutigen Gonio [Abb. 1f]) an der Mündung des Apsa-

ros (Tschorochi-Çoruh; Procop. b. Goth. 4, 2, 8: Akampsis), unter Hadrian die größte Militäranlage am ‚Pontischen Limes‘, in der fünf (Auxiliar-) Kohorten stationiert waren (Arrian. peripl. 6 [64 Marenghi]), darunter die cohors II Claudiana (Speidel aO. [o. Sp. 20] 658). Durch archäologische Forschungen wurden hier Verteidigungsbauten sowie verschiedene Baureste u. ein aus dem 2./3. Jh. stammender ‚Schatz‘ goldener Gegenstände freigelegt (Lordkipanidse, Archäologie 163; ders. u. a., Le tresor de Gonio [Tbilisi 1980] mit Lit.; ders. u. a., Der Schatz von Gonio: Georgica 4 [Jena 1981] 48/54; Wagner 675 Textabb. 2b). – b) Zichisdsiri (Abb. 1f; häufig gleichgesetzt mit Petra [s. u. Sp. 85]), wobei ebenfalls einzelne Gebäude sowie Baureste entdeckt wurden (u. a. ein Ziegel-Frg. mit Stempel VEX[illatio] FA[siana], weshalb angenommen wurde, daß er in Werkstätten der Festung Phasis gefertigt wurde; Speidel aO. 658f). Es wurde hier auch eine Grabstätte sowie ein ‚Schatz‘ mit goldenen u. silbernen Gegenständen freigelegt (Inaišvili aO. 118/46; Lordkipanidse, Archäologie 163). – c) Phasis an der Mündung des gleichnamigen Flusses (Abb. 1f). Die von Arrian (peripl. 9 [70 Marenghi]) beschriebene Festung, vermutlich beim heutigen Poti gelegen, ist noch nicht aufgedeckt worden. Ihre Nachfolgesiedlung entwickelte sich im 6. Jh. nC. zu einem urbanen Zentrum, dessen städtischer Charakter Agath. hist. 3, 19, 9 beschrieben wird (Wagner 677). – d) Sebastopolis (Abb. 1f), von den Römern in der Nähe des früheren Dioskurias (s. o. Sp. 75) errichtet (Plin. n. h. 12, 14), von Arrian als Grenzort des Röm. Reiches bezeichnet (peripl. 10f. 17f [72. 74. 90. 92 Marenghi]; vgl. Tomaschek aO. 1124). Obwohl die Festung noch nicht entdeckt wurde, konnten an der Küste, in der Stadt Suchumi, Spuren von Kastellen sowie anderer Bauten freigelegt werden (V. A. Lekvinadze, Befestigungsbauten in Sebastopolis [russ.]: Sovetskaja archeologija [Moskau 1966] nr. 1, 203/10; M. M. Trapš, Trudy 2. Drevnij Suchumi [Suchumi 1969] 285/362; Bortoli-Kazanski / Kazanski 471f; Wagner 675 Textabb. 2c). – e) Pityus (westlich des heutigen Pizunda-Bitschvinta [Abb. 1f]), zZt. Arrians noch ohne Garnison (Speidel aO. 660), später wichtigste Festung im nördl. Grenzabschnitt (Zos. hist. 1, 33, 1). Durch archäologische Forschungen wurden hier ein Kastell (im Inneren Prätorium u. andere Bauten), ein Gräberfeld u. Canabae freigelegt (Didi Pitiunti. Arkheologiuri gathhrebi bičwintaši 1/3 [Tbilisi 1975/78]; Wagner 675. 677 Textabb. 2a; G. Dondua / G. Lortkipanidse, Pitiunt-Bitschwinta in der Spätantike: Georgica 3 [Jena 1980] 40/5; A. Lüning, Ausgrabungen in Georgien. Pizunda: ebd. 10 [1987] 64/71; M. Speidel / T. Todua, Three inscriptions from Pityus: SaalburgJb 44 [1988] 56/8; Lordkipanidse, Archäologie 163f; G. Lordkipanidse / D. Braund, Recent work at Pityus: Maxfield / Dobson aO. [o. Sp. 19] 335f).

5. *Barbarisierung.* Der Untergang des alten einheimischen Staates hatte schwere Folgen für die einst mächtige u. einheitliche Kolchis. Der Küstenstreifen wurde fast vollständig von den röm. Militäreinheiten kontrolliert. Im Innern des Landes vollzogen sich demographische Veränderungen u. entstanden neue ethnopolitische Formationen. Bergstämme drangen ein, u. eine gewisse ‚Barbarisierung‘ fand statt (Melikišvili 333/40). In den ersten Jhh. nC. bilden sich neue politische Formationen. Arrian nennt u. a. Σάννοι, Μαχέλονες u. Ἡνίοχοι, Ζυδρεῖται, Λαζοί, Ἀψίλαι, Ἀβασκοί, Σανίγαι, Ζιλχοί (peripl. 11. 18 [74. 92 Marenghi]). Fast alle ‚Könige‘ dieser Völker waren seit Trajan u. Hadrian Klientelfürsten des röm. Kaisers. Ihre Hauptaufgabe bestand in der Verteidigung der Grenzen des Imperiums gegen das Vordringen nördlicher Stämme. So begannen in der 1. H. des 3. Jh. Germanenstämme, u. zwar die Goten (‚Skythen‘ genannt), in Kolchis einzudringen. Um 253 überfielen die mit ihnen verbündeten Borani Pityus, doch gelang es der einheimischen Garnison, den Feind abzuwehren. Beim nächsten Überfall, unter Kaiser Valerian (253/60), wurde Pityus erobert u. geplündert (Zos. hist. 1, 32, 1/33, 3; G. B. Scardigli, Die got.-röm. Beziehungen im 3. u. 4. Jh.: ANRW 2, 5, 1 [1976] 241/58; E. Kettenhofen, Die röm.-pers. Kriege des 3. Jh. nC. [1982] 64f. 90. 132). Die Invasion der Goten trug nachhaltig zur Schwächung der röm. Herrschaft an der östl. Schwarzmeerküste bei. – Unter den einheimischen polit. Formationen begann das schon Arrian. peripl. 11 (74, 10 Mar.) erwähnte Königreich der Lazen allmählich eine führende Rolle zu spielen. Seit dem 4. Jh. konnte es seinen politischen Einfluß fast auf ganz Westgeorgien ausdehnen.

II. Lazike. a. Allgemeines, Anfänge, Ausdehnung. Als Lazike (Λαζική; A. Herrmann: Art. Lazai: PW 12, 1 [1924] 1042f) wird in den griech.-byz. Quellen der Staat der westgeorg. Stämme der Lazen bezeichnet, der im 1. Jh. nC. im zentralen Teil des heutigen Westgeorgien entstand. In den altgeorg. Quellen wird dieser Staat Egrisi genannt (‚egr' bildet den Stamm der georg. Bezeichnung westgeorg. Stämme namens Mingrelier [‚megrelebi'], d. h. ‚Bewohner des Landes 'Egri''; N. Lomouri, Egrisis samephos istoria [‚Geschichte des Egrisireiches'] [Tbilisi 1968]; ders., History of the kingdom of Egrissi [Lazica] from its origins to the 5th cent. A. D.: Bedi Kartlisa 26 [1969] 211/6). Die Lazen hielten sich für die Nachkommen der Kolcher u. demonstrierten somit das von einer Generation auf die andere vererbte nationale Selbstbewußtsein. Der byz. Historiker Agathias v. Myrina (um 579) schreibt: ‚Die Lazen, ein mächtiges u. stolzes Volk, beherrschen die übrigen großen Volksstämme. Indem sie sich mit dem alten Kolchernamen brüsten, sind sie übermäßig prahlerisch, doch wohl nicht ganz ohne Grund. Denn unter allen Völkern, die unter fremder Herrschaft stehen, kenne ich keines, das so ruhmvoll u. glücklich ist durch seinen außerordentlichen Reichtum, die Menge der Untertanen, durch seine günstige geographische Lage u. den Überfluß an Lebensmitteln sowie durch die Rechtschaffenheit u. Freundlichkeit seines Charakters' (hist. 3, 5, 1f). Seit dem 4. Jh. begann sich das Lazenreich zu verstärken u. sein Territorium zu vergrößern, bis es sich allmählich über das gesamte heutige Westgeorgien erstreckte. Es ist bezeichnend, daß gewisse Stämme dieses Gebietes, die zB. Arrian (s. o. Sp. 78) noch aufzählte, in den byz. Quellen nicht mehr erscheinen. Der größte Teil schloß sich dem Lazenreich an. Dieses Reich nahm das Gebiet entlang der Schwarzmeerküste ein von der Umgebung von Pityus im Norden bis zur Apsaros-Mündung im Süden. Im Osten erstreckte es sich bis zur Lichi- oder Surami-Bergkette, wo die sich in seinem Besitz befindlichen befestigten Orte Sarapanis (Strab. 11, 2, 17; heute Šorapanis cihe) u. Skanda (heute Skande) an der Grenze nach I. (Procop. b. Pers. 2, 29, 18) lagen (Abb. 1f). Im Norden gehören ihm das heutige Abchasien u. Swanetien an (S. Džanašia aO. [o. Sp. 34] 2, 307/21; Melikišvili 340/91; Lomouri Istoria aO. 67/70; ders.: Očerki istorii Gruzii 2 [1988] 112/41; Mush̲elišwili 92/6). An der Schwarzmeerküste blieben mehrere Festungen u. befestigte Orte in römischer Hand u. mit Armeeeinheiten besetzt (für den Zustand Ende 4./Anfang 5. Jh. s. Not. dign. Or. 38, 15/38 [84f Seeck]). In den 70er Jahren des 5. Jh. hatte das Lazenreich an Stärke eingebüßt u. verlor eine Reihe seiner Besitztümer. *Lo.*

b. Lazike zZt. Prokops. (Karten: J. Wagner, Die Ostgrenze des Röm. Reiches [1.-5. Jh. n. Chr.] = TübAtlVordOr B V 13 [1992]; E. Kettenhofen, Östlicher Mittelmeerraum u. Mesopotamien. Spätröm. Zeit [337-527 n. Chr.] = ebd. B VI 4 [1984].) Die Situation des 6. Jh. beschreibt Prokop in seinem Exkurs ‚Über die örtlichen Verhältnisse in Lazike u. die dortigen Volksstämme' (b. Goth. 4, 1, 7/4, 13; vgl. b. Pers. 2, 29, 14/22): Südöstlich von Trapezus, im küstenfernen Gebirge an der Grenze zu Armenien, wohnen die Stämme der ‚wilden' Tzanen (Τζάνοι: ebd. 1, 15, 19/24; b. Goth. 4, 1, 9. 2, 5; aed. 3, 6, vgl. Bryer 2, 161/3; Agath. hist. 5, 1, 2). Am Schwarzen Meer, jenseits der Grenzfestung Rhizaion-Rize (Procop. b. Goth. 4, 2, 3), liegen Gebiete selbständiger Völkerschaften, darin die alten Städte Athenai-Pazar u. Apsaros (Apsyrtos). Die Einwohner dieser Gegend waren weder dem Kaiser noch dem Lazenkönig untertan, empfingen jedoch ihre Priester von den Bischöfen der Lazen (b. Goth. 4, 2, 17). ‚Was dann kommt, gehört zu Lazike u. führt auch diesen Namen' (ebd. 4, 2, 22). Sämtliche Siedlungen der Lazen befinden sich auf der ‚europäischen', d. h. nördlichen, Seite des Phasis (Rioni). Auf dem südl. Ufer besitzen sie keine Stadt, Festung oder Ortschaft von Bedeutung. Nur das röm. Petra ist dort gelegen (ebd. 4, 2, 29; b. Pers. 2, 29, 18/20). Am Schwarzen Meer, zwischen ‚europäischem' Phasisufer u. dem heutigen Suchumi, befindet sich das Land der Apsilier (Ἀψίλοι), ‚Untertanen der Lazen u. schon seit langer Zeit Christen' (b. Goth. 4, 2, 33). Nach dem Inneren zu, im Westkaukasus, liegen die Landschaften Skymnia u. Suania. Deren Völkerschaften sind den Lazen untertan, haben aber Fürsten aus eigenem Stamm (ebd. 4, 2, 23). Nördlich Apsilias, vom Kaukasus bis zu den ‚Kaspischen Toren' (etwa südlich des Terek im Winkel zwischen Kaspischem Meer u. Ostkaukasus), wohnt das meist perser-

freundliche ‚freie Volk' der Alanen (Ἀλανοί; 4, 3, 4). Nordöstlich der Apsilier (Agath. hist. 4, 15, 5: Grenzfort Tibeleos [Zebelda [Abb. 1f; Rubin, Zeitalter 518_{1150}]; Procop. b. Goth. 4, 10, 1. 17, 16: Τζιβιλή]), im Gebirge zwischen Lazike u. den Alanen, siedeln an der oberen Kodor-Schlucht die ebenfalls den Lazenkönigen untertanen, den westkaukasischen Apsiliern sprachverwandten Misimiani; Agath. hist. 3, 15, 8; 4, 12, 6. 16, 2; vgl. Hewitt, Application 260). Hinter den Apsiliern, im Raum von Suchumi, sind die zum selben Ethnos gehörenden (ebd. 248) Abasger (Ἀβασγοί) ansässig, deren Gebiet sich vom Schwarzen Meer bis zu den nordwestl. Ausläufern des Kaukasus ausdehnt, seit alters Untertanen der Lazen, doch mit zwei einheimischen Herrschern im West- u. Ostteil Abasgias (Procop. b. Goth. 4, 3, 12; b. Pers. 2, 29, 15: seit alters Christen [s. aber u. Sp. 93] u. Freunde der Römer). Nördlich, zwischen Abasgern u. Alanen, wohnen im Kaukasus die Bruchen (Βροῦχοι), an der Küste des Schwarzen Meeres hingegen die vormals den Römern untertanen Zechen (Ζῆχοι), hinter ihnen die Saginen (Σαγίναι), von deren Küstenland nördlich von Suchumi die Römer ‚seit alters einen Teil besaßen', nunmehr aber nur noch Sebastopolis u. Pityus (Procop. b. Goth. 4, 4, 1/5; vgl. Nov. Iust. 31). Jenseits der Saginen hausen dann ‚zahlreiche Hunnenvölker' (Procop. b. Goth. 4, 4, 7). *Br.*

c. *Wirtschaft u. städtisches Leben.* Die ökonomische Grundlage von Lazike bildeten Ackerbau u. Handel. Die byz. Historiker berichten vom Anbau von Wein u. anderen edlen Früchten in der Landschaft Mocheresis (Μουχείρησις) am Mittellauf des Phasis-Rioni (Procop. b. Goth. 4, 14, 45 mit der Anmerkung: ‚sehr im Gegensatz zur übrigen Lazike'; vgl. b. Pers. 1, 12, 15/7; 2, 28, 27), was auf alte kolchische Tradition zurückgeht. Es muß auch einen lebhaften Handel gegeben haben, wie zahlreiche Importartikel beweisen (Glasgefäße, rotlackierte Keramik, Amphoren usw.), die sowohl in der Küstengegend als auch im Inneren des Landes gefunden wurden. Nach Prokop haben die Lazen Salz, Getreide, Wein u. andere Lebensmittel von den röm. Schwarzmeerküsten eingeführt u. nicht mit Gold, sondern mit Pelzen, Leder, Sklaven oder sonstigem bezahlt, was ihnen gerade reichlich zu Gebote stand (ebd. 2, 15, 4f, 28, 28; aber 2, 15, 25: Bezahlung mit Gold; D. C. Braund / G. R. Tsetskhladze, The export of slaves from Colchis: ClassQuart 39 [1989] 114/25). Agathias zufolge sind Lazikes ‚heutige Bewohner in der Seefahrt gewandt u. verstehen, Vorteile aus dem Handel zu ziehen. Sie sind auch in anderer Hinsicht keine Barbaren mehr, langer Umgang mit den Römern hat sie zu einer zivilisierten u. gesetzestreuen Lebensweise geführt' (hist. 3, 5, 3f). – Im 4./5. Jh. hatte das städtische Leben seine Blütezeit erreicht. Dabei bildeten nicht nur die an der Küste liegenden alten Gründungen, wie Phasis, Sebastopolis u. Pityus (vgl. o. Sp. 77f), politische u. wirtschaftliche Zentren, sondern auch die im Landesinnern liegenden Städte. Pityus, τέρμα römischer Herrschaft (Theodrt. h. e. 5, 34, 8 [GCS Theodrt. 335]), diente 396 als Verbannungsort des Generals Abundantius (Hieron. ep. 60, 16 [CSEL 54, 1, 570]; vgl. Aster. Amas. hom. 4, 9, 2 [43 Datema]) u. war 407 dem verbannten Joh. Chrysostomus als Ziel zugedacht (τόπος πανέρημος τῶν Τζάνων: Pallad. dial. 11, 98/100 [SC 341, 222/4]; ‚in der Nähe der wildesten Barbaren': Theodrt. h. e. 5, 34, 8 [335]; Georg. Alex. vit. Joh. Chrys. 67 [Subs. hag. 60, 259]; Suda s. v. Πιτυοῦς [4, 137 Adler]). Nur in Pityus u. Sebastopolis unterhielten die Römer zu Prokops Zeiten noch Besatzungstruppen. Beide Festungen wurden bei Annäherung der Perser 541 aufgegeben u. zerstört (b. Goth. 4, 4, 5f; aed. 3, 7, 8), Sebastopolis nach dem Krieg neu errichtet, glänzend ausgestattet u. zur Stadt erhoben (ebd. 3, 7, 9). Das einst bedeutende Apsaros zeigte im 6. Jh. nur noch Ruinen von Mauerring u. Schmuckbauten (b. Goth. 4, 2, 14). Als wichtigste Stadt der Lazike benennen die byz. Quellen Archaiopolis (Nov. Iust. 31; Procop. b. Pers. 2, 29, 18; b. Goth. 4, 13, 3. 14, 1/3 [Beschreibung]; Agath. hist. 2, 19, 1 u. ö.). Sie ist zu lokalisieren in Nokalakevi (etwa ‚Ort, an dem einst eine Stadt gelegen hat') am Techura-Ufer (Abb. 1f). Hier wurden eine Zitadelle, eine von mächtigen Verteidigungsmauern umgebene Stadt, Palast- u. Wirtschaftsbauten, Bäder mit Hypokausten, eine Kirche u. viele andere Bauten des 4./8. Jh. freigelegt (P. Zak'araia [Red.], Nok'alak'evi – ark'eopolisi 1/2 [Tbilisi 1981/88]; D. Zakaraia / V. Lékvinadzé / N. Lomouri, Fouilles de Nokalakévi – Archéopolis: Bedi Kartlisa 37 [1979] 194/202; vgl. auch A. M. Schneider, Archeopolis

[Nokalakewi]: ForschFortschr 7 [1931] 354f). Im fruchtbarsten Teil von Lazike, der Mocheresis, befand sich die befestigte Siedlung Kotais (Kotaion [Abb. 1f]), die alter Tradition zufolge, auf die auch Prokop zurückgreift (b. Goth. 4, 14, 47/9), auf die Hauptstadt von Kolchis sowie die Residenz des sagenhaften Kolcherkönigs Aietes zurückgeht. Im Lazischen Krieg (s. u. Sp. 86) wurde ihre Befestigung, der leichten Zugänglichkeit des Ortes wegen, größtenteils niedergelegt, doch von den Persern notdürftig ausgebessert, wohingegen die Lazen u. einige Römer die nahegelegene Festung Uthimereos (Var. Ucheimereos) halten konnten u. erst durch Verrat des Theophobios verloren (b. Goth. 4, 14, 47. 49/52. 16, 4/13). Durch Ausgrabungen hat man in Kutaisi zahlreiche Reste der aus dem 4./6. Jh. (sowie späterer Zeit) stammenden städtischen Bauten, eine Zitadelle sowie die eigentliche Stadt freigelegt, die von mächtigen Verteidigungsmauern umgeben war. Die Mauern waren durch rechteckige u. polygonale Türme sowie von Contreforts geschützt. Außerdem gab es hier kleine u. große Tore, großartige Palastbauten, Bäder mit Heißluftöfen, eine reguläre Wasserversorgung u. Kanalisation, eine Menge örtlicher u. eingeführter Keramik (Amphoren, rotlackierte Keramik, Glaserzeugnisse), byz. Münzen (O. Lančava, Das große Kutatisi [georg.]: K'ut'aisis saxelmcip'o museumis masalebi 5 [Kutaisi 1989] 3/22). Von den in byz. Quellen erwähnten Städten im Inneren von Lazike ist Rhodopolis (Nov. Iust. 31; Procop. b. Pers. 2, 29, 18 [ansehnlich]; b. Goth. 4, 13, 21 [schlecht zu verteidigen, daher beim Perserangriff geschleift]) archäologisch erforscht worden. Die Stadt ist südlich von Kutaisi in der Siedlung Vardziche (War[d]ciḫe, etwa ‚Rosenstadt') zu lokalisieren (Abb. 1f). Die Befestigungsbauten u. Kulturschichten, die sowohl örtliche als auch eingeführte Keramik u. Glaserzeugnisse enthalten, sind in das 4./6. Jh. zu datieren (V. J̌ap'arije, Die Ruinenstätte Vardziche [georg.] [Tbilisi 1989]). Reste der Fortifikationsbauten wurden auch entdeckt bei den Ausgrabungen der lazischen Grenzfestungen gegen I., Sarapanis-Schorapani (V. M. J̌ap'arije, Zur archäologischen Erforschung von Sarapanis-Schorapani [georg.]: Jeglis Megobari 63 [Tbilisi 1983] 49/54) u. Skanda (S. Qauḫčišwili, Bizantieli mçerlebis onobebi sakharthwelos šesaḫeb 3 [= Georgica 3] [ebd. 1936] 301/20; Abb. 2). *Lo.*

d. Politische Geschichte. 1. Römischer Vasallenstaat. Im 4./5. Jh. stand Lazike in einem formalen Vasallenverhältnis zum röm. Reich. Der König der Lazen erhielt seine *Herrschaftszeichen (beschrieben Agath. hist. 3, 15, 2) vom Kaiser in Kpel übersandt (Procop. b. Pers. 2, 15, 2; zur Insignienverleihung an röm. Vasallen bereits im 4. Jh. vgl. Amm. Marc. 27, 12, 10; Chrysos, Aspects aO. [o. Sp. 34] 45_4). Im J. 389 lokalisiert Pacatus Lazike extra Romanum imperium (Paneg. Lat. 12, 14, 2 [3, 81 Galletier]). Nach Petrus Patricius: Men. Prot. frg. 6, 1 (86 Blockley) war die röm. Oberhoheit unbestritten in der Zeit von Kaiser Theodosius II (408/50) u. Großkönig Varanes V (421/39) bis zu Kaiser Leon I (457/74) u. Großkönig Perozes (459/84). Doch gab es anfänglich, abgesehen von einzelnen Orten an der Schwarzmeerküste (Zos. hist. 2, 3, 1; Not. dign. or. 38, 15/38 [84f Seeck]), auf dem Territorium von Lazike keine röm. Garnisonen. Den Angaben byz. Historiker zufolge zahlten die Lazen den Römern keinen Tribut u. empfingen von ihnen keine finanzielle oder militärische Unterstützung. Ihre einzige Pflicht bestand darin, mit eigenen Kräften die nördl. Grenzen ihres Landes gegen Einfälle der Nomadenvölker u. Überfälle auf römisches Gebiet zu beschützen (Procop. b. Pers. 2, 15, 2/5; vgl. Iordan. Get. 7, 50 [MG AA 5, 1, 67]). – Unter Kaiser Markianos (gest. 457) drangen römische Truppen in Kolchis ein, um persische Einflußnahme abzuwehren (Prisc. frg. 33, 1 [336 Blockley]; Hydat. chron. 177 [MG AA 11, 29 (coniec.)]). Der Lazenkönig Gubazes d. Ä. (ProsLatRomEmp 2, 515) mußte zugunsten seines Sohnes abdanken, gelangte bei Vertragsverhandlungen 465/66 in Kpel jedoch zu freundlichem Einvernehmen mit Kaiser Leon (Prisc. frg. 33, 2; 44 [336/8. 532 Bl.]; Vit. Daniel. Styl. 51 [ed. H. Delehaye: AnalBoll 32 (1913) 169f]). – In der Folgezeit muß sich das römisch-lazische Verhältnis zugunsten der Perser gelockert haben (E. K. Chrysos, The title βασιλεύς in early Byzantine international relations: DumbOPap 32 [1978] 39 mit Hinweis auf Men. Prot. frg. 6, 1, 575/7 [84 Blockley]; vgl. Seoses bei Procop. b. Pers. 1, 11, 28: Lazike ‚alter pers. Besitz'; ebd. 2, 15, 15). Um die Wende zum 6. Jh. empfingen die Lazenkönige, so Damnanzes

(gest. um 522; ProsLatRomEmp 2, 344), ihre Herrschaftszeichen vom Sasanidenkönig (Joh. Malal. chron. 17, 9 [PG 97, 609/12]). Unter Kaiser Justinos I (gest. 527) sagte sich Damnanzes' Sohn Tzathes (Ztathios [522/um 527]; ProsLatRomEmp 2, 1207) vom Bund mit Iran los, reiste nach Kpel, wurde dort getauft, gekrönt, vom Kaiser adoptiert u. mit der vornehmen Oströmerin Valeriana (ebd. 1141) verheiratet (Joh. Malal. chron. 17, 9 [PG 97, 609/12] par. Chron. Pasch. zJ. 522 [PG 92, 860/4] par. Theophan. Conf. chron. a. m. 6015 [1, 168 de Boor]). Großkönig Kabades protestierte (Procop. b. Pers. 1, 11, 28); doch zum Krieg kam es zunächst nicht. – Die direkte röm. militärische Einflußnahme in Lazike begann, als sich der Ibererkönig Gurgenes mit seinem Kriegeradel vor dem politisch-religiösen Angleichungsdruck der Perser in das lazische Grenzgebiet flüchtete (s. o. Sp. 37). Zu seiner Unterstützung entsandte Kaiser Justinos Truppen unter den Feldherren Petros v. Arzanene (ProsLatRomEmp 2, 870f) u. Eirenaios (ebd. 625f) nach Lazike (Procop. b. Pers. 1, 12, 4/19; 2, 15, 6; Joh. Malal. chron. 18 [PG 97, 629]; Chron. pasch. zJ. 528 [PG 92, 868f]; Theophan. Conf. a. m. 6020 [1, 174 de B.]), ersetzte durch eigene Soldaten die einheimische Besatzung der Sperrfestungen der lazisch-iber. Pässe u. beschloß ‚gegen den Willen der Lazen', Lazike gemeinsam mit den geflüchteten Iberern gegen Persien zu verteidigen. Die Lazen unter König Tzathes verweigerten erbost nötige Hilfsdienste, so daß Skanda u. Sarapanis in persische Hände fielen (Procop. b. Pers. 1, 12, 14/9; 2, 15, 6; b. Goth. 4, 13, 17).

2. Byzantinisches Militärprotektorat. Beim Ewigen Frieden von 532 (533) zwischen Kaiser Justinian I u. Großkönig Chosroes I erhielt das röm. Reich Lazike zugestanden, sogar die lazisch-iber. Grenzfestungen zurück, die, da nicht zu halten, geschleift wurden (Procop. b. Pers. 1, 22, 18; b. Goth. 4, 13, 20). Zentrum der byz. Herrschaft wurde Petra Iustiniana, eine vorher unbedeutende, unter Kaiser Justinian ‚zu einer sehenswerten Stadt' (aed. 3, 7, 7) ausgebaute Küstenfestung in der südl. Lazike, eine Tagereise von Apsaros entfernt (gewöhnlich gleichgesetzt mit Zichisdsiri [s. o. Sp. 77; Rubin, Zeitalter 512f$_{1077}$], von anderen mit Batumi [H. Vogt, Linguistique caucasienne et arménienne (Oslo 1988) 169f; Abb. 2] oder Hopa, auf heute türk. Gebiet [N. A. Inaïchvili, Petra – Tsikhisdziri? (Tbilisi 1991); Abb. 2]). Dem Lazenkönig, inzwischen wohl der mit der Oströmerin Theodora (ProsLatRomEmp 3B, 1242 s. v. nr. 3) verheiratete Opsites (ebd. 955 s. v. nr. 1), wurde ein byz. Amtsträger vorgesetzt (Procop. b. Pers. 2, 3, 39. 15, 21), zunächst bis 535 der Armenier Thomas (ProsLatRomEmp 3B, 1314 s. v. nr. 2), der im Lande viele röm. Befestigungen anlegte (Procop. b. Pers. 2, 30, 4), dann 535/41 Johannes Tzibos (ProsLatRomEmp 3A, 638f s. v. nr. 20), dessen Verhalten die Lazen gegen die Römer aufbrachte. Er demütigte den König (Procop. b. Pers. 2, 15, 21) u. machte, zum Nachteil der einheimischen Bevölkerung, seine Residenz Petra zum Stapelplatz des monopolisierten Handels nach oder aus Lazike (ebd. 2, 15, 11. 24f). Hintergrund der röm. Aktionen in Lazike unter Kaiser Justinian bilden die Gewinnung der Tzanike 528/29 durch Sittas (ProsLatRomEmp 3B, 1160/3; Procop. b. Pers. 1, 15, 19/25; aed. 3, 7) sowie die militärische (Cod. Iust. 1, 29, 5) u. politische (Nov. Iust. 31 vJ. 536) Reorganisation Römisch-Armeniens (Adontz / Garsoïan). – In den J. 541/62 wurde Lazike Schauplatz iranisch-byzantinischer Kriege, über die Prokop (b. Pers. 2, 15, 12/35. 17, 1/28. 19, 47f. 28, 17/30. 29, 1/30, 47; b. Goth. 4, 1, 3/6. 7, 1/17, 19; hist. arc. 18, 24. 30, 14), Agathias (hist. 2, 18/21; 3, 1/5, 2) u. Joh. Malalas (chron. 18 [PG 97, 629AB]) berichten. Gegen militärische Bedrückung u. wirtschaftliche Ausbeutung des Landes durch die Byzantiner rief der Lazenkönig Gubazes d. J. (541/55; ProsLatRomEmp 3A, 559f), Sohn des Tzathes u. der Valeriana (s. oben) sowie Silentiarios des Kaiserpalastes (Procop. b. Pers. 2, 29, 31), die Perser zu Hilfe. Bei Annäherung der pers. Truppen 541 unter Chosroes wurden Sebastopolis u. Pityus von ihren Besatzungen aufgegeben; die große Reichsfestung Petra kapitulierte u. wurde langfristig (bis 551) von den Persern besetzt. Auf nie zuvor beherrschtem Gebiet errichtete Chosroes damit ein Protektorat, das die pers. Herrschaft über I. sicherte, das sasanidische Reich gegen wilde Grenznachbarn schützte u. ihm zu Land u. Wasser den Weg ins byz. Reich eröffnete (ebd. 2, 15, 27/30. 28, 18/23; b. Goth. 4, 7, 12f; Agath. hist. 2, 18, 7). Furcht vor Deportation u. Ansiedlung von Fremden (Procop. b. Pers. 2, 28, 17. 30), Mordpläne gegen den Lazenkönig

sowie der religiöse Gegensatz zwischen christlichen Lazen u. den Persern (ebd. 2, 28, 26) führten dazu, daß Gubazes 548 wieder zu den Römern überging u. ihre militärische Unterstützung anforderte. Daraus resultiert der Lazische Krieg 549/57. Trotz einiger Erfolge konnten die röm. Truppen unter Dagisthaeus (ProsLatRomEmp 3A, 380/2) weder Petra zurückerobern noch persischen Nachschub an Truppen u. Proviant nach Lazike verhindern. Einen Versuch der Abasger, sich mit persischer Hilfe unter den neubestellten einheimischen Königen Opsites u. Skeparnas (ebd. 3B, 955f. 1116) vom Römerreich zu lösen, schlugen die Römer nieder (Eroberung der Festung Tracheia [Anakophia?; Rubin, Zeitalter 518_{1152}; Abb. 2]; Procop. b. Goth. 4, 9, 10/31). Auch die Rebellion des lazischen Feldherrn Terdetes, der den Persern Apsilia (mit der Festung Tzibile [s. o. Sp. 81]; Abb. 2) auslieferte, scheiterte; lazische Oberhoheit u. die Freundschaft der Apsilier mit Kpel wurden wieder hergestellt (Procop. b. Goth. 4, 10, 1/7; Rubin, Zeitalter 350f). Differenzen zwischen Gubazes u. der röm. Generalität führten jedoch dazu, daß die isolierten Suani iJ. 551 zu den Persern übergingen (Procop. b. Goth. 4, 14, 53f. 16, 14; Men. Prot. frg. 6, 1 [66 Blockley]). 551 eroberte Dagisthaios' Nachfolger Bessas, magister utriusque militiae per Armeniam (ProsLatRomEmp 2, 228), Petra zurück, das aus Sicherheitsgründen dem Erdboden gleichgemacht wurde (Procop. b. Goth. 4, 11, 11/12, 28). Die Perser erneuerten die Befestigungen in Skanda, bald auch in Sarapanis (ebd. 4, 12, 28. 13, 20. 16, 17). Ihre wiederholten Versuche, das von Römern u. Lazen gehaltene Archaiopolis zu erobern, schlugen fehl; als Trutzfestung wurde Onoguris ausgebaut (Agath. hist. 2, 19, 1. 22, 3; 3, 6, 12; Rubin, Zeitalter 520_{1180}). Indem die Perser Kotais u. benachbarte Orte befestigten, durch Verrat auch Uthimereos erlangten, beherrschten sie weiterhin neben den Pässen auch das fruchtbare Flachland. Gubazes rettete sich in die Berggebiete. Der ausbleibende Erfolg verschärfte die Mißstimmigkeiten zwischen König u. Heer der Lazen sowie römischen Heerführern. Bessas wurde durch Martinus (ProsLatRomEmp 3B, 839/48 s. v. nr. 2) abgelöst u. nach Abasgia gesandt. Im Oktober 555 wurde König Gubazes, propersischer Sympathien verdächtigt, bei einem Treffen mit römischen Generälen am Chobus (Ḫobi) ermordet (Agath. hist. 3, 3, 1/4, 7). Bei einem geheimen Konvent der Lazen stritten Perser- u. Römerfreunde mit nationalen u. religiösen Argumenten (ebd. 3, 8, 4/14, 3; rel. Argument: 3, 12, 8/10. 14, 1). Spätere gerichtliche Untersuchung ergab Gubazes' Unschuld. Sein Mörder Rusticus (ProsLatRomEmp 3B, 1103f s. v. nr. 4) wurde zum Tode verurteilt u. hingerichtet (Agath. hist. 4, 1, 1/11, 4), Martinus durch Iustinus (ProsLatRomEmp 3A, 750/4 s. v. nr. 4) ersetzt (Agath. hist. 4, 21, 1). Im J. 555 wurde, wie von den Lazen verlangt, Gubazes' in Kpel weilender jüngerer Bruder Tzathes d. J. durch Justinian zum Lazenkönig gekrönt (ebd. 3, 14, 3. 15, 2f [mit Beschreibung der lazischen Herrschaftszeichen]) u. von Soterichus (ProsLatRomEmp 3B, 1180f s. v. nr. 1) 556 nach Lazike geleitet, wo er nach Huldigung durch Römer u. Lazen sein Königsamt antrat (Agath. hist. 3, 15, 2/5). Soterichus fiel im Kampf gegen die mit den Persern verbündeten Misimiani (ebd. 3, 15, 8/17, 2; 4, 12, 2/7). Der Sieg der Römer über die Perser bei Phasis (ebd. 3, 19, 8/28, 9), die Wiedergewinnung von Rhodopolis (ebd. 4, 15, 1/3) u. die vernichtende Strafexpedition gegen die in Siderun-Tzachar (ebd. 4, 16, 4 [zur Lage Hewsen, Armenien]) verschanzten Misimiani unter Ioannes Dacnas iJ. 556 (ProsLatRomEmp 3A, 667 s. v. nr. 66) führten schließlich zum röm.-pers. Waffenstillstand von 557 (Agath. hist. 4, 30, 9; Men. Prot. frg. 2; 6, 1 [43. 54 Blockley]). Er wurde 562 (561) in Dara umgewandelt in den Fünfzigjährigen Frieden, verbunden mit der pers. Räumung von Lazike u. Anerkennung der röm. Oberhoheit über Lazike einschließlich aller abhängigen Gebiete (ebd. 6, 1. 3 [60. 68. 90]), ausgenommen das strategisch wichtige Suania (ebd. 6, 1. 3; 9, 1 [66. 88. 96. 102]). Erst 575/76 brachte Romanus (ProsLatRom Emp 3B, 1091 s. v. nr. 4) auch die Suani unter röm. Herrschaft, überführte ihren König u. Reichsschatz nach Kpel (Joh. Bicl. chron. s. a. 576, 2 [MG AA 11, 214]). Im Gegenzug besetzte Hormisdas' General Baram (ProsLatRomEmp 3A, 166f s. v. nr. 2) Suania wieder u. drang nach Lazike vor, wurde aber 589 vom erneut dorthin gesandten Romanus in Albanien geschlagen (Theoph. Sim. 3, 6, 6/7, 19). Im Rahmen seines siegreichen Feldzugs gegen Chosroes II weilte Kaiser Herakleios im J. 626 in Lazike. Dort ge-

bar ihm Martine den späteren Kaiser Herakleios II Herakleonas (Theophan. Conf. chron. a. m. 6117 [1, 315 de B.]; Niceph. Cpol. hist. 12 [54 Mango]).

3. Am Ausgang der Spätantike. Die spätere Geschichte der antiken Kolchis verlief unterschiedlich. Die Fürsten von Lazike verloren den Königstitel u. die Herrschaft über Abasgia u. Apsilia. Ananias v. Schirak (7. Jh.) ordnet Suanoi, Abasgoi u. Apsiloi mit Pityus u. Sebastopolis nicht mehr Lazike, sondern Sarmatia zu (PsMoses Choren. geogr. 5, 18 [55 Hewsen]; vgl. Hewsen, Geography $111f_{26/32}$). – Der πατρίκιος Λαζικῆς Lebarnikios (= Barnukios) erlebte 662 in Kpel die kaiserliche Bestrafung Maximus' Confessors u. des päpstl. Apokrisars Anastasius (Theodr. Spud. hypomn. 1 [ed. R. Devreesse: AnalBoll 53 (1935) 68]; vgl. u. Sp. 95). Der zeitgenössische Herr von Abasgia, der Patrikios Gregor, wurde Anastasius' Helfer im lazischen Exil (Anast. Apocr. ep. ad Theods. Gangrens. 5f [ed. R. Devreesse: AnalBoll 73 (1955) 14f]; Theodr. Spud. hypomn. 2 [aO. 70]). Barnukios' Sohn, der Patricius Sergius, revoltierte 696/97 gegen das Reich u. unterwarf sich den Arabern (Theophan. Conf. chron. a. m. 6189 [1, 370 de B.]; Toumanoff, Studies $255f_{355aE.}$), ohne daß Lazike wie I.-Kartli (s. o. Sp. 39) militärisch besetzt u. unmittelbar arabischer Herrschaft unterstellt wurde (Martin-Hisard, Domination 146). Den Fortbestand byzantinischer Herrschaft über Abasgia u. Apsilia sicherte unter Kaiser Justinian II (705/11) Leon der Isaurier mit Hilfe der Alanen (Theophan. Conf. chron. a. m. 6209 [1, 391/5 de B.]; M. Canard, L'aventure caucasienne du spathaire Léon, le futur empereur Léon III: RevÉtArm NS 8 [1971] 353/7). Ein Versuch der vereinigten Römer u. Armenier, die Lazenhauptstadt Archaiopolis zu erobern, scheiterte, die Angreifer zogen sich in das noch länger byzantinisch bleibende Phasis zurück (Theophan. Conf. chron. a. m. 6209 [1, 393 de B.]). In Egrisi-Lazike setzten sich Ende 7./Anfang 8. Jh. vor den Arabern aus I.-Kartli geflohene Chosroiden fest (Zentren: Archaiopolis u. Kutaisi). Ihre Fürsten Mir u. Artschil schlugen 736 vor Tracheia (s. o. Sp. 87) eine arab. Invasion Westgeorgiens, in deren Verlauf Archaiopolis u. Sebastopolis zerstört wurden, zurück u. beanspruchten den Titel eines ‚Königs von Kartli' (s. o. Sp. 39f). Abasgia blieb autonomes Eristavat (Martin-Hisard, Domination 149/53; dies., Arabes). 779/86 flüchtete sich der Ibererfürst Nerses vor den Arabern in das noch byz. Abasgia. Dessen Herzog (Eristav) Leon II löste sich Ende des 8. Jh. von Kpel, eroberte Egrisi-Lazike u. nahm den Königstitel an (Toumanoff, Abasgia 74f mit Anm.). Byzantinische Feldzüge gegen Abasgia unter den Kaisern Theophilos (829/42) u. Michael III (842/67) blieben erfolglos (Theophan. contin. 3, 39; 4, 39 [PG 109, 152. 217]). Tzanetien (Čanethi [Lazethi]), das heutige Lasistan, war seit Mitte des 8. Jh. Teil des byz. Themas Chaldia, nach 1203/04 des Kaiserreiches v. Trapezunt (J. Koder, Art. Lazika: LexMA 5 [1991] 1775). *Br.*

III. Christianisierung u. Kirchengeschichte. a. Andreas-Legende. Altgeorgischen Angaben zufolge wurden die Bewohner Westgeorgiens (Egrisi-Lazike) vom Apostel Andreas zum Christentum bekehrt (Belege: Kekelidse 9f. 11f), doch sollen sie auf Befehl des Königs Aderki bald gezwungen gewesen sein, sich vom neuen Glauben wieder loszusagen (K'art'lis c'ẖovreba 38 Qauẖč'išvili [Pätsch, Leben 92. 99]). Es gilt als sicher, daß diese Legende in Georgien erst im 10./11. Jh. aufgekommen ist unter dem Einfluß byzantinischer Hagiographen wie Niketas v. Paphlagonien, 9./10. Jh. (or. 4 [PG 105, 64C. 68]) u. Epiphanios v. Kallistratia, 9. Jh. (vit. Andr.: PG 120, 221. 241. 244 unter Berufung auf PsEpiph. catal. apost.: 108f Schermann [par. PsDoroth. catal. apost.: 153f Sch. bzw. PG 92, 1072C]; vgl. Kekelidse 11/5; Džawaẖišwili 1, 186/8; Peeters, Débuts 11f; F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew [Cambridge, MA 1958] 210. 262f mit Lit. ebd. 263_{135}).

b. Anfänge u. vorjustinianische Zeit. Das genaue Datum sowie die Umstände, unter welchen die historische Christianisierung Lazikes vor sich ging, bleiben im großen u. ganzen noch ungeklärt. Zufolge Gelasios v. Kyzikos (schrieb um 475) ‚haben sich der Lehre von Gott die in der Umgebung von Pontos wohnenden Iberer u. Lazen zugewandt, die früher nicht an Gott geglaubt haben' (h. e. 3, 10, 1 [GCS Gelas. Cyz. 150]). Dies müßte unter Constantin d. Gr. gewesen sein. Doch gibt es in den übrigen von der verlorenen ‚Kirchengeschichte' des Gelasios v. Kaisareia abhängigen Quellen keine Angaben über die gleichzeitige Bekehrung von

Iberern u. Lazen (A. Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasios v. Kaisareia die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins [1914] 50; ebenso nicht bei Prokop, auf den sich Lomouri, History aO. 216 beruft). Aus diesem Grunde wird die Mitteilung des Gelasios v. Kyzikos in Zweifel gezogen (Džawaḫišwili 1, 230f). Sie könnte ein Widerhall des unten besprochenen Gubazes-Besuches in Kpel oder, weniger wahrscheinlich, der kürzeren Rezension (Vg/Va) des **Agathangelos-Buchs sein, nach der Lazen, Iberer, Albaner u. Armenier gemeinsam das Christentum annahmen (s. o. Sp. 43). Auch wenn unhistorisch, beweist diese Mitteilung immerhin, daß Ende 5. Jh./ Anfang des 6. Jh. die Lazen als christliches Volk galten. Prokop nennt die Kirche in Lazike ‚alt' (aed. 3, 7, 6) u. die Lazen ‚allereifrigste Christen' (b. Pers. 2, 28, 26). Auch die ihnen untertanen Apsilier sind für ihn ‚schon seit langer Zeit Christen' (b. Goth. 4, 2, 33). Eine Reihe von Schriftquellen sowie das archäologische Material weisen auf die Christianisierung Westgeorgiens bereits seit dem 4. Jh. hin. So wird zB. unter den Teilnehmern des Konzils v. Nikaia iJ. 325 der Bischof Stratophilos des röm. Pityus aufgeführt (H. Gelzer / H. Hilgenfeld / O. Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina [1898] LXII nr. 113 bzw. E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 46 nr. 104: Πόντου Πολεμωνιακοῦ ... Στρατόφιλος Πιτυοῦντος). Bei archäologischen Ausgrabungen wurde in Bitschwinta-Pizunda eine Hallenkirche mit halbrunder Apsis entdeckt, die in die 1. H. des 4. Jh. zu datieren ist u. vermutlich als Kathedrale des Bischofs von Pityus diente (Didi Pitiunti aO. 2, 118; Bortoli-Kazanski/Kazanski 472f [Lit.]; Khroushkova, Pitiunt 2658/62). Man hat dort auch Kirchen aus dem 5./6. Jh. freigelegt, darunter einige mit Mosaikböden, welche christliche Symbole u. Sujets darstellen (Lüning aO. [o. Sp. 78] 67/9; Alpago-Novello u. a. 30f [Lit.]; Khrouchkova, Édifices 92/7). In das 5./6. Jh. zu datierende Basiliken hat man auch in anderen Zentren Lazikes, in Ciḫisdziri, Ganthiadi, Sephiethi u. Wašnari (Udžerani), entdeckt (P. Zakaraia, Basiliques de la Géorgie occidentale: IV[e] Symposium aO. [o. Sp. 26] 2, 41/53; ders., Die Basiliken Westgeorgiens: Georgica 7 [Jena 1987] 72/6; Khrouchkova, Édifices 89. 97/107). Christliche Symbole finden sich in Pytiunt auch auf Glasgefäßen des 4. Jh. (u. a. die Darstellung Christi als Schafträger [*Hirt]; N. Ugrélidzé, Coupes de verre paléochrétiennes de Bitchvinta, ornées de symboles: IV[e] Symposium aO. 1, 485/8) u. auf rotglasierten Tellern aus dem 4./5. Jh. (Didi Pitiunti aO. 2, 199f). Das silberne Medaillon mit griechischer Aufschrift ‚Der eine Gott, der dem Schenkenden beisteht' u. ein kleines goldenes Kreuz aus Zebelda werden in das 4. Jh. datiert (M. Trapš, Trudi 3 [Tbilisi 1971] 206f). Die o. gen. Angaben zeugen von einer Christianisierung Lazikes im 4./5. Jh. u. vielleicht sogar von der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion bereits im 4. Jh. (Očerki istorii Gruzii 2 [1988] 137/40). – Nach den Angaben des Historikers Priskos v. Panion (um 472 nC.) gewann der Lazenkönig Gubazes I (s. o. Sp. 84) während seines Aufenthaltes in Kpel (465/66) dadurch das Wohlwollen Kaiser Leons, daß er ‚die äußeren Zeichen des christl. Glaubens zur Schau trug' (frg. 44 [352 Blockley]; Übers. E. Doblhofer, Byz. Geschichtsschreiber 4 [1955] 73). Vermittler der Übereinkunft zwischen Kaiser u. König soll der Kpler Stylit Daniel gewesen sein, zu dem in den Folgejahren weitere lazische Kpel-Besucher pilgerten. Heimgekehrt, wandte sich Gubazes brieflich ‚an den Heiligen u. ersuchte ihn um sein Gebet u. hörte damit nicht auf bis an sein Ende' (Vit. Daniel. Styl. 51 [ed. H. Delehaye: AnalBoll 32 (1913) 169f; Übers. H. Lietzmann, Byz. Legenden (1911) 23]). Um diese Zeit wird daher der lazische Königshof zumindest teilweise christlich gewesen sein. Einige Historiker halten das J. 523 für den Zeitpunkt der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion (S. Džanašia aO. [o. Sp. 34] 1, 229/35; Ǯavaxišvili 1, 230f). Dabei stützen sie sich auf byzantinische Berichte, nach denen der Lazenkönig Tzathes bei Amtsantritt den Vollzug heidnischer Kulthandlungen verweigerte, sich vom Bund mit Iran lossagte u. unter Justin I in Kpel getauft (nicht: wiedergetauft [so Lomouri, History aO. 216]), gekrönt u. verheiratet wurde (s. o. Sp. 85). Man wird darin das Ende einer kurzen Phase der Entchristlichung der Dynastie zu erblicken haben, die aus dem o. Sp. 84 erwähnten Konflikt der Lazenherrscher mit Kpel u. der vorübergehenden Anlehnung an Persien resultierte. ‚Bischöfe der Lazen' erwähnt Procop. b. Goth. 4, 2, 17; doch ist über ihre Herkunft u. Sitze mehr

nicht bekannt. Ihnen untergebene Geistliche, so die im Gebiet um Apsaros (ebd.), dürften jedenfalls Einheimische gewesen sein. Ein älteres lazisches Mönchtum ist bezeugt durch ein Lazenkloster in der Wüste von Jerusalem, das Justinian erneuerte, nicht erst begründete (Procop. aed. 5, 9, 7). Ein vielbesuchtes Heiligtum bei Phasis nennt Agath. hist. 3, 24, 7. 25, 8. Das Stephanus-Patrozinium der Kirche von Onoguris hatte bei den Einheimischen bereits damals den vorchristl. Ortsnamen verdrängt (ebd. 3, 5, 7). Im Dienste der Christianisierung der Region steht die legendäre Passio des hl. Orentios u. seiner 6 Märtyrerbrüder (ASS Iun. 5, 694/6; Synax. eccl. Cpol. 24. VI. [767f Delehaye]; Synax. arm.: PO 21, 179/81). Angeblich unter Kaiser Maximinian starben die Soldatenheiligen auf dem Weg in die Verbannung, Eros in Kaine Parembole (Kena?, nach Enßlin aO. [o. Sp. 34] 63 Prokops Βουργουσνόης [aed. 3, 6, 22/5]), Orentios in Roizaion-Rizaion (Rize), Pharnakios in Kordylos-Kordyla (Sivri Kale, westlich von Athenai-Pazar), Phirmos u. Phirminos in Apsaros-Apsarus (Goniya, Gonia), Kyriakos in Ziganeos-Sigania (Anaklia) u. Longinos in Putiounta-Pitius (Pizunda; Abb. 2). Das Werk entstand vielleicht noch im 5. Jh. (A. Bryer / D. Winfield, The Byz. monuments and topography of the Pontos 1 = DumbOStud 20 [Washington 1985] 325f; P. Peeters, La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs: AnalBoll 56 [1938] 241/64 lokalisiert ebenso, datiert Kult u. Passio aber nach Justinian). *Lo./Br.*

c. *Justinianische u. nachjustinianische Zeit.* Die politischen u. militärischen Maßnahmen Justinians (s. o. Sp. 85) wurden durch Missionsanstrengungen u. kirchliche Restauration ergänzt. Unter ihm konvertierten die heidn. Abasger zum christl. Glauben (Procop. b. Goth. 4, 3, 18 mit Korrektur von b. Pers. 2, 29, 15). Der Kaiser stiftete ihnen eine Theotokos-Kirche, setzte Priester u. einen Bischof ein (K. Krumbacher: ByzZs 6 [1897] 636: Sebastopolis; Seibt 142: Gant-hiadi-Candripš; Abb. 2) u. verbot *Kastration u. Verkauf schöner abasgischer Knaben ins röm. Reich (Procop. b. Goth. 4, 3, 20f. 4, 12; Braund / Tsetskhladze aO. 118). Ebenso ließ er in Tzanike, in der Festung Schamalinichon (zur Lage Bryer 2, 162; Hewsen, Armenien), eine Kirche bauen u. sorgte dafür, daß sich die Tzanen in Sitte u. Kult christianisierten (Procop. b. Pers. 1, 15, 25; aed. 3, 6, 12. 26). Auch ‚die alte, in Verfall geratene christl. Kirche im Lazenlande erfuhr durch ihn eine Erneuerung' (ebd. 3, 7, 6). Zu Kirchenbauten dieser Epoche s. die Forschungsberichte Khrouchkova, Édifices [Lit.]; dies., Pitiunt [Lit.]; dies., Une église octogonale à Sebastopolis en Abkhazie: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. Bonn 1991 = JbAC ErgBd. 20 [im Druck]). – Die Kirche des byz. Vasallenreiches Lazike unterstand gemäß cn. 28 des Conc. Chalcedonense dem Patriarchen v. Kpel. Ihr Gottesdienst folgte demnach byzantinischer Ordnung u. wurde zumindest überwiegend in Griechisch gefeiert (zur möglichen liturgischen Nutzung des Abasgischen s. Marquart, Streifzüge 190f. 532). Die abschließende Bistumsorganisation von Lazike fällt wahrscheinlich erst in spät- oder postjustinianische Zeit (vgl. H. Gelzer, Zur Zeitbestimmung der griech. Notitiae episcopatuum: JbbProtTheol 12 [1886] 351). Die älteste vorhandene Notitia episcopatuum des Patriarchats Kpel (PsEpiphanios-Notitia), entstanden Mitte des 7. Jh. oder früher, benennt als Metropolis der ἐπαρχία Λαζικῆς Phasis u. ordnet ihr die Diözesen (πόλεις ἤτοι ἐπισκοπάς) Rhodopolis, Saisenoi (-na? [Σαϊσηνῶν, Σαισίρου, Ἀβισσήνων]), Petra (Πέτραι [-ων]) u. Ziganeos (Ζιγανέων [-ανέω, -άνεω]) zu (Not. episc. patr. Cpol. 1, 32. 413/7 [J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae (Paris 1981) 205. 212]; vgl. ebd. 2, 31. 482/6 [217. 227]; 3, 39. 576/81 [231. 241], ergänzt um Ῥίζου [Rhizaion-Rize]; 4, 32. 434/8 [249. 259]). Zigana meint sicher nicht das Dorf am gleichnamigen Paß südlich von Trabzon (Adontz / Garsoïan 53 u. a.), sondern nach den einen das an der Mündung des Ziganis (Okhumi) in Anaklia (Gudava; Abb. 2) gelegene Ziganne der Cohors secunda Ualentiana (Not. dign. Or. 38, 37 [85 Seeck]; Pass. Orent. soc. 5 [ASS Iun. 5, 695A]; nicht genannt Nov. Iust. 31; vgl. Chrysanthos 168/70; Peeters, Légende aO. 249; E. Honigmann / A. Maricq, Recherches sur les ‚Res Gestae Divi Saporis': MémBruxelles 47, 4 [1953] 76/8; Bryer: ders. / Winfield aO. 326f; Zuckerman 534f; Seibt 142), nach den anderen das heutige Igani, halbwegs zwischen Phasis u. Rhodopolis (Hewsen, Armenien; ders., Geography 58. 127; S. Pirker, Vorderer Orient. Das Christentum in der Spätan-

tike [4.-7. Jh.] = TübAtlVordOr B VI 11 [1989]). Den Bischofsitz Σαησινῶν lokalisiert Chrysantos 171 nordöstlich des Phasis oberhalb von Kotais in Skymnia-Suania (vgl. die beigegebene Karte τῆς μητροπόλεως καὶ τῶν ἐπισκοπῶν τῆς ἐπαρχίας Φάσιδος). Der von L. Petit erarbeitete Index sedium titularium archiepiscopalium et episcopalium (Città del Vat. 1933) 27 setzt Saesina mit Džuari, nordwestl. von Kutaisi, gleich (aufgegriffen H. Plechl, Orbis Latinus 3 [1972] 302), Salia, Histoire 105 mit Caiši, südwestlich von Zugdidi (Abb. 2; ebenso Hewsen, Armenien). Unabhängig von der Lazischen Eparchie erscheint Sebastopolis in den Notitiae als suffraganloser autokephaler Erzbischofssitz einer eigenen ἐπαρχία Ἀβασγίας (Not. episc. patr. Cpol. 1, 72 [Darrouzès aO. 206]; 2, 76 [ebd. 218]; 3, 94 [ebd. 233]; 4, 74 [ebd. 251]; 5, 77 [ebd. 266]; 7, 100 [102] [ebd. 274]; 8, 116 [ebd. 294]; 11, 135 [ebd. 346]; 12, 132 [ebd. 352]). – Namen von Inhabern der genannten Stühle sind kaum überliefert. Anonym bleibt der Bischof vermutlich von Phasis, mit dem Romanus seinen Feldzug gegen Baram beriet (Theoph. Sim. 3, 6, 17; für M. Le Quien, Oriens Christianus 1 [Parisiis 1740] 1344 Georgios, nachmaliger Patriarch v. Alex.). Bekanntester aller Bischöfe v. Phasis war Kyros, den Kaiser Herakleios zum Patriarchen v. Alexandreia ernannte, das er 664 den Arabern übergeben mußte (zu Kyros' Korrespondenz als Bischof u. Patriarch s. ClavisPG 7610/3. 7604f). – In den J. 662/66 sah die χώρα τῶν φιλοχρίστων Λαζῶν (Anast. Apocr. ep. ad Theods. Gangrens. 2 [ed. R. Devreesse: AnalBoll 73 (1955) 11]) das Ende der Leiden Maximus Confessors u. seiner gleichfalls dorthin verbannten Gefährten. Bald nach Ankunft in Lazike starb Maximus im Kastron Schemarion πλησίον τοῦ ἔθνους τῶν λεγομένων Ἀλανῶν (ebd. 2 [11]; vgl. Theodr. Spud. hypomn. 5 [aO. (o. Sp. 89) 75]; Martin-Hisard, Domination 145_{28}: in Suania; Prokops Uthimereos-Ucheimereos?) u. wurde in einem lazischen Arsakios- oder Arsenios-Kloster beigesetzt (Synax. eccl. Cpol. 21. I. [410 Delehaye]). Maximus' Schüler Anastasios wurde anfangs im apsilischen Kastron Skotoris πλησίον τῆς Ἀβασγίας interniert (Anast. Apocr. ep. ad Theods. Gangrens. 2 [aO. 11]; Agathias' Tibeleos? [s. o. Sp. 81]), der päpstliche Apokrisar Anastasius hingegen im Kastron Bukolus im Misimiani-Gebiet ἐν τοῖς μεθορίοις τῶν λεγομένων Ἀλανῶν (Anast. Apocr. ep. ad Theods. Gangrens. 2 [aO. 11]; vgl. Agath. hist. 3, 15, 9: Βούχλοος [zur Lage Hewsen, Armenien]). Am 18. VII. 662 wurden beide in Kukurusis (var. Mukorosis), wohl Mocheresis (vgl. Agath. hist. 2, 19. 22; 3, 6ff; 4, 9. 13: Mucheirisis), christlichen Truppen vorgeführt (Anast. Apocr. ep. ad Theods. Gangrens. 2 [12]). Anastasius der Mönch erreicht das ihm danach angewiesene Kastron von Suania nur als Toter oder Sterbender (ebd. [11f]). Der Apokrisar wird zunächst im Kastron Thakyria an der iber. Grenze interniert (ebd. 2. 4 [12f]; vgl. Agath. hist. 4, 16, 4: Τζάχαρ), dann monatelang durch Apsilia u. Misimiana zum Castrum Phustas geschleppt (ep. 4 [13]). Schließlich findet er 664 freundlichere Aufnahme beim Patrikios Gregor (s. o. Sp. 89), der ihn in loco monachos veraciter condecente unterbringt (ep. 4 [13]), dem Kastron Thusumes κειμένῳ ἀπάχω χωρίου Μόχοις, κλίματος Ἀψιλίας τέλους, κατ' ἀνατολὰς τῆς Ποντικῆς θαλάσσης, παρ' αὐτὸν τὸν πόδα τῶν Καυκασίων ὀρέων, πλησίον τῆς τῶν φιλοχρίστων Ἀβασγῶν χώρας καὶ τοῦ ἔθνους τῶν Ἀλλανῶν, ὡς ἀπὸ σημείων πέντε τοῦ χωρίου Ζιχαχώρεως, Residenz des Fürsten von Abasgia (Theodr. Spud. hypomn. 2 [aO. 69, 22/70, 2]). Dort stirbt er am 11. X. 666 (zu den topographischen Angaben der Maximus-Hagiographie vgl. K. Kekelidze, Svedenija gruzinskich istočnikov o prepodobnom Maksime Ispovednike [,Die Nachrichten der grusin. Quellen über den ehrw. Maximos den Bekenner']: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii 1912, 1/41. 451/86; A. Brilliantov, Über den Ort des Todes u. der Bestattung des ehrw. Maximos des Bekenners [russ.]: Christ. Vostok 6 [1917] 1/62). – Mit Bischof Theodoros v. Phasis ist Lazike 681 erstmals auf einem Konzil vertreten (Le Quien aO. 1443; vgl. R. Riedinger, Die Präsenz- u. Subskriptionslisten des 6. oekumen. Konzils [680/81] u. der Papyrus Vind. G. 3 = AbhMünchen NF 85 [1979] 8. 20). Beim Konzil im Trullos 692 unterschreiben neben Theodoros auch Phaustinos v. Zigana u. Joh. v. Petrai, u. zwar alle entsprechend der staatsrechtlichen Stellung ihres Territoriums als Bischöfe der χώρα, nicht der ἐπαρχία, der Lazen (H. Ohme, Das Concilium Quinisextum u. seine Bischofsliste [1990] 148. 169 nr. 36. 220f; vgl. 304f. 182f; ders., Der Terminus ,χώρα' als ,Provinzbezeichnung' in synoda-

len Bischofslisten des 6. bis 8. Jh.: ByzZs 82 [1989] 191/201). Um 770 ist der spätere Märtyrer Abo im nicht arabisch beherrschten Abchasien u. trifft dort auf Bischöfe u. Priester (Schultze aO. [o. Sp. 40] 24). Auf dem Concilium Nicaenum II iJ. 787 zeichnet Christophoros v. Phasis (Mansi 12, 994. 1154) auch als ,Bischof v. Phasis oder Trapezunt' (ebd. 13, 137) oder allein mit dem Titel von Trapezunt (ebd. 13, 384). Er residiert offenbar bereits in Trapezunt, das bald als Metropolis der jetzt dem byz. Thema Chaldia entsprechenden kirchlichen ἐπαρχία Λαζική bezeichnet wird (Not. episc. patr. Cpol. 8, 35; 14, 36; 20, 33 [Darrouzès aO. 291. 375. 417. 419] u. ö.; vgl. o. Sp. 90). Die im westgeorg. Königreich Abasgia-Abchasien (s. o. Sp. 90) lebenden Christen begründeten neue Diözesen u. übernahmen das Georgische als Sprache des Gottesdienstes (Martin-Hisard, Kirche 558). Unter König Konstantin wurden 906/07 auch die Alanen zum Christentum bekehrt (V. Grumel, La date de la conversion des Alains et l'archevêché d'Alanie: ÉchOr 33 [1934] 57f). *Br.*

Die RAC-Redaktion dankt Heinrich ROHRBACHER (Bonn) für freundliche Hilfestellung bei der Bearbeitung des vorliegenden Artikels.

I. ABULADZE (Hrsg.), Dzweli kharthuli agiographiuli dzeglebi (,Denkmäler der altgeorg. hagiographischen Literatur') 1/4 (Tbilisi 1963/68). – N. ADONTZ / N. G. GARSOÏAN, Armenia in the period of Justinian (Lisbon 1970). – N. AKINIAN, Die Einführung des Christentums in Armenien u. Georgien nach den Angaben des Fürsten Bakurius (arm.): Handes Amsorya 61 (1947) 401/32. 489/92; Die hl. Nune (Nino) (arm.): ebd. 432/44. 497/553. – W. E. D. ALLEN, A history of the Georgian people (London 1932 [1971]). – A. ALPAGO-NOVELLO / W. BERIDZE / I. LAFONTAINE-DOSOGNE, Art and architecture in medieval Georgia = Publ. d'hist. de l'art et d'archéologie de l'Univ. Cath. de Louvain 21 (Louvain-la-Neuve 1980). – F. ALTHEIM / H. JUNKER / R. STIEHL, Inschriften aus Gruzinien: AnnInstPhilolHistOrientSl 9 (1949) 1/25. – Š. AMIRANAŠVILI, L'origine dell'arte iconografica nazionale della pittura monumentale georgiana, le sue premesse storiche e paralleli stilistici: Arte Lombarda 14, 1 (1969) 41/62. – A. APHAKHIDZE, Goroda drevnej Gruzii (,Die Stadt in Altgeorgien') (Tbilisi 1968). – J. ASSFALG, Art. Georgien: ders. / Krüger 119f; Art. Georgische Kirche: ebd. 122/4; Art. Georgische Klöster: ebd. 124f; Art. Georgische Literatur: ebd. 135f; Art. Georgisches Mönchtum: ebd. 139f; Art. Georgische Schrift: ebd. 137f; Art. Georgische Sprache: ebd. 138f. – J. ASSFALG / P. KRÜGER, Kl. Wb. des Christl. Orients (1975). – J. ASSFALG / D. M. LANG, Art. Georgien: TRE 12 (1984) 389/96. – Atti del Primo Simposio Intern. sull'Arte Georgiana, Bergamo 1974 (Milano 1977). – A. BALTUNOVA, L'influence de l'art antique sur la toreutique du Caucase des premiers siècles de notre ère: 3e Congr. Intern. de l'Archéol. classique (Paris 1963) 427/32. – TH. BARNAWELI, Sakharthwelos SSR kulturis dzeglebi. Aqwanili saḫelmçipho dacwazi (Tbilisi 1959). – W. BERIDSE (Beridzè), Architecture géorgienne paléochrétienne (4e-7e s.): CorsiRavenna 20 (1973) 63/111; Die Architektur des alten Georgiens: Ideen des exakten Wissens. Wissenschaft u. Technik in der Sowjetunion 1972, 447/55. – W. BERIDSE / E. NEUBAUER, Die Baukunst des MA in Georgien vom 4. bis zum 18. Jh. (1981). – R. BIELMEIER, On Iranian influence in Old Georgian: A. Shanidze Memorial Volume (in Vorb.); Zu iranischen Lehnwörtern im Georgischen u. Armenischen: Sprachwissenschaftliche Forschungen, Festschr. J. Knobloch = InnsbrBeitrKulturwiss 23 (Innsbruck 1985) 33/42; Zum Namen der kaukasischen Iberer: Nubia et Oriens Christianus, Festschr. C. D. G. Müller (1987) 99/105; Sprachkontakt in der ,Bekehrung Kartlis': Lingua Restituta Orientalis, Festschr. J. Aßfalg = Ägypten u. AT 20 (1990) 30/44; Sprachkontakte nördlich u. südlich des Kaukasus: Indogermanica et Caucasica, Festschr. K. H. Schmidt (1994) 427/47. – R. BLAKE, Georgian theological literature: JournTheolStud 26 (1924) 50/64. – U. BOCK, Georgien u. Armenien (1988). – W. BOEDER, Zur Analyse des altgeorg. Alphabets: Forschung u. Lehre, Festschr. J. Schröpfer (1975) 17/34. – A. BOLTUNOVA, Opisanie Iberii v ,Geografii' Strabona (,Die Beschreibung I.s in Strabos 'Geographie''): Vestnik drevnej istorii 1947 nr. 4, 140/59. – A. BORTOLI-KAZANSKI / M. KAZANSKI, Les sites archéologiques datés du 4e au 7e s. au Nord et au Nord-Est de la mer Noire. État des recherches: TravMém 10 (1987) 468/74 mit Abb. – A. B. BOSWORTH, Arrian and the Alani: HarvStudClassPhilol 81 (1977) 217/55, bes. 224/32. – D. C. BRAUND, Coping with the Caucasus. Roman responses to local condition in Colchis: D. H. French / C. S. Lightfoot (Hrsg.), The eastern frontier of the Roman empire (Oxford 1989) 31/43; Georgia in antiquity. A history of Colchis and Transcaucasian I., 550 BC-AD 562 (Oxford 1994), nicht eingesehen; Rome and the friendly king. The character of the client kingship (London 1984) 43. 93. 98. – B. BRENTJES, Archäologie in Kaukasien: Altertum 24 (1978) 5/18. – M. F. BROSSET, Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité

jusqu'à nos jours 1/7 (Sankt-Petersburg 1849/58). – N. BRUNOW, Die Architektur Armeniens u. Georgiens u. ihre Beziehungen zur Architektur Westeuropas = Fundus Bücher 27/28 (1972) 127/33. – A. BRYER, Some notes on the Laz and Tzan 1/2: Bedi Kartlisa 21/22 (1966) 174/95; 23/24 (1967) 161/8. – J. B. CHABOT, Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Maiouma (Gaza): RevOrLat 3 (1895) 367/97. – G. CHARACHIDZÉ, Le système religieux de la Géorgie païenne (Paris 1968). – M. L. CHAUMONT, L'Arménie entre Rome et l'Iran 1: ANRW 2, 9, 1 (1976) 71/194; États vassaux dans l'empire des premiers Sassanides: Monumentum H. S. Nyberg 1 = Acta Iranica 4 (Leiden 1975) 89/156. – E. CHINTIBIDSE, Die Beziehungen der altgeorg. Geschichtsschreibung zur byz. Historiographie: Georgica 9 (Jena 1986) 43/6; Das Problem der georg. Schrift- u. Schrifttumsentstehung: ebd. 8 (1985) 34/40. – Metropolit CHRYSANTHOS [Philippides], Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος = Ἀρχεῖον Πόντου 4/5 (1933). – CH. M. DANOFF, Art. Pontos Euxeinos: PW Suppl. 9 (1962) 866/1175. – G. DEETERS, Das Alter der georg. Schrift: OrChrist 39 (1955) 56/65; Armenisch u. Südkaukasisch. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmischung: Caucasica 3 (1926) 37/82; 4 (1937) 1/64; Georgische Literatur: Armenisch u. kaukasische Sprachen = HdbOriental 1, 7 (Leiden 1963) 129/55; Der Name der kaukasischen Iberer: Μνήμης χάριν, Gedenkschr. P. Kretschmer 1 (Wien 1956) 85/8; Die kaukasischen Sprachen: Armenisch u. kaukasische Sprachen = HdbOriental 1, 7 (Leiden 1963) 1/80. – F. W. DEICHMANN, Zur Entwicklung der Pfeilerbasilika. Die Basilika von Bolnissi: ders., Rom, Ravenna, Kpel, Naher Osten (1982) 825/37. – E. DIEHL, Art. Phasis nr. 1: PW 19, 2 (1938) 1886/98. – W. DJOBADZE, Materials for the study of Georgian monasteries in the western environs on the Orontes = CSCO 372/Subs. 48 (Louvain 1976); The sculptures on the eastern façade of the Holy Cross of Mtzkhet'a: OrChrist 44 (1960) 112/35. – G. DUMÉZIL, Mythologie der kaukasischen Völker: H. W. Haussig (Hrsg.), Wb. der Mythologie 4, 1 (1986) 1/58. – I. DŽAWAHIŠWILI, Kharthweli eris istoria (‚Geschichte des georg. Volkes') 1^5 (Tbilisi 1972). – M. VAN ESBROECK, Église géorgienne des origines au moyen âge: Bedi Kartlisa 40 (1982) 186/99 (Lit.); Les plus anciens homéliaires géorgiens = Publ. de l'Inst. Orientaliste de Louvain (Louvain-la-Neuve 1975); Iberica: AnbalBoll 105 (1987) 201/4; La religion géorgienne préchrétienne: ANRW 2, 18, 4 (1990) 2694/725. – H. FÄHNRICH, Grammatik der altgeorg. Sprache (1994); Georgische Literatur = Reihe Literaturwiss. (1993). – F. N. FINCK, Die georg. Literatur: Kultur der Gegenwart 1, 7 (1906) 299/310. – R. N. FRYE, Pahlavi heterography in ancient Georgia?: Archaeologia Orientalia, Gedenkschr. E. Herzfeld (New York 1952) 89/101; The history of ancient Iran = HdbAltWiss 3, 7 (1984). – T. GAMQ'RELIJE, On the history of the tribal names of ancient Colchis (On the historical-etymological relation of the ethnonyms ‚Apxaz-/Abazg-' and ‚Abaza/Apswa'): RevÉtGéorgCaucas 6/7 (1990/91) 237/45. – G. GAPRINDAŠVILI, Ancient monuments of Georgia. Vardzia (Leningrad 1975). – G. GARITTE, Art. Géorgienne (littérature spirituelle): DictSpir 6 (1967) 244/56; La Narratio de rebus Armeniae = CSCO 132/Subs. 4 (Louvain 1952). – K. GOLENKO, Kolchis: Chiron 2 (1972) 565/610 (numismatischer Literaturüberblick). – P. GOUBERT, Byzance avant l'Islam 1. Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice (Paris 1951); Évolution politique et religieuse de la Géorgie à la fin du 6ᵉ s.: Mémorial L. Petit = ArchOrChrét 1 (Bucarest 1948) 113/27. – F. GROSSO, Aspetti della politica orientale di Domiziano 1. Albania, I. Caucasica e Armenia: Epigraphica 16 (1954) 117/79. – A. GUGUSHVILI, Ethnographical and historical division of Georgia: Georgica 1, 2/3 (London 1936) 53/71; The chronological-genealogical table of the kings of Georgia: ebd. 109/20. – R. GYSELEN, La géographie administrative de l'empire sassanide. Les témoignages sigillographiques = Res Orientales 1 (Paris 1989) 38. 66. 80. – A. HARNACK, Forschungen auf dem Gebiet der alten grusin. u. armen. Litteratur: SbBerlin 1903 nr. 39, [831]/[840]. – A. C. HARRIS (Hrsg.), The Kartvelian languages = The Indigenous Languages of the Caucasus 1 (Delmar 1991). – P. HAUPTMANN, Unter dem Weinrebenkreuz der hl. Nino. Kirchengeschichte Georgiens im Überblick: Kirche im Osten 17 (1974) 9/41. – TH. HERMANN, Zur Frage der Christianisierung Georgiens: TheolBlätter 10 (1931) 121/6. – B. G. HEWITT, The valid and non-valid application of philology to history: RevÉtGéorgCaucas 6/7 (1990/91) 247/63; Languages in contact in N. W. Georgia: ders. (Hrsg.), Caucasian perspectives (Unterschleissheim 1992) 244/58. – R. W. HEWSEN, Armenien u. Georgien. Christentum u. Territorialentwicklung vom 4. bis zum 7. Jh. = TübAtlVordOr B VI 14 (1987); The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oyc') = ebd. Beih. B 77 (1992). – E. HONIGMANN, Die Ostgrenze des byz. Reiches v. 363 bis 1071 = Corp. Brux. Hist. Byz. 3 (Bruxelles 1935). – B. ISAAC, The limits of Empire. The Roman army in the East (Oxford 1990). – R. JANIN, Art. Géorgie: DThC 6, 1 (1920) 1240/89. – E. JANSSENS, Trébizonde en Colchide = Trav. de la Fac. de Philos. et des Lettres 40 (Bruxelles 1969). – A. JAVAKHISHVILI / G. ABRAMISHVILI, Jewellery and metalwork in the

Museums of Georgia (Leningrad 1986). – J. Jedlička, Das Studium der altgeorg. Sprache in Georgien (Bibliographische Übersicht): Muséon 71 (1958) 299/328. A. H. M. Jones, The cities of the eastern Roman empire[2] (Oxford 1971) 172f. 429. – F. Justi, Iranisches Namenbuch (1895) 404ff: ‚Stammbaum der Herrscher von Georgien'. – J. Karst, Littérature géorgienne chrétienne (Paris 1934); Mythologie arméno-caucasienne et hétito-asianique (Strasbourg 1948). – T. Kauchtschischwili, Strabon u. das alte Georgien: Philologus 122 (1978) 68/87. – I. Kawtaradse, Der Entwicklungsgang der georg. Literatursprache: Wiss. Zs. der Friedr.-Schiller-Univ. Jena, Ges. u. Sprachwiss. R. 24 (1975) 573/82. – M. Kazanski, Contribution à l'histoire de la défense de la frontière pontique au Bas-Empire: TravMém 11 (1991) 488/93. – K. Kekelidse, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum = Morgenland 18 (1928). – L. G. Khrouchkova, Les édifices paléochrétiens en Transcaucasie Occidentale: Byzant 59 (1989) 88/127; Pitiunt et le littoral oriental de la Mer noire à l'époque paléochrétienne: Actes du 11e Congr. Intern. d'Arch. chrét. 3 (Rome 1989) 2057/86. – H. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie (1878). – H. / R. Kiepert, Formae orbis antiqui (1894/1913). – E. Kiessling, Art. Gogarene: PW 7, 2 (1912) 1553/5. – Th. Kluge, Versuch einer systematischen Darstellung der altgeorg. (grusinischen) Kirchenbauten, Diss. Braunschweig (1914 [Berlin 1918]). – F. Kühnert, Die Orientberichte des Tacitus über I. u. Armenien: Georgica 3 (Jena 1980) 36/40. – D. M. Lang, Numismatic data for the history of Georgia: Bedi Kartlisa 48/49 (1965) 173/7; The Georgians = Ancient Peoples and Places 51 (London 1966); Iran, Armenia and Georgia: CambrHistIran 3, 1 (1983) 505/36; Landmarks in Georgian literature (London 1966); Lives and legends of the Georgian saints[2] (London 1976); Peter the Iberian and his biographers: JournEcclHist 2 (1951) 158/68; Studies in the numismatic history of Georgia in Transcaucasia = Numismatic Notes and Monographs 130 (New York 1955). – V. V. Latyšev, Scythica et Caucasica e veteribus scriptoribus Graecis et Latinis coll. et cum versione Rossica 1/2 (Sanktpeterburg 1893/1904). – C. F. Lehmann-Haupt, On the origin of the Georgians: Georgica 1, 4/5 (London 1937) 43/79. – N. Lomouri, Narkwewebi kharthlis (iberiis) samephos istoriidan (III s. da IV s. dasaçqisši) (‚Beiträge zur Geschichte des kartlischen [iber.] Königreiches im 3. bis Anfang des 4. Jh.') (Tbilisi 1975). – O. Lordkipanidse, Archäologie in Georgien = Quellen u. Forschungen zur prähistor. u. provinzialröm. Archäologie 5 (1991); Forschungen zu den frühen Kulturen in der Georg. SSR: Altertum 24 (1978) 19/29; Das alte Kolchis u. seine Beziehungen zur griech. Welt vom 6. zum 4. Jh. v. Chr. = Xenia 14 (1985). – K. Lübeck, Georgien u. die katholische Kirche = AbhMissionskMissionsg 6 (1918). – D. Magie, Roman rule in Asia Minor 1/2 (Princeton 1950) Reg. s. v. Colchis; Iberi. – J. P. Mahé, Rez. Thelamon: Bedi Kartlisa 40 (1982) 353/6. – A. Manvelichvili, Histoire de Géorgie (Paris 1951). – T. v. Margwelaschwili, Colchis, Iberien u. Albanien um die Wende des 1. Jh. vC., Diss. Halle-Wittenberg (1914). – J. Marquart (Markwart), Die Bekehrung Iberiens u. die beiden ältesten Dokumente der iber. Kirche: Caucasica 7 (1931) 111/67; Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i = AbhGöttingen NF 3, 2 (1901) 115f; Iberer u. Hyrkanier: Caucasica 8 (1931) 78/113; Skizzen zur historischen Topographie u. Geschichte von Kaukasien. Das Itinerar von Artaxata nach Armastica auf der röm. Weltkarte: Handes Amsorya 41 (1927) 825/66; Osteuropäische u. ostasiatische Streifzüge (1903); Die Sigynnen: Caucasica 10 (1932) 1/42. – N. Marr, Die Götter des heidn. Georgiens nach altgeorgischen Quellen (russ.): Zapiski Vostočnago otdelenija Imp. Russkogo archeologičeskago obščestva 14 (1901 [1902]) 1/29; Die Taufe der Armenier, Georgier, Abchasier u. Alanen durch den hl. Gregor (russ.): ebd. 16 (1905 [1906]) 63/211. – B. Martin-Hisard, Les Arabes en Géorgie occidentale au 8e s. Étude sur l'idéologie politique géorgienne: Bedi Kartlisa 40 (1982) 103/38; Continuité et changement dans le bassin oriental du Pont Euxin: V. Vavřínek (Hrsg.), From late antiquity to early Byzantium (Praha 1985) 143/7; La domination byzantine sur le littoral oriental du Pont-Euxin (milieu du 7e–8e siècles): Byzantino-Bulgarica 7 (1981) 141/56; Kirche u. Christentum in Georgien: G. Dagron u. a. (Hrsg.), Bischöfe, Mönche u. Kaiser (642/1054) = Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 4 (1994) 543/99; Les ‚Treize saints pères'. Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (6e-12e s.): RevÉtGéorgCauc 1 (1985) 141/68; 2 (1986) 75/111; Le roi géorgien Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende: Temps, mémoire, tradition au Moyen Age, Actes du 13e Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Aix-en-Provence 1982 (Aix-en-Provence 1983) 205/42. – Mcḫet'a. Arkheologiuri kwlewadziebis šedegebi 1/10 (Tbilisi 1975/90). – G. A. Melikišvili, K istorii drevnej Gruzii (‚Zur Geschichte des alten Georgien') (ebd. 1959). – R. Mepisaschwili / W. Zinzadze, Georgien. Kirchen u. Wehrbauten (1987); Die Kunst des alten Georgien (1977). – J. Molitor, Monumenta Iberica antiquiora = CSCO 166/Subs. 10 (1956); Die Wirksamkeit des georg. Mönchtums außerhalb der Landes-

grenzen: ZsMissRelWiss 1 (1955) 2/17. – S. N. MOURAVIEV, Notes de géographie historique du Caucase 1. Les peuples du Caucase selon Pline l'Ancien: Vestnik drevnei istorii 1988 nr. 184, 156/61. – C. D. G. MÜLLER, Geschichte der oriental. Nationalkirchen = Die Kirche in ihrer Geschichte 1, D 2 (1981) 361/7; Der Weg des Georgischen zur Literatursprache: Festschr. J. Aßfalg aO. (o. Sp. 98) 240/44. – D. MUSHELIŠWILI, Sakharthwelos istoriuli geographiis dzirithadi sakithhebi (‚Grundfragen der historischen Geographie Georgiens') (Tbilisi 1977). – E. NEUBAUER, Altgeorgische Baukunst. Felsenstädte – Kirchen – Höhlenklöster (1976); In memoriam G. N. Tschubinaschwili – Exkurse zur Architektur des MA in Georgien: H. L. Nickel (Hrsg.), Beiträge zur byz. u. osteurop. Kunst des MA = BerlByzArb 46 (1977) 1/17. – A. I. NONESHVILI, Coastal towns of Colchis: Index 20 (1992) 129/34. – H. S. NYBERG, Quelques inscriptions antiques découvertes récemment en Géorgie: Eranos 44 (1946) 228/43. – Očerki istorii Gruzii 1/2 (Tbilisi 1988/89). – J. OELSNER, Bemerkungen zur schriftgeschichtlichen Einordnung der Inschriften aus Amazi: Wiss. Zs. der Friedr.-Schiller-Univ. Jena, Ges. u. Sprachwiss. R. 22 (1973) 429/38. – B. OUTTIER, Langue et litterature géorgiennes: M. Albert u. a., Christianismes orientaux = Initiations au christianisme ancien (Paris 1993) 261/96. – P. A. PALMIERI, La chiesa georgiana e le sue origini: Bessarione II, 6 (1904) 17/25; La conversione ufficiale degl'Iberi al cristianesimo: OrChrist 2 (1902) 130/50; 3 (1903) 148/72. – G. PÄTSCH, Die Bekehrung Georgiens: Bedi Kartlisa 33 (1975) 288/337; Über georgisches Heidentum: ebd. 31 (1973) 207/24; Zur Historizität der Vita Ninos: Wiss. Zs. der Friedr.-Schiller-Univ. Jena, Ges. u. Sprachwiss. R. 24 (1975) 559/71; Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200 = Sammlung Dieterich 330 (1985); Synkretismus u. Orthodoxie im frühen georg. Christentum: Bedi Kartlisa 32 (1974) 180/212; Die Überlieferung der syr. Väter: ebd. 39 (1981) 153/75; 40 (1982) 290/315; 41 (1983) 311/8. – P. PEETERS, Les débuts du christianisme en Géorgie, d'après les sources hagiographiques: AnalBoll 50 (1932) 5/58; Jérémie, évêque de l'Ibérie perse (431): ebd. 51 (1933) 5/33; Sainte Sousanik, Martyre en Arméno-Géorgie († 13 déc. 482-484): ebd. 53 (1935) 5/48. 245/307; Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine = Subs. hag. 26 (Bruxelles 1950) 155/64. 198/213. – G. PERADZE, An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine: Georgica 1, 4/5 (Hertford 1937) 181/246; Die Anfänge des Mönchtums in Georgien: ZKG 46 (1927) 34/75; Die altgeorg. Literatur u. ihre Probleme: OrChrist 24 (1927) 205/22; Die altchristl. Literatur in der georg. Überlieferung: ebd. 25/26 (1930) 109/16. 282/8; 27 (1930) 80/98. 232/6; 28 (1931) 97/107. 240/4; 30 (1933) 86/92. 180/98; Zur vorbyz. Liturgie Georgiens: Muséon 42 (1929) 90/9; Über das georg. Mönchtum: InternKirchlZs 34 (1926) 152/68; Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Georgiens: OrChrist 29 (1932) 153/71; Rez. Kekelidse, Bekehrung: Der Orient 11, 5 (1929) 162/4. – PHILIPPIDES s. Chrysanthos. – A. PLONTKE-LÜNING, Über einige Jerusalemer Einflüsse in Georgien: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. Bonn 1991 (im Druck); Rez. Lordkipanidse, Archäologie: BonnJbb 192 (1992) 593/8. – W. PONOMAREW, Art. Georgien: ReallexByzKunst 2 (1971) 662/734. – Le Pont-Euxin vu par les Grecs. Sources écrites et archéologie. Symposium de Vani (Colchide) 1987 = Centre de recherche d'hist. ancienne 100 (Besançon 1990). – H. ROHRBACHER, Materialien zur georg. Bibliographie (1981). – B. RUBIN, Art. Prokopios v. Kaisareia: PW 23, 1 (1957) 273/599; Das Zeitalter Justinians 1 (1960) 335/65. – P. SAKARAIA, Die Basiliken Westgeorgiens: Georgica 7 (Jena 1984) 72/6. K. SALIA, La Géorgie du Sud et du Sud-Ouest: Bedi Kartlisa 31 (1973) 151/66; Histoire de la nation géorgienne[2] (Paris 1983); La littérature géorgienne 1. 5e–13e s.: Bedi Kartlisa 17/18 (1964) 28/61; La littérature géorgienne des origines à nos jours: ebd. 30 (1972) 205/39; Note sur l'origine et l'âge de l'alphabet géorgien: ebd. 15/16 (1963) 5/18. – N. SALIA, Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino: Bedi Kartlisa 21/22 (1966) 52/64. – A. SANDERS (d. i. Nikuradse), Kaukasien. Nordkaukasien, Aserbeidschan, Armenien, Georgien. Geschichtlicher Umriß = Schriften zur kontinentaleurop. Forschung 2 (1942). – S. SARDSGWELADSE, Die Frage der Geschichtsperiodisierung der georg. Literatursprache: Georgica 7 (Jena 1984) 5/12. – J. M. SAUGET, Art. Nino: Bibl. Sanctorum 9 (1967) 1018/21. – K. H. SCHMIDT, Probleme der altgeorg. u. altarmen. Bibelübersetzungen: Nubia et Oriens Christianus, Festschr. C. D. G. Müller (1988) 233/8; Völker im Süden u. Osten des Kaukasus: Bedi Kartlisa 42 (1984) 293/331. – E. SCHÖNERT-GEISS, Rez. Lordkipanidze, Kolchis: Klio 69 (1987) 628/30. – W. SEIBT, Westgeorgien (Egrisi, Lazica) in frühchristlicher Zeit: R. Pillinger / A. Pülz / H. Vetters (Hrsg.), Die Schwarzmeerküste in der Spätantike u. im frühen MA (Wien 1992) 137/44. – R. G. SUNY, The making of the Georgian nation (Bloomington 1988). – M. TAMARATI, L'Église géorgienne des origines à nos jours (Rome 1910). – M. TARCHNIŠVILI, Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgie: Muséon 63 (1950) 249/60; Die Entstehung u. Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens: Kyrios 5 (1940/41) 177/93 (Nachdruck:

Muséon 73 [1960] 107/26); Legende der hl. Nino u. die Geschichte des georg. Nationalbewußtseins: ByzZs 60 (1940) 48/75; Die hl. Nino, Bekehrerin von Georgien: Analecta Ordinis S. Basilii Magni 2, 2, 1 (1953) 572/81; Quelques remarques sur l'âge de l'alphabet géorgien: Bedi Kartlisa 30/31 (1958) 21/8; Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'Église de Géorgie: Muséon 60 (1947) 29/50; Kurzer Überblick über den Stand der georg. Literaturforschung: OrChrist 37 (1953) 89/99; Das Verhältnis von Kirche u. Staat im Königreich Georgien: ebd. 39 (1955) 79/92. – M. TARCHNIŠVILI / J. ASSFALG, Geschichte der kirchlichen georg. Literatur auf Grund des 1. Bandes der georg. Literaturgeschichte von K. Kekelidze = StudTest 185 (Città del Vat. 1955). – F. THELAMON, Histoire et structure mythique. La conversion des Ibères: RevHist 247 (1972) 5/28; Païens et chrétiens au 4e s. L'apport de l',Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée (Paris 1981) 85/122. – J.-M. THIERRY, Topographie et état actuel des monuments géorgiens en Turquie orientale: RevÉtGéorgCaucas 5 (1989) 129/67. – T. T. TODUA, On the cultural development of the soastal cities of Colchis, 1st–4th cent.: Index 20 (1992) 189/93. – C. TOUMANOFF, Chronology of the kings of Abasgia and other problems: Muséon 69 (1956) 73/90; Christian Caucasia between Byzantium and Iran: Traditio 10 (1954) 109/89; Chronology of the early kings of Iberia: ebd. 25 (1969) 1/33; Iberia on the eve of Bagratid rule, an enquire into the political history of Eastern Georgia between the 6th and the 9th cent.: Muséon 65 (1952) 17/49. 199/258: Medieval Georgian historical literature (5th–15th cent.): Traditio 1 (1943) 139/82; Studies in Christian Caucasian history (Georgetown 1963). – H. TREIDLER, Art. Iberia: PW Suppl. 9 (1962) 1899/911. – G. N. TSCHUBINASCHWILI (Č'ubinašvili), Georgien: W. F. Volbach / J. Lafontaine-Dosogne, Byzanz u. der christl. Osten = Propyl. Kunstgesch. 3 (1968) 315/34 (Lit.); Untersuchungen zur Geschichte der georg. Baukunst 1, 1. Die kleine Kirche des Heiligen Kreuzes von Mzcheta (Tiflis 1921). – M. TSERETHELI, The Asianic (Asia Minor) elements in national Georgian paganism according to information contained in ancient Georgian literature: Georgica 1, 1 (London 1935) 28/66; Rassen- u. Kulturprobleme des Kaukasus = Veröff. d. Dt.-Georg. Ges. 1 (1916). – G. R. TSETSKHALADZE, Colchis and Greek culture: Mesopotamia 26 (1991) 119/39; Greek colonization of the eastern Black Sea littoral (Colchis): DialHistAnc 18, 2 (1992) 223/58; The cult of Mithras in ancient Colchis: RevHistRel 209 (1992) 115/24. – M. / J. O. WARDROP, Life of S. Nino: Studia biblica et ecclesiastica 5, 1 (Oxford 1900) 1/66. – J. M. WAGNER, Vorarbeiten zur Karte ,Ostgrenze des röm. Reiches' im Tübinger Atlas des Vorderen Orients: J. Fitz (Hrsg.), Limes. Akten des 11. Intern. Limeskongresses (Budapest 1977) 673/7. – J. WERNER, Das ,Kolchische' u. das Thrakische: Klio 63 (1981) 267/80. – O. G. v. WESENDONK, Zur georg. Geschichte: Klio 21 (1927) 125/34; Über georgisches Heidentum: Caucasica 1 (1924) 1/103. – K. WESSEL, Art. Georgische Kunst: Aßfalg / Krüger 125/34. – M. WHITBY, The emperor Maurice and his historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare (Oxford 1988). – G. WINKLER, Anmerkungen zu den georg. Bischöfen nach Koriwn u. georgischen Quellen: Festschr. J. Aßfalg aO. 410/9. – A. ZAGARELLI, Historische Skizze der Beziehungen Grusiens zum heiligen Lande u. zum Sinai: ZsDtPalVer 12 (1889) 35/73. – I. N. ZIZISCHWILI, Tbilissi. Architekturdenkmäler u. Kunstmuseum (Leningrad 1985). – C. ZUKKERMAN, The early byzantine strongholds in Eastern Pontus: TravMém 11 (1991) 527/53.

Otar Lordkipanidse (A. B. I. II. a. 1. b. 1. 2. γ. δ. 3. α. δ. aa. c. C. I. II. a. c. III. a. b) / Heinzgerd Brakmann (B. II. a. 2f. b. 2. α. β. 3. β. γ. δ. bb. C. II. b. d. III. bf).

Ibis.

A. Zoologische Bestimmung. Der I. ist ein 50 bis 90 cm langer Wat- u. Zugvogel, der zur Familie der Threskiornithidae (I.vögel) gehört. Davon spielen drei Arten in den antiken Kulturen eine besondere Rolle, deren gemeinsames Kennzeichen ein langer u. gebogener Schnabel ist: 1) Der Braune Sichler (Plegadis falcinellus). Gefieder dunkel purpurbraun, auf Flügeln u. Schwanz mit grünlichem Glanz; an Sumpfland gebunden. Er lebt vor allem von Insekten, Würmern, Weichtieren u. kleinen Krebsen. 2) Der Waldrapp (Geronticus eremita), der bis zum 16. Jh. noch in den Alpen u. in Süddeutschland verbreitet war. Er unterscheidet sich vom Braunen Sichler vor allem durch den nackten, roten Kopf, den roten Schnabel u. eine Art Nackenkrause aus Federn; deshalb auch Schopf-I. genannt. Er brütet an Felsen u. Ruinen u. ist nicht an Wasser gebunden. Hauptnahrung: ähnlich wie beim Braunen Sichler, aber zudem auch kleine Kriechtiere (zB. Schlangen) u. Lurche. 3) Der Hl. I. (Threskiornis aethiopicus) brütet heute fast überall in Afrika südlich der paläarktischen Region, war aber bis ins 18. Jh. auch in Ägypten sehr verbreitet, wo er heute nicht mehr vorkommt. Sein Kennzeichen ist das schwarz-weiße Gefieder. Er lebt vor allem in sumpfigem Gelände u. an Küsten. Seine Brutkolonien befinden sich in Papyrusdikkichten u. überschwemmten Waldgebieten. Er ernährt sich ähnlich wie der Braune Sichler (vgl. Meinertzhagen 1, 67; 2, 436/8; S. Cramp / K. E. L. Simmons, The birds of western Palearctic 1 [London 1977] 337/51; H. Kumerloeve: Grzimeks Tierleben 7 [1980] 229/32 u. ö.; Houlihan 26/32. 147; J. Boessneck, Die Tierwelt des Alten Ägypten [1988] 136/42 u. ö.).

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Schrift u. Namen. Jede der genannten Arten besitzt in der Schrift ein eigenes Hieroglyphenzeichen mit oft farbiger Kennzeichnung. Zum Braunen Sichler vgl. A. Gardiner, Egyptian grammar[3] (London 1957) 470, G 28; zum Waldrapp ebd. G 25; zum Hl. I. ebd. G 26 u. *G 26; Houlihan 27 mit Abb. 33 u. Anm. 146. 149 (Brauner Sichler); N. M. Davies, Picture writing in ancient Egypt (London 1958) Taf. 4, 10 (Waldrapp) u. 3, 4 (Hl. I.). Doch gibt es auch graphische Veränderungen u. Vertauschungen (vgl. L. Keimer, Quelques hiéroglyphes représentant des oiseaux: AnnServAntÉg 30 [1930] 23; Kumerloeve 208. 218 Abb. 26; A. Gutbub, Jeux de signes: BullInstFrançArchOr 54 [1954] 74f; C. de Wit: ChronÉg 37 [1962] 279). Ein spätes, hieratisch geschriebenes Papyrus-Frg., das eine kommentierte Behandlung der ägypt. Hieroglyphen enthält, beginnt mit dem Zeichen des Hl. I. u. bestätigt damit die Angabe von Plutarch (quaest. conv. 9, 3, 2, 738E), daß der erste ‚Buchstabe' des ‚Alphabets' der I. gewesen sei, wenn auch die Ägypter keine eigentliche Buchstabenschrift kannten (vgl. E. Iversen, Pap. Carlsberg Nr. VII. Fragments of a hieroglyphic dictionary [Kopenhagen 1958] 8; dazu D. Müller, Rez.: BibliothOr 19 [1962] 145f; E. Winter, Art. Hieroglyphen: o. Bd. 15, 93). Der Braune Sichler trägt seit dem Alten Reich den Namen gmj.t, ‚die Finderin' (Erman / Grapow, Wb. 5, 166; J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen [1976] 616_{615}; Keimer, Hiéroglyphes aO. 20), weil er bei der Futtersuche ständig im Sumpfboden herumstochert u. etwas findet. Der Waldrapp heißt aufgrund seines metallisch schimmernden Federkleides 3ḫ.t, ‚die Glänzende' (Erman / Grapow, Wb. 1, 18; L. Keimer, Interprétation de plusieurs représentations anciennes d'Ibis: ChronÉg 29 [1954] 237/40). Eine ältere Bezeichnung für den Hl. I. ist wahrscheinlich tḫn, ‚der Hineinstoßende' (Erman / Grapow, Wb. 5, 326; Osing aO.), die in der Spätzeit häufig anstelle von hb(j) verwendet wird (Derchain-Urtel 93f u. ö.; Zivie 116; E. Edel, Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der ‚Weltkammer' aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre = NachrGesGöttingen 1961, 8, 237: ibis ibis; aber diese gehört zu den Störchen!). Seit dem Neuen Reich ist für den Hl. I. der Name hb(j), ‚der Hineinstoßende', belegt (Erman / Grapow, Wb. 2, 487; Osing aO. $614/6_{615}$; kopt. hip [boh.], hibōi [sah.]; griech. ἶβις; vgl. W. Westendorf, Kopt. HdWb. [1965/77] 354). Beide Wörter für den Hl. I. charakterisieren das Verhalten des Vogels bei der Nahrungssuche.

b. Zeugnisse über die Ibisvögel. Das Material, das uns die ägypt. Texte über Aussehen u. Leben der I. liefern, ist dürftig. In den ‚Mahnworten' des Ipu-wer werden die Menschen mit den gm.t-Vögeln (Brauner Sichler) verglichen, da im ganzen Lande Schmutz herrsche u. niemandes Kleider mehr weiß seien in dieser Zeit. Diese Anspielung kann auf die dunkle Färbung des Vogels bezogen

werden bzw. auf sein Waten im schmutzigen Wasser (Pap. Leiden I 344r 2, 8 [A. H. Gardiner, The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Leipzig 1909) 26]). Im Pap. Anastasi 4, 2, 1 ,zertritt der gm.t-I. die Gurkenbeete' (R. Caminos, Late Egyptian miscellanies [Oxford 1954] 127). Auf den Hl. I. bezieht sich eine Stelle in der Krönungsinschrift Haremhabs, in der der König seine Pläne mit dem majestätischen Gang des I. (hb) vergleicht (Urk. IV 2115, 8 [W. Helck, Urkunden der 18. Dynastie. Übers. zu den Heften 17/22 (1961) 405]). Im Pap. Cairo 58009r I 4f (,Buch vom Atmen') setzt der Tote sich mit verschiedenen Göttern gleich, u. a. mit dem Hl. I.: ,Ich bin ein I. mit schwarzem Kopf, weißem Bauch u. mit einem Rücken aus Lapislazuli' (vgl. J. C. Goyon, Rituels funéraires de l'ancienne Égypte [Paris 1972] 305 § 1; Parallele ebd. 288). – In der medizinischen Literatur wird das kriechende Fünffingerkraut (Potentilla reptans) als ,Feder des Thot', d. h. I.feder für innere u. äußere Anwendungen häufiger erwähnt (vgl. W. R. Dawson: JournEgyptArch 20 [1934] 186 nr. 16; H. v. Deines / W. Westendorf, Wb. d. ägypt. Drogennamen [1959] 484; noch Diosc. Med. mat. med. 4, 42 u. Apul. Botan. herb. 2 haben diese Gleichsetzung). Im ,Atelier des orfèvres' des Tempels in Dendara heißt es von den hergestellten Götterstatuen: ,Wenn man sagt von einem Gott, daß er mit Gold beschlagen ist, dann ist sein Überzug aus Gold von der Dicke eines I.eies' (vgl. E. Chassinat / F. Daumas, Le temple de Dendara 8 [Paris 1978] 133). Die zahlreichen Reliefs u. Malereien aus Tempeln u. Gräbern liefern uns zusätzliche Informationen. Im Sonnenheiligtum des Niuserre (5. Dynastie) finden sich I. auf einem Wandstück mit der Darstellung des Kommens im Frühling u. vielleicht auch des Herbstzuges. Die zugehörigen Inschriften beziehen das ,Kommen' auf die ,kühlen Wasser des Delta' (Edel aO. 221/4. 234 Abb. 3. 5). In bildlichen Darstellungen ist das Thema des Tierlebens in Verbindung mit der Jagd in den Papyrussümpfen des Delta vom Alten Reich an besonders beliebt. Szenen aus Tempeln dienten dabei als Vorbild für Privatgräber. Auf den Papyrusdolden stehen Vögel, sie brüten auf ihren Nestern, füttern die Brut oder fliegen über dem Dikkicht auf; sehr oft sind I. darunter (vgl. L. Klebs, Die Reliefs des Alten Reiches = Abh-Heidelberg 3 [1915] 35/7; dies., Die Reliefs u. Malereien des Mittleren Reiches = ebd. 6 [1922] 55/7; dies., Die Reliefs u. Malereien des Neuen Reiches = ebd. 9 [1934] 77/9; Houlihan 26/32; K. Lange / M. Hirmer, Ägypten[4] [1967] Taf. 66 [Ti, 5. Dynastie]. 76 [Mereruka, 6. Dynastie]; J. Leclant [Hrsg.], Ägypten 1 = Universum der Kunst [1979] Abb. 138 [Userkaf, 5. Dynastie]; W. Wreszinski, Atlas zur altägypt. Kulturgeschichte 3 [1938] Taf. 107 [Anch-ma-Hor, 6. Dynastie]; P. E. Newberry, Beni Hasan 4 = Memoirs. Archaeological Survey of Egypt 7 [London 1900] Taf. 9 [12. Dynastie]; Wreszinski aO. 1 [1923] Taf. 12 [Menna, 18. Dynastie] = Lange / Hirmer aO. Taf. 19; C. Vandersleyen, Das Alte Ägypten = Propyl. Kunstgesch. 15 [1975] Taf. 319 [Zeit Ptolemaios' IV]). Außergewöhnlich ist die Darstellung eines Geflügelhofes aus der Amarna-Zeit. Daß im Mastkäfig ein paar I. herumlaufen, erklärt sich aus der Zeit (Klebs, Reliefs u. Mal. d. NR aO. 70 Abb. 51). Der I. kommt aus religiösen Gründen früher nicht unter den Masttieren vor, sondern ist immer außerhalb der Höfe u. geschlossenen Vogelnetze wiedergegeben. Ob er dennoch gelegentlich mitgefangen u. mitgezüchtet wurde, bleibt ungewiß (Kumerloeve 203f).

c. Religiöse Vorstellungen. 1. Der Ach. Das Wort Ach (3ḫ) ist von einem Stamm für ,leuchten, hell sein' abgeleitet u. bedeutet daher etwa ,(Licht-) Geist' (vgl. C. Colpe, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 554). Geschrieben wird es mit dem Zeichen des Waldrapp; das besonders leuchtende Gefieder dieser I.art wird ein Grund für diese Verbindung sein, man muß ihm dadurch eine ,geisterhafte', überirdische Mächtigkeit zugetraut haben (Ch. Kuentz, Autour d'une conception méconnue. L'Akhit soi-disant horizon: BullInstFrançArchOr 17 [1920] 183/8; H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter [1956] 37f; E. Otto, Art. Ach: LexÄgypt 1 [1975] 49/52; G. Englund, Akh – une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique [Uppsala 1978] 14. 18. 37. 43). ,Wieweit man sich die Ach-Wesen tatsächlich in Vogelgestalt dachte, ist freilich unsicher' (so Otto aO. 49). ,Der Ach gehört zum Himmel, der Leichnam in die Erde' (Sethe, Pyr. nr. 474), d. h. die Bereiche, die man als das ,Lichte Land' bezeichnete. Er ist damit eine eigene Wesensform für Kräfte, die sich in einem ,lichteren', gei-

sterhaften Zustand jenseits des Irdischen befinden. Schon früh können damit niedere u. große Gottheiten gemeint sein (vgl. zB. Pyr. nr. 842. 1487), aber vor allem die ,mächtigen' Toten, die durch die ,Verklärungen' diesen Daseinszustand erhalten. Rückwirkungen des Ach auf die Welt der Lebenden sind möglich, so daß das Wort auch die Bedeutung ,Geist, Gespenst' angenommen hat, die bis zum Koptischen erhalten blieb (vgl. Otto aO.). Ach-I. finden sich folgerichtig auf Schmuckstücken von Verstorbenen (vgl. Leclant aO. [o. Sp. 110] Abb. 235; A. Wilkinson, Ancient Egyptian jewellery [London 1971] 38/40; Houlihan 31f).

2. Der Hl. Ibis u. Thot. Seit dem Alten Reich ist der Hl. I. weitgehend mit dem Gott Thot verbunden, dessen hl. Tier er ist, mit dem er aber auch ganz identifiziert werden kann (Boylan 76/80; Derchain-Urtel 9. 87). Die ,Gott'-Prädikation kommt ihm nur im Kult- oder Prozessionsbild zu bzw. in der Erscheinungsform ,Osiris-I.' nach der Mumifizierung (Kessler 11; Bonnet Abb. 34; s. u. Sp. 116f). Wo der Ursprung des Thot-Kultes zu suchen ist, ist in der Ägyptologie umstritten. Man favorisiert meist das Delta als seine Heimat (zB. Bonnet, RL 805/7 s. v. Thot), teils führt man die Dominanz des Thot im oberägypt. Hermopolis magna spätestens seit dem Mittleren Reich für einen dortigen Ursprung an (zB. G. Roeder, Hermopolis 1929/39 [1959] 163/6; ausführliche Diskussion: Kurth 500/2). Die Verbindung des Thot mit dem I. dürfte früh im Delta entstanden sein, wo es wohl mehrfache Kulte des Gottes gegeben hat (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten [1941] 48. 305f), während der Pavian als Tier des Thot eine spätere oberägypt. Erscheinungsform darstellen dürfte, die in Pyr. nr. 1724f aber schon vorauszusetzen ist. Dafür spricht der I. als Zeichen des 15. unterägypt. Gaues von Hermopolis parva (W. Helck, Die altägypt. Gaue = Beih. Tüb. Atl. d. Vord. Orients B 5 [1974] 190f; A. P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'Ibis 1 [Le Caire 1975] 170f). Ferner kann auch der archäologische Befund dafür angeführt werden: der I. ist zunächst eng mit diesem Gebiet verbunden (s. o. Sp. 109; Kumerloeve 202); in den Marschen des Delta waren die Bedingungen für das Aufkommen von I.kulten am günstigsten. – Der Name des Thot wird seit der 4. Dynastie mit dem Zeichen des auf einer Standarte stehenden I. geschrieben (Erman / Grapow, Wb. 5, 606); die etymologische Ableitung ist noch ungeklärt (über die Vielzahl der Deutungen, auch altägyptischer, vgl. Kurth 498). Die ältesten Darstellungen des I. finden sich auf Schminkpaletten der spätvorgeschichtlichen-frühgeschichtlichen Zeit. Auf der sog. Stier- sowie der Schlachtfeldpalette (vgl. W. Wolf, Die Kunst Ägyptens [1957] Abb. 45f) erscheinen I. auf Standarten als für den König kämpferisch agierende ,Mächte'. Wahrscheinlich ist damit schon Thot gemeint, da ein von ihm unabhängiger I.kult nicht zu belegen ist (vgl. W. Kaiser, Einige Bemerkungen zur ägypt. Frühzeit: ZsÄgSpr 84 [1959] 119/32; ebd. 85 [1960] 126; Kurth 501). Das schließt nicht aus, daß der I. ursprünglich eine selbständige Gottheit war, die erst allmählich mit ihm gleichgesetzt wurde. Noch in späterer Zeit kann Thot als hockender oder stehender I. dargestellt werden (vgl. Bonnet; F. W. v. Bissing, Ein Kultbild des Hermes-Thot: ZsÄgSpr 57 [1922] 79/86; Ph. Derchain, Zwei Kapellen des Ptolemaios Soter in Hildesheim: ZsMus-Hildesheim NF 13 [1961] Taf. 17; H. M. Steward, Egyptian stelae [Warminster 1983] Taf. 16 nr. 29). Seit der Zeit des Cheops ist die übliche Darstellung des Gottes als Mann mit I.kopf bezeugt (vgl. A. Gardiner / T. E. Peet / J. Černý, The inscriptions of Sinai 2^2 [London 1955] 26f nr. 7/10; B. L. Begelsbach-Fischer, Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Ägypten [1981] 194f; Bonnet Abb. 33. 65. 138). Auf dem Kopf trägt er oft die Mondscheibe u. die Sichel oder die Atef-Krone. Singulär ist die röm. Terrakotte, die ihn auf einem I. reitend zeigt (H. Kaiser, Die ägypt. Altertümer im Roemer-Pelizaeus-Museum in Hildesheim [1973] 123 nr. 805). Aufgrund des charakteristischen I.schnabels erhielt Thot den Beinamen ,Der mit der Nase' (Sethe, Pyr. nr. 1305; Erman / Grapow, Wb. 1, 578). Zivie 117 sieht darin eine Anspielung auf die Streitbarkeit als Wesenzug des Gottes, der gelegentlich auch ,Der mit dem Messer' genannt wird (H. Kees, Zu den ägypt. Mondsagen: ZsÄgSpr 60 [1925] 2/5). Daß das so gesehen werden kann, legen Pyr. nr. 1999c u. 1560c nahe, wo die spitzen Flügelfedern des Thot-I. mit Messern verglichen werden (vgl. auch o. B. I. a zu den Namen des Hl. I.). Bonnet (RL 806 s. v. Thot) möchte daher diese kämpferischen Züge, die sich in Epitheta wie ,Herr der

Fremdländer', ‚Herr des Gemetzels, der Asien niederwirft' zeigen, mit einem alten Lokalkult des Delta in Verbindung bringen (vgl. ferner Kurth 503). Demgegenüber haben andere im Schnabel des I. die Ähnlichkeit mit der Mondsichel hervorgehoben u. darin den Grund für die Identifizierung des I. mit Thot als Mondgott sehen wollen (zB. Boylan 78). Doch gibt es für diese Gleichung weder einen Hinweis bei den Ägyptern noch später bei antiken Autoren. Auf einem ähnlich phantasievollen Vergleich beruht die Behauptung von Plut. Is. et Os. 75, das Muster der schwarzen u. weißen Federn des I. bilde eine Mondsichel (s. u. Sp. 128). Schließlich hat Kees (Götterglaube aO. [o. Sp. 111] 48) vermutet, die Verbindung zum Mondgott sei, wenigstens sekundär, vorgenommen worden aufgrund der Geschicklichkeit des Hl. I. im ‚Finden', seiner Erfahrung u. Klugheit; das setzt eine Übertragung von Eigenschaften des Braunen Sichlers, der ‚Finderin', auf den Hl. I. voraus bzw. suggeriert eine unscharfe Trennung der Wortstämme u. Arten (s. o. Sp. 108). – Die Beziehung des Thot zum Mond ist sehr vielschichtig (vgl. dazu im einzelnen Bonnet, RL 806/8 s. v. Thot; Ph. Derchain, Mythes et dieux lunaires en Égypte: La lune. Mythes et rites = Sources Orientales 5 [Paris 1962] 36/40; Kurth 504f). Einmal ist er der Mond selbst, zum anderen ist er der Herr des Mondauges, d. h. der Mond ist Gegenstand seines Handelns. Thot ist damit der Herrscher in der Nacht, der ‚Stier unter den Sternen'. Die Mondphasen gehen von ihm aus, was ihn zum ‚Herrn der Zeit u. Rechner der Jahre', zum Rechner schlechthin macht (vgl. die Belege bei Boylan 83/7). Thot-I. konnte daher auch mit dem Längenmaß der ägypt. Elle verbunden werden. Die Grundlage dazu bildet der Mythos vom ‚Arm des Thot'. Das Wort ‚Vorderarm' hat im Ägyptischen zugleich die Bedeutung ‚Elle', u. auf den I. bezogen sind dann wahrscheinlich seine Beine damit gemeint. Die Einteilung der ägypt. Elle wird daher zur ‚Schrift des Thot' gerechnet. Die Bemerkung von Ael. nat. an. 2, 29, der die Schrittlänge des I. auf die Elle zurückführt, hat also ägyptische Wurzeln (A. P. Zivie, L'Ibis et la courdée: BullSocFrÉg 79 [1977] 22/41). – Mit dem Rechnen hängt eng zusammen das Schreibwesen, dessen Herr Thot gleichfalls ist. Er ist nicht nur der Erfinder von Schrift u. Sprache, sondern von ihm selbst stammen auch die ‚Gottesworte', d. h. die hl. Schriften, Rituale, Zauberbücher sowie Satzungen im profanen Bereich; ihm werden ganz allgemein Weisheit u. Allwissenheit zugeordnet (vgl. M. Weber, Beiträge zur Kenntnis des Schrift- u. Buchwesens der alten Ägypter, Diss. Köln [1969] 64f; Boylan 88/101; Derchain-Urtel 5. 27. 64f. 85; J. Černý, Thot as creator of languages: JournEgyptArch 34 [1948] 121f; S. Sauneron, La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne: BullInstFrançArchOr 60 [1960] 31/41). Die ägypt. Zeichenlisten beginnen infolgedessen mit dem I. (s. o. Sp. 108). Thot ist auch der Schreiber u. Wesir des Sonnengottes (Weber aO. 40). Beim Totengericht tritt er als Schreiber des Osiris auf, wo er das Ergebnis der Herzenswägung auf seiner Schreibpalette aufnotiert (vgl. zB. Bonnet Abb. 139; Boylan 56f). Als ‚Zunft des Thot, die zum I. gehörige Mannschaft' bezeichnen sich die Schreiber u. weihen ihm eine Wasserspende aus ihrem Schreibnapf (Weber aO. 42f). Der Schreiber wird vor einem Mißbrauch seiner Tätigkeit gewarnt: ‚Der Schnabel des I. ist der Finger des Schreibers; hüte dich, ihn zu mißbrauchen', denn der Gott wird jeden Schreiber strafen, der sich mit dem Finger vergeht (Amenemope 17, 7f [H. Brunner, Altägypt. Weisheit (1988) 248 Z. 322/7]). Durch die Eigenschaften der Rechtschaffenheit, Richtigkeit u. Ordnung ist Thot eng verbunden mit der Göttin Maat, so daß das Bild des I. die Feder der Maat tragen kann (Boylan 2f; vgl. auch die Bronzegruppen Maat vor Thot, zB. bei S. Gabra: AnnServAntÉg 39 [1939] Taf. 89). – Die Entstehung des Lebens aus dem Ei kann auf Thot-I. zurückgeführt werden (Sethe, Pyr. nr. 1271c; K. R. Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin [1842] Kap. 134, 9; dazu S. Morenz, Ägypt. Religion = Rel. d. Menschh. 8 [1960] 187f). Spätere Texte nennen ihn häufig ‚Herz des Re'. Das Herz ist der Sitz des Verstandes, u. aus ihm gehen die Schöpfungsgedanken des Re hervor. Da Thot der Herr des Denkens u. der Erkenntnis ist, ist er also auch das ‚Herz des Re'. Die annähernde Homophonie der ägypt. Wörter für ‚Herz' (jb) u. ‚I.' (hb) trug wesentlich zu dieser Gleichung bei. So kann das Wort ‚Herz' sogar mit dem Zeichen des I. geschrieben werden (vgl. Boylan 111/4; Bonnet, RL 809

s. v. Thot; H. Junker, Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera, Diss. Berlin [1903] 27; ders., Ein Denkmal memphitischer Theologie = AbhBerlin 1939, 36; L. Keimer, Interprétation de quelques passages d'Horapollon = AnnServAntÉg Suppl. 5 [Le Caire 1974] 33/46; Derchain-Urtel 81/94). In Beziehung mit der Fruchtbarkeit bewirkenden Kraft des Mondes können einige Texte gesehen werden, die Thot-I. auch einen Einfluß auf die Nilflut geben; welcher Natur dieser Einfluß war, bleibt unklar (vgl. Derchain, Mythes aO. 34/6). – Zu den Vögeln, die als Boten u. Verkünder der Königskrönung in die vier Himmelsrichtungen ausgesandt werden, gehört der I. (O. Keel, Vögel als Boten [1977] 109f. 141f; M.-Th. Derchain-Urtel, Art. Vögel, Aussenden der: LexÄgypt 6 [1986] 1044f). Gebete an Thot-I. (Pap. Anastasi 5, 9, 2f [Caminos aO. (o. Sp. 109) 232]), Anrufungen an Götter im ‚Zweiten Buch vom Atmen', in denen sich der Tote als I. bezeichnet (J. C. Goyon, Rituels funéraires de l'ancienne Égypte [Paris 1972] 247. 261), sowie in einem demotischen Brief (G. R. Hughes, A demotic letter to Thot: JournNearEastStud 17 [1958] 1/12) gehören in den Bereich der Volksfrömmigkeit. – Aufgrund seines Wissens ist Thot ‚groß an Zaubermacht', u. er ist ‚der I. mit wirksamem Zauber' (vgl. Boylan 125. 132). I.amulette sind daher sehr häufig (vgl. W. M. Flinders Petrie, Amulets [London 1914] Taf. 36, 202 a/k; 42, 247 a/k; 49, 135; F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 3 [Atlas] [Paris 1925] Taf. 33, 45; 69, 157; zu Beutelamuletten, in die auch I.knochen eingewickelt werden konnten, vgl. H. Gerstinger, Art. Bulla: o. Bd. 2, 800f; Lexa aO. 1, 96f; O. Keel, Deine Blicke sind Tauben = Stuttg. Bibelstud. 114f [1984] 111; S. Schroer, In Israel gab es Bilder = OrbBiblOr 74 [1987] 416). Als Orakelgott ist Thot-I. mit der Traumdeutung verbunden (vgl. A. Volten, Demotische Traumdeutung [Kopenhagen 1942] 86), in Theben wurde er in dieser Funktion unter dem Namen ‚Das Gesicht des I. spricht' (Τεεφῖβις) verehrt (vgl. J. Quaegebeur, Teëphibis, dieu oraculaire?: Enchoria 5 [1975] 19/24). – Von den vielfältigen Beziehungen des Thot-I. zu anderen Göttern sei hier nur hervorgehoben, daß seit der griech.-röm. Zeit seine Beziehungen zum Kreis Osiris-Isis stärker hervortreten. *Isis wird zwar schon früher ‚Genossin des Thot' genannt, aber jetzt ist sie ‚Tochter des Thot'; so wie früher Thot wird sie nun als diejenige, ‚die das Schreiben begann' bezeichnet. Als Mondgott hat Thot, da sein Auge durch Seth beschädigt wurde (Mondphasen), ein dem Osiris vergleichbares Schicksal; wie er das kranke Mondauge heilt, indem er es wieder voll macht, so sorgt er für die Leiche des Osiris, indem er beim Zusammenfügen der zerstückelten Glieder hilft. Thot wurde selber zu einem Symbol der Wiedergeburt (D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhLeipzig 53, 1 [1961] 19/25; L. Kákosy, Problems of the Thot-cult in Roman Egypt: ActArchHung 15 [1963] 123/8).

3. Tierkult. Als hl. Tier des Thot war der I. einmal Gegenstand einer rituell geregelten Verehrung in Gestalt einer Statue in Tierform oder einer I.mumie; diese hatten die Funktion eines Gottes. Zum anderen war der I. seit dem späten Neuen Reich auch Gegenstand einer Tierverehrung, die dem lebenden Tier zukam. Die bisher herrschende Auffassung sah auch im lebenden Tempeltier die Gottheit verkörpert, in den Artgenossen aber nur sakrosankte Tiere u. sog. Fetischtiere, wenn sie im Privathaus gehalten wurden (K. A. Wiedemann, Le culte des animaux en Égypte: Muséon 8 [1889] 211/25. 309/18; Hopfner 4/25). Alle hl. Tiere galten als Ba einer Gottheit, ‚als sichtbare Manifestation einer unsichtbaren Macht' (so E. Hornung, Der Eine u. die Vielen [1971] 128; vgl. ebd. 125/7; ders., Die Bedeutung des Tieres im Alten Ägypten [1967] 75f: ‚Gefäße göttlicher Macht'; ähnlich Bonnet, RL 812/24 s. v. Tierkult; S. Morenz, Art. Tierkult: RGG³ 6, 896/9; ders., Religion aO. 165f). In teilweisem Gegensatz zu diesen Auffassungen hat D. Kessler (bes. 3/15; ders., Art. Tierkult: LexÄgypt 6 [1986] 572/87) überzeugend nachweisen können, daß alle lebendigen I. usw., auch im Tempel, grundsätzlich nur sakrosankte hl. Tiere waren, die lediglich ‚im Prozessionsgang, bei dem ein Geschehen auf Götterebene abläuft, Ba-Wesen einer Gottheit wurden' (Kessler 10). Die Ba-Prädikation wird so definiert, daß das lebende Tier ‚während des Kultgeschehens der Prozession mit wesenhaften Eigenschaften eines Gottes versehen' wird, ‚indem der jeweilige Gott nur während des Prozessionsganges sich in die Gestalt des hl. Tieres begibt' (ebd. 13). Wenn die einzelnen Tiere

dann im Tode zu ,Osiris' werden, nachdem sie mumifiziert u. deifiziert waren, werden sie in dieser Erscheinungsform ,Gott' (,Osiris-I.'). Die spätzeitlichen Tierfriedhöfe waren fester Bestandteil des königlichen Totentempelbezirks, der eine überregional einheitliche Organisation hatte (ebd. 252). Damit verbunden waren bestimmte Einrichtungen (zu dem reichen Urkundenmaterial zum I. vgl. F. Preisigke / W. Spiegelberg, Die Prinz-Joachim-Ostraka [1914] 1/4. 22/5. 28/37; ders., Neue Urkunden zum ägypt. Tierkult = SbMünchen 1928 nr. 3, 14/7; J. D. Ray, The archive of Hor [London 1976] 117/24. 130/53; G. Th. Martin, The sacred animal necropolis of North Saqqâra [ebd. 1981], bes. 7/16; H. S. Smith / W. J. Tait, Saqqâra Demotic papyri [ebd. 1983] 198/213; El-Hussein Omar M. Zaghloul, Frühdemotische Urkunden aus Hermupolis: Bull. of the Cent. of Pap. Stud. 2 [Cairo 1985] 9/55; K. D. A. Smelik, The cult of the I. in the Graeco-Roman period: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Studies in Hellenistic religions = ÉtPrélimRelOrEmpRom 78 [Leiden 1979] 225/43; jüngste Zusammenfassung des Materials: Kessler 107/17. 255/70). – Der königliche Totentempel war der Platz der gemeinsamen Apotheose des Königs u. des als Vater- u. Schöpfergott aufgefaßten Osiris-I. Das ,Haus des Thot' (Ἑρμαῖον) im Bezirk des Totentempels war u. a. die Zentrale für die Verwaltung der I.aufzuchtstätten u. der dort aufgesammelten toten hl. Tiere; theologisch war das Hermaion der Totentempel des Thot, in dem sich seine Wiedergeburt in der Statue des I. vollzog (vgl. Kessler 248/57). Spezielle Formen des verjüngten Gottes sind Teëphibis (s. o. Sp. 115), ,Das hörende Ohr' u. ,Thot von der Palette', vor denen der Schreiber des Hermaion die Anfragen für die Traumorakel in den I.galerien niederschrieb (vgl. Ray aO. 130/6; Kessler 111). Angegliedert war dem Hermaion die I.aufzuchtstätte (ἰβίων τροφή oder kurz ἰβίων). Man nimmt an, daß diese Aufzuchtplätze an bestimmten sumpfigen Stellen des Landes lagen u. daß die Vögel dort natürlich aufgezogen wurden; es mußte lediglich nachgefüttert werden, um eine geschlossene, zahme I.kolonie zu erhalten. Zuständig waren die I.wärter (ἰβιοβοσκοί), die zugleich Wab-Priester waren, weil sie auch liturgische Handlungen vor den I. vollzogen (E. Bresciani, Kom Madi 1977 e 1978 = EgVicOr Suppl. 2 [Pisa 1979] 34 Taf. 16/20; Kessler 262f). Zur Aufzuchtstätte gehörte noch eine ,Kapelle der Geburt des I.'. Hauptsächlich von diesen Kolonien kommen die Massen mumifizierter I., auch Vogelteilen, Federn u. Eiern, die im ,Bestattungsplatz der I.' (ἰβιοταφεῖον) beigesetzt wurden. Für die Mumifizierung waren die ,I.balsamierer' (ἰβιοτάφοι) zuständig. Die Regel war: ,Ein Gott in einen Topf' (Ray aO. Taf. 21, Text 19 r.; zu den I.mumien u. den Töpfen vgl. V. Lortet / C. Gaillard, La faune momifiée de l'ancienne Égypte [Lyon 1905] 117/23; C. Gaillard / G. Daressy, La faune momifiée = Cat. gén. des antiquités égypt. du Museé du Caire [Le Caire 1905] 59/61. 109/14. 148/52. Taf. 28/30. 45f. 64f; die Mumien hatten annähernd Herzform). Unter den I.töpfen in Sakkara wurden Bronzen von Schlangen u. Beisetzungen von wirklichen Schlangen in gebündelten Päckchen entdeckt. Hier wird man an die Schlange als Verkörperung des Bösen zu denken haben (vgl. Bonnet, RL 683 s. v. Schlange), die der I. tötet; der Hl. I. war allerdings kein Schlangenfresser, so daß nicht an Nahrung zu denken ist (s. o. Sp. 107; Martin aO. 16; Kessler 123f. 303). Die Töpfe wurden in einer Prozession zum Sanktuar der Begräbnisstätte gebracht, wo sie deifiziert wurden. Die Beisetzung erfolgte in den unterirdischen I.galerien. Schätzungen für die Galerien von Sakkara schwanken zwischen 1, 5 u. 4 Millionen Bestattungen (H. S. Smith, A visit to ancient Egypt [Warminster 1974] 27; Ray aO. 138). – Zu den I.bestattungen gehören auch zahlreiche Bronzefiguren des Thot als Mann mit I.kopf oder rein tiergestaltig als I. (vgl. zB. G. Roeder, Ägypt. Bronzefiguren = Staatl. Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der ägypt. Sammlung 6 [1956] Reg. s. v. Thot u. I.) sowie größere Statuen eines auf einem Sockel hockenden I., die auch als I.särge dienen konnten (zB. Louvre E. 17375: J. Vandier, Une statue d'Ibis: RevÉgyptol 7 [1950] 33/5 mit Taf. 4; Cairo JE 71972: M. Saleh / H. Sourouzian, Die Hauptwerke im Ägypt. Museum Kairo [1986] nr. 256). I.friedhöfe (vollständige Liste bei Kessler 18/43) befinden sich zB. in Kanopus, Giza, Sumenu, Abydos, Theben-West, Kom-Ombo, Bahrija; die bedeutendsten sind die von Baklija (Hermopolis parva: Zivie, Hermopolis aO. [o. Sp. 111] 15/30), Sakkara (Martin aO. [o. Sp. 117]) u. Tuna el Gebel (Hermopolis magna: S. Gabra, Fouil-

les à Touna el Gebel: AnnServAntÉg 39 [1939] 489/96; ders., Chez les derniers adorateurs du Trismegiste [Le Caire 1971] 156/60; Boessnek aO. [o. Sp. 107] 136/42).

II. Vorderasien. F. S. Bodenheimer (Animal and man in Bible lands [Leiden 1960] 119 nr. 39) führt als akkadischen Namen des I. amaa u. als assyrischen ummi mi'i = abaya an. Da abaya u. amaa nicht übersetzbar sind u. ummi mi'i ‚Mutter des Wassers' bedeutet, ist also lediglich sicher, daß es sich um einen Wasservogel handelt, mehr läßt sich nicht ermitteln (vgl. Materialien zum sumer. Lexikon 8, 2 [Rom 1962] 176 bzw. 171 u. 170 zur Kommentarserie ḪAR.gud = imrû = ballu; in der Hauptserie ḪAR.ra = ḫubullu nicht erhalten). Es kann aber nicht völlig ausgeschlossen werden, daß der I. so wie heute im sumpfigen Mündungsgebiet von Euphrat u. Tigris vorkam.

III. Israel – Judentum. a. Altes Testament. Der I. kommt in der Fauna Palästinas nicht vor. In der LXX ist bei den Eßverboten von Lev. 11, 17 die Eulenart janschûph des masoretischen Textes (Langohreule Asia otus?; vgl. W. Gesenius, Hebr. u. aram. HdWb.[17] [1915] 304 s. v.; J. Feliks, Art. I.: BiblHistHdWb 2 [1964] 757; ders., Art. Eule: ebd. 1 [1962] 447; Mussies 105; *Eule) bewußt durch den I. ersetzt; es handelt sich nicht um eine Übersetzung. Die Grundlage für diese Eßverbote von Lev. war die religiöse Vorstellung von den unreinen bzw. dämonischen Kräften der angeführten Tiere, die den Menschen schädigen konnten (vgl. A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 627). Infolgedessen liegt es nahe, daß die in Ägypten entstandene LXX einen für die Kulte dieses Landes so bedeutsamen Vogel nicht übergehen konnte. Lev. 11, 17 zeigt also eine polemische Auseinandersetzung mit einem ägypt. Gott (S. Morenz, Ägypt. Spuren in der LXX: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 253f; Becher 279f; Mussies 105). Dieser Tradition hat sich die Verbotsliste in Dtn. 14, 16 der LXX angeschlossen, obgleich hier die Vogelbezeichnungen gegenüber dem masoretischen Text umgestellt sind (Morenz, Spuren aO. 253_{20}). In Jes. 34, 11 LXX findet man den I. wieder anstelle von janschûph; hier ist er unter den dämonischen Ruinenvögeln erwähnt, die im wüsten Edom hausen. Der Übersetzer hat den durch Lev. einmal geschaffenen Sprachgebrauch übernommen (vgl. Hieron. in Jes. zSt. u. u. Sp. 136). Eine unsichere Stelle ist Job 38, 36 des masoretischen Textes, wo dem Wort ṭuḥôt heute oft die Bedeutung von ‚I.' als Vogel des Thot beigelegt wird. In jüngeren Kommentaren (vgl. zB. E. Dhorme, Le livre de Job [Paris 1926] zSt.; G. Hölscher, Das Buch Hiob[2] = HdbAT 1, 17 [1952] zSt.; G. Fohrer, Das Buch Hiob [1963] zSt.) wird diese Auffassung damit begründet, daß man aus Gründen des Parallelismus neben dem Hahn einen weiteren Vogel der Weisheit u. der Vorhersage braucht. Dieser Sinn ist aber nicht zwingend; denn selbst die Übersetzung von śekwi für ‚Hahn' ist nicht völlig abgesichert, sie geht vielmehr auf Hieron. in Job 38, 36 u. das Targum zurück (vgl. Galling, Bibl. Reallex. 530; M. S. Enslin, Art. Hahn: BiblHistHdWb 2 [1964] 625; H. Haag, Bibel-Lexikon[2] [1968] 767 s. v. I.); die ältere Literatur übersetzt ṭuḥôt meist mit ‚Wolkendunkel' o. ä. (vgl. Gesenius aO. 275; E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des AT 2 [1923] 384). Die Stelle bleibt daher nach wie vor kein vollwertiger Beleg für den I. im AT (heutige Bibel-Übersetzungen haben den I. auch meist, zB. D. Arenhoevel u. a. [Hrsg.], Die Bibel mit dem Komm. der Jerusalemer Bibel [1968] 869). Die LXX dagegen hat hier den I. nicht, sondern einen anderen Text.

b. Judentum. Zu den unreinen Vögeln von Lev. 11 findet sich im **Aristeasbrief (146/8 [SC 89, 172/4]) eine allegorische Begründung: Die Vögel sind gewalttätig u. vergehen sich gegen alle Kreatur, sogar gegen die Menschen. Indem Moses diese Vögel unrein nannte, setzte er ein Zeichen, diese Gebote als Mahnung zur Gerechtigkeit u. als Warnung vor Gewalt zu beachten (N. Meisner, Der Aristeasbrief[2] = JüdSchrHRZ 2, 1 [1977] 39f. 64; Orig. c. Cels. 4, 93 gibt als Grund die Verbindung der Vögel zum Orakel an; s. u. Sp. 137). Innerhalb der Test. XII gibt Test. XII Juda 21, 7f eine ähnliche Auslegung. Ausgehend von der Mahnung, Levi zu lieben, damit die Menschen Bestand haben, heißt es: ‚Denn die Könige werden wie Getier sein, Menschen verschlingend wie Fische ... Häuser, Felder, Herden (u.) Eigentum werden sie rauben. (8) Und mit dem Fleisch vieler werden sie ungerechterweise Raben u. I. füttern. Und sie werden fortfahren im Bösen ...' (J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = JüdSchrHRZ 3, 1 [1974] 75). Die Absicht ist klar: Die Juden

wollten den Vogel, dem sie überall in Ägypten begegneten, der zudem ein hl. Tier einer fremden Religion war, als Gegenstand ihres Abscheus brandmarken. Philo decal. 16, 76/80 polemisiert ausführlich gegen die ägypt. Tierkulte u. führt ebd. 79 auch den I. an: ,Viele andere Tiere, Hunde, Katzen, Wölfe u. von den Vögeln I. u. Falken ... haben sie vergöttlicht. Was kann es Lächerlicheres geben als diesen Kult? ... Doch wer eine rechte Bildung besitzt, der ist darüber entsetzt, daß man so unwürdigen Dingen ernsthaft Verehrung bezeugt' (vgl. Hopfner 4). Dieses Urteil kehrt vit. cont. 1, 8 u. leg. ad Gai. 25, 163 wieder, wobei Philo jeweils ausdrücklich auf den I. hinweist. Gegenüber diesen Verfemungen des kultisch unreinen Vogels, vor dem man sich ekelt, findet man bei hellenisierten Juden ägyptisch-griechisch-jüdische Vorstellungen. Artapanos führt in seinem Mose-Roman alle wichtigen kulturellen Erfindungen Ägyptens auf Moses als πρῶτος εὑρετής zurück (vgl. dazu K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1243/6). Wesentlich ist dabei die Gleichsetzung des schon von der jüd. Traditon deifizierten Moses mit Thot-Hermes (Mussies 91f. 97/108), d. h. seine Einstufung als ,Gott'. Diese Deifizierung hat ihren Ursprung in Ex. 4, 16 u. 7, 1 (,Siehe, ich mache dich dem Pharao gegenüber zum Gott'), u. sie setzt sich fort bei Philo vit. Moys. 1, 58 u. Eus. praep. ev. 9, 29. Thot wie Moses wird alle Weisheit verdankt. Daß Moses nun auch den Hauptkultort des Thot in Hermopolis Magna aufsucht, erscheint weniger verwunderlich; bemerkenswert ist aber, daß Moses dort sogar den Tierkult des I. eingerichtet haben soll: ,Moysos aber habe, als er mit seinen ungefähr 100 000 Bauern in den sog. hermopolitanischen Gau gekommen sei, dort ein Lager aufschlagen lassen ... Die Leute um Moysos hätten nun wegen der Größe des Heeres eine Stadt an dieser Stelle gegründet u. den I. in ihr für heilig erklärt, weil dieser die den Menschen schädlichen Tiere vertilge' (F 3, 8f bei N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker = JüdSchrHRZ 1, 2 [1980] 130; Mussies 102f). Die Nützlichkeit des I. ist ein dem Artapanos sicher bekannter Topos aus der antiken Literatur (s. u. Sp. 123f); für den Juden liegt hier aber eine zusätzliche Anspielung auf Num. 21, 9, den Bericht von der ehernen Schlange, sowie Jes. 14, 29; 30, 6 vor (vgl. dazu Hieron. in Jes. 19, 11/3; 14, 28/30 [CCL 73, 195f. 251/3]). Walter aO. 123f spricht von einem ,Euhemerismus' des Artapanos, den er dazu benutzt habe, den ägypt. Tierkult zu verharmlosen. An einer anderen Stelle bringt Artapanos den Moses-Thot mit der Erfindung der Hieroglyphen in Verbindung: Er habe Götterkulte eingerichtet, den Priestern die Hieroglyphen beigebracht, ,es seien aber Katzen, Hunde u. I. darunter' (F 3, 4 [Walter aO. 130]; vgl. auch Mussies 99/101), wobei allerdings nicht eindeutig ist, ob sich der Vermerk auf die Götterkulte oder die *Hieroglyphen bezieht (Eupolemos F 1 läßt Moses den Juden die Buchstaben beibringen: Walter aO. 90). Die Aussage hat in beiden Fällen ihre Richtigkeit (vgl. o. Sp. 113f). Artapanos zeigt sich hier als ein zum Synkretismus offener, aufgeklärter, ägypt. Jude. Einen Bericht über Moses, der sich eng mit Artapanos (F 3, 8f) berührt, enthält Joseph. ant. Iud. 2, 245/7. Als Moses auf dem Feldzug gegen die Äthiopier, von dem auch F 3 von Artapanos handelt, ein Gebiet zu durchziehen hatte, das voller schädlicher, teilweise geflügelter Schlangen war, nahm er Körbe mit I. mit. ,Denn die Schlangen fürchten diese Tiere sehr, da sie von ihnen ebenso wie von Hirschen verschlungen werden. Die I. sind übrigens nur wild gegen Schlangen, sonst aber zahm u. gutmütig' (vgl. B. Domagalski, Art. Hirsch: o. Bd. 15, 561f). Der anschließende Satz, daß die Griechen den I. wohl kennen, ist eine Anspielung auf Herodt. 2, 75 u. die davon ausgehende Tradition (s. unten; vgl. Mussies 102f; Ch. Clermont-Ganeau, Sur un passage de Flav. Jos. Ant. II 10, 7. Les cerfs mangeurs de serpents: JournSav 1901, 451/4). Strab. 16, 2, 35 sagt allerdings im Gegensatz dazu, daß Moses gerade aus Protest gegen die Tierkulte Ägypten verließ.

IV. Griechisch-römische Antike. a. Gestalt u. Vorkommen. Herodt. 2, 76 beschreibt zwei I.arten: Die eine ist ganz schwarz, hat die Beine wie ein Kranich u. einen stark gebogenen Schnabel; das ist, so sagt er, der schwarze I., der mit den Schlangen kämpft. Die andere Art ist an Kopf u. Hals kahl, hat außer an Kopf, Nacken u. Hinterteil weißes Gefieder. Während man diese zweite Art mit Sicherheit als den Hl. I. identifizieren kann, ist die zoologische Zuordnung der ersten nicht unbestritten. Hopfner (117), Keimer (Hiéroglyphes aO. [o. Sp. 107] 23) u. K. A. Wiedemann (Herodots zweites Buch [1890] 320)

glauben, daß es sich um den Braunen Sichler handelt, der aus der Ferne ein schwarzes Aussehen hat. Meinertzhagen (1, 67), Thompson (108f), Kumerloeve (199f) u. Lloyd (328f) entscheiden sich mE. zu Recht für den Waldrapp. Die Beschreibung von Herodot paßt auch auf ihn; besonders trifft das auf die felsigen Aufenthaltsorte in der Nähe von Buto zu (Herodt. 2, 75) u. die Tatsache, daß er auch Schlangen u. kleinere Reptilien frißt (s. o. Sp. 107). Aristot. hist. an. 9, 27, 617b 27 unterscheidet ebenfalls den weißen u. schwarzen I.; seine Beschreibung ist von Herodot inspiriert. Der schwarze I. soll nur in Pelusium vorkommen, also am Ende der alten Karawanenstraße, die Buto mit dieser Stadt verbindet (vgl. Lloyd 327). Diese Angaben haben Plin. n. h. 10, 87 u. Solin. 33 übernommen. Wenn der I. Hals u. Kopf ins Brustgefieder steckt, hat er die Form eines Herzens (Ael. nat. an. 10, 29; vgl. auch Horap. hierogl. 1, 36). Strab. 17, 2 vergleicht Gestalt u. Größe beider Arten mit dem Storch (vgl. zu weiteren Beschreibungen auch Paus. 8, 22, 5 u. Cic. nat. deor. 1, 101). Wenn Plin. n. h. 10, 134 sagt, in den Alpen sei ein I. gesehen worden, so kann damit nur der Waldrapp gemeint sein (vgl. auch ebd. 133; H. Leitner, Zoologische Terminologie beim älteren Plinius [1972] 143f). Solin. 32, 32 teilt mit, daß die I. ‚circa Nili ripas' leben. Nach Plut. quaest. conv. 4, 5, 671C wiegt ein I. beim Ausschlüpfen soviel wie zwei Drachmen bzw. soviel wie das Herz eines Kindes.

b. Ernährung u. Verhalten. 1. Lebt von Unrat. Nach Strab. 17, 2, 4 leben die I. in den Straßen von Alexandria von allen schädlichen Tieren u. dem Abfall der Lebensmittelläden; sie sind deshalb nützlich. Schädlich sind sie, weil sie eben alles fressen u. unrein sind u. daher schwer von allem, was sauber ist u. vor Beschmutzung geschützt werden soll, fernzuhalten sind. Er ist so gefräßig, daß er überall seinen Schnabel hineinsteckt u. vor keinem Schmutz zurückschreckt (Ael. nat. an. 10, 29). Wenn ein I. aber Ägypten verlasse, sterbe er durch freiwilligen Hungertod (ebd. 2, 38). Nur hier wird ja diese Lebensweise akzeptiert, weil er ein hl. Tier ist.

2. Schlangentöter. Herodt. 2, 75 begründet die Verehrung des I. bei den Ägyptern damit, daß im Frühling geflügelte Schlangen aus Arabien bis in die Gegend von Buto kommen u. dort vom schwarzen I. getötet werden. Ael. nat. an. 2, 38 fügt hinzu, daß die andere Art, d. h. der Hl. I., die Schlangen vernichtet, die von Süden mit der Nilflut kommen. Er kann die Schlangen u. auch Skorpione ohne Gefahr verdauen (ebd. 10, 29). Die Schlangen können also weder lebend noch tot (durch ihren Verwesungsgeruch) einen Schaden anrichten (Cic. nat. deor. 1, 101). Über diese jährlichen Kämpfe berichten ferner Diod. Sic. 1, 83, 1. 87, 6; Plin. n. h. 10, 75; Mela 3, 82; Solin. 32, 33; Amm. Marc. 22, 15, 25; Martian. Cap. 2, 175f; Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 11, 8 (Comm. in Aristot. Gr. 1, 710). Über die fliegenden Schlangen sind von Aristot. hist. an. 1, 5, 490a 10f bis heute die unterschiedlichsten Meinungen geäußert worden (vgl. Lloyd 326f). Am wahrscheinlichsten ist, daß die Griechen in Buto, der Stadt der Kobra-Göttin Wadjet, die ägypt. Ikonographie von geflügelten Schlangen kennengelernt haben u. diese Tradition durch Informationen über Flugdrachen (draco volans, eine Echsengattung; vgl. Herodt. 3, 107) ausweiteten. Nach Ael. nat. an. 1, 38 fürchten sich alle Schlangen sogar vor I.federn (vgl. Geopon. 13, 8, 5; 15, 1, 15).

3. Verhalten. Auf das würdevolle, gemessene Schreiten des I. spielt Ael. nat. an. 2, 38 an. Seine Schrittlänge soll eine Elle u. der Darm 96 Ellen Länge betragen (ebd. 10, 29; s. o. Sp. 113). Vom I. hätten die Menschen den Gebrauch des Klistiers gelernt (Ael. aO. 2, 35). Er ist insofern also ein nützlicher, reinlicher Vogel; denn auch, bevor er schlafen geht, wäscht u. purgiert er sich mit seinem Schnabel (ebd. 10, 29; vgl. ferner Cic. nat. deor. 2, 126; Plin. n. h. 8, 97; Plut. Is. et Os. 75, 381C; soll. an. 20, 974C; Galen. sect. intr. 1). Nisten soll der I. auf Palmbäumen (Ael. aO. 10, 29). Über die Fortpflanzung bestand die Meinung, daß er mit dem Schnabel Eier lege u. sich mit diesem auch begatte (ebd.). Aristot. gen. an. 3, 6, 756b führt diese Auffassung auf Anaxagoras u. andere physikoi zurück, lehnt sie aber mangels Beweismitteln u. wegen falscher Interpretationen ab. Plin. n. h. 10, 23 beruft sich auf Aristoteles, indem er davor warnt, das Schnäbeln so mißzuverstehen. Der I. soll äußerst langlebig sein (Ael. aO. 10, 29); die Galle einer *Hyäne kann ihn töten (ebd. 6, 46). Apion soll allerdings den ägypt. Priestern von Hermopolis keinen vollen Glauben geschenkt

haben, die ihm einen unsterblichen I. vorführten (Ael. aO.; s. o. Sp. 117f).

c. Spottname. 1. Aristophanes. Aristoph. av. legt einer Anzahl von Männern Vogelnamen zu u. nennt v. 1296 den Lykurgos ,I.'. Das könnte einmal eine Anspielung auf körperliche Besonderheiten wie Nasenform oder gravitätische Gangart (s. o. Sp. 124) sein, doch spielt Aristophanes hier wahrscheinich eher auf die Rolle des Lykurgos als Förderer des Isiskultes in Athen an. Pherecr. frg. 11 Kassel / Austin spricht von ihm als einem Landsmann der Ägypter; Cratin. frg. 32 K. / A. läßt ihn als Teilnehmer einer Prozession den ägypt. Leinenschurz tragen (A. H. Sommerstein, Birds [Warminster 1987] 285 u. dazu die Scholien bei J. W. White, The scholia on the Aves of Aristophanes [Boston 1914] 232. 234 sowie zSt. R. Kassel / C. Austin, Poetae Comici Graeci 4 [1983] 137). Auch der Komiker Timokles frg. 1 K. / A. verspottet die Tierverehrung des I. u. gehört wohl in unseren Zusammenhang. Bei dem Spottnamen ,I.' ist also sicher, daß der I. in Verbindung mit dem Isiskult dem Lykurgos vertraut war (zu Lykurgos vgl. L. Vidman, Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern = RGVV 29 [1970] 13f; O. Weinreich [Hrsg.], Aristophanes. Sämtliche Komödien[2] [1968] 769f; F. Dunand, Le culte d'Is2s dans le bassin orientale de la Méditerranée 2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 26 [Leiden 1973] 4/6).

2. Kallimachos u. Ovid. In dem verlorenen Schmähgedicht ,I.' des Kallimachos soll sich unter diesem Pseudonym Apollonios Rhodios verbergen (Suda s. v. Καλλίμαχος [3, 19 Adler]; Schol. Patav. zu Ovid. Ib. 447). Die Assoziationen, die hier mit dem I. verbunden sind, beziehen sich auf den Schmutzvogel (R. Pfeiffer [Hrsg.], Callimachus 1 [Oxford 1949] 307; Lesky, Gesch. 805f). Nach diesem Vorbild schrieb Ovid seine Elegie ,I.' Wir wissen nicht, wer sich hier unter diesem Pseudonym verbirgt, doch ist die Intention die gleiche wie bei Kallimachos (vgl. Ovid. aO. 447/5; ferner 51f. 62. 95. 100. 126f. 220); ,quia ibis est avis sordissima' betonen die Scholien (F. W. Lenz [Hrsg.], P. Ovidii Nasonis Ibis [Torino 1937] 121; A. La Penna [Hrsg.], Scholia in P. Ovidi Nasonis Ibin [Firenze 1959] Accessus P; vgl. auch ebd. P 1, 8; H. Fränkel, Ovid [1970] 166/70).

d. *Religiöse Vorstellungen. 1. Heilighaltung.* Rationalistische Religionserklärer führten die Nützlichkeit des I. als Grund für seine göttliche Verehrung an: er ist der vermeintliche Schlangentöter, u. die verstorbenen I. bringt man nach Hermopolis (Herodt. 2, 75; 2, 67; Lloyd 304f; s. o. Sp. 123f), ja, wer unabsichtlich einen I. töte, werde zum Tode verurteilt (Herodt. 2, 65; dazu Lloyd 298; Diod. Sic. 1, 83, 6/9; dazu A. Burton, Diodorus Siculus, Book I = ÉtPrélimRelOrEmpRom 29 [Leiden 1972] 241; ferner Cic. nat. deor. 1, 81f; Tusc. 5, 78). Cic. nat. deor. 1, 101 sagt ausdrücklich: ,Die verspotteten Ägypter haben bestimmte Tiere nur wegen des Nutzens, den sie von ihnen haben, vergöttert; so vernichten die I. zB. riesige Mengen von Schlangen' (vgl. auch Plin. n. h. 10, 75; Mela 3, 82; Iuvenal. 15, 3 u. Scholion). Plutarch (Is. et Os. 75, 381C; soll. an. 974C) berichtet, daß das Nützlichkeitsprinzip auch von den ägypt. Priestern angewendet werde, da sie zu ihren kultischen Reinigungen nur solches Wasser nähmen, wovon der purgierende, d. h. reinliche, I. getrunken habe, da er unreines Wasser meide (vgl. F. J. Dölger, Nilwasser u. Taufwasser: ACh 5 [1936] 153/87, bes. 186f; Th. Hopfner, Plutarch. Über Isis u. Osiris [Prag 1940/41] 2, 274; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cardiff 1970] 558). Ael. nat. an. 7, 45 begründet das zusätzlich mit der Sehergabe des Vogels (s. o. Sp. 113/5). Diod. Sic. 83, 1f sagt, daß die Ägypter die Tiere, u. a. den I., lebend u. tot verehren (so o. Sp. 117f) u. ihnen zu ihrer Pflege u. Ernährung Land zuweisen (ebd.); über die Mumifizierung berichtet er ausführlich 83, 5 (Burton aO. 240f). In Kap. 86 geht Diodor auf die Gründe für die Tierverehrung ein: Die Priester haben eine geheime Lehre. Das Volk hat drei Gründe: 1) hätten sich die Götter in Tiere verwandelt (s. u.); 2) würden den ägypt. Heeren Tiere als Abzeichen auf Stangen vorangetragen (s. o. Sp. 111f; vgl. Polyaen. strateg. 7, 9, wo Kambyses dasselbe tut, um die Ägypter zu besiegen; vgl. W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 689f); 3) die Nützlichkeit (Burton aO. 248/53). – Von einer allgemeinen Verehrung sprechen Strab. 17, 1, 40; Lucian. im. 11; Iupp. trag. 42; deor. conc. 10. – Kritisch-polemische Stimmen gegen die Tierverehrung fehlen natürlich nicht. Gegen den I. als Ausdruck abstoßender religiöser Verirrung richten sich Cic. nat. deor. 3, 47; Tusc. 5, 78; Iuvenal. 15, 2f (vgl. auch o. Sp. 125 u. *Götzendienst).

2. Verwandlungsmythos. Eine große An-

zahl von späten Autoren erzählt in einem ätiologischen Mythos u. a. von der Verwandlung des Hermes-Thot in einen I. auf der Flucht der Götter vor Typhon nach Ägypten: Nicander bei Ant. Lib. 28; Apollod. bibl. 1, 41 = 1, 6, 3 Fraser; Lucian. sacr. 14; Ovid. met. 5, 331; Hygin. fab. 152; vgl. ferner Diod. Sic. 1, 86, 3; Nigid. Fig.: Prisc. gramm. 122/5 Swoboda; Joseph. c. Ap. 2, 11; Suda s. v. Τυφών (4, 611 Adler); fälschlich Pind. bei Porph. abst. 3, 16. – J. G. Griffiths, The flight of the gods before Typhon: Hermes 88 (1960) 374/6 hat dem Mythos eine ägypt. Grundlage gegeben. Die Geschichte ist demnach eine modifizierte Variante des ägypt. Mythos vom Streit des Horus u. Seth; die Griechen hätten solche Metamorphosen eingeführt, die die Tiergestalt von ägyptischen Göttern in der Tradition von Herodot erklären konnten. Die Gleichung Seth-Typhon liefert auch schon Herodt. 2, 144. Thot ist durch die gemeinsame Beziehung zum Mondauge dem Horus eng verbunden, u. in dem erwähnten Streit übte er die Rolle des Schiedsrichters aus (vgl. Bonnet, RL 810 s. v. Thot).

3. Thot-Ibis-Hermes als πρῶτος εὑρετής. Nach Plat. Phaedr. 274c hat Thot-I. Zahl u. Rechnung erfunden, dann die Meßkunst u. die Sternenkunde, ferner das Brett- u. Würfelspiel (vgl. Plut. Is. et Os. 12 u. dazu Hopfner, Plutarch aO. 1, 27f) u. so auch die Buchstaben (s. o. Sp. 113f. 121; Thraede aO. [o. Sp. 121] bes. 1194). Er schuf ferner die Unterscheidung von einzelnen Lauten, die er miteinander verknüpfte u. daraus die Sprache bildete (Plat. Phileb. 18bc; s. o. Sp. 113f). Plut. quaest. conv. 9, 2, 3 fügt hinzu, daß die Ägypter deshalb auch den I. als ersten Buchstaben schreiben, u. ebd. 3, 11, daß das ägypt. ‚Alphabet' aus 25 Buchstaben bestehe, was recht genau mit der Anzahl der sog. Einkonsonantenzeichen im ägypt. Schriftsystem übereinstimmt (vgl. A. Gardiner, Egyptian grammar^3 [Oxford 1957] 27; s. o. Sp. 108). Ael. nat. an. 10, 29 vergleicht die schwarzen Federn des I. mit ‚dem Wort, das noch schweigt', d. h. den Gedanken, u. die weißen mit dem ‚ausgesprochenen u. hörbaren'; er spielt damit auf die Rolle des Thot in ägyptischen Schöpfungslehren an (s. o. Sp. 114). Die Zeugnisse für die Schrifterfindung durch Thot-Hermes sind so häufig, daß man von einer communis opinio sprechen kann (vgl. noch Diod. Sic. 1, 16; Cic. nat. deor. 3, 56; Plin. n. h. 7, 192; Tac. ann. 11, 14 usw.; s. Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae [1925] Index s. v. litterae).

4. Chairemon u. Horapollon. Chairemon (P. W. van der Horst, Chaeremon = ÉtPrélimRelOrEmpRom 101 [Leiden 1984]; nach dieser Ausg. wird hier zitiert) sagt frg. 15 D (Paris. Graec. 1182 fol. 277 v.), daß die Ägypter alles symbolisch sehen, ‚denn sie haben Sphingen, I. usw. u. sie glauben dadurch die wahrnehmbare Welt nachzubilden' (εἰκονίζειν). Für die Ägypter waren tatsächlich ‚die Aussage im Wort u. die Aussage im Bild gleichwertige Medien in der Beschreibung u. Deutung der Realität' (so E. Hornung, Bedeutung u. Wirklichkeit des Bildes im alten Ägypten [Basel 1973] 37), also ein Suchen nach Weltinhalten; das bezieht sich sowohl auf die Bilder im Kleinen, d. h. die Hieroglyphen, als auch auf die großen Bilder. Frg. 19 D (Clem. Alex. strom. 5, 43, 1f [GCS Clem. Alex. 2, 354f]) erklärt er dann, daß man an den Festen vier goldene Statuen, darunter die eines I., umhertrage, u. daß sie Bilder für Schriftzeichen seien, was richtig ist (s. o. Sp. 108 u. Bonnet Abb. 34). Der I. sei ein Bild des Mondes, weil die Ägypter die schwarzen Federn mit den schattigen Teilen u. die weißen mit den leuchtenden Teilen des Gestirns vergleichen; dafür gibt es keine ägypt. Parallelen (s. o. Sp. 113). Die gleiche Vorstellung findet man auch bei Plut. Is. et Os. 75, 381D; Joh. Lyd. mens. 3, 11; Ael. nat. an. 2, 38; 10, 29 (vgl. Hopfner, Plutarch aO. [o. Sp. 126] 2, 275; Griffiths, De Iside aO. [o. Sp. 126] 559, der das für ‚ägyptisch' hält; van der Horst aO. 69_{12}). Frg. 21 D (Porph. abst. 4, 9) greift er das Thema zum I. u. anderen Tieren noch einmal auf, indem er betont, daß die Ägypter nur aufgrund ihrer Weisheit u. Theosophie (θεοσοφία) zur Tierverehrung gekommen seien. – Die Hieroglyphica des Horapollon haben das System u. die Ausdrucksmöglichkeiten der ägypt. *Hieroglyphen der Spätzeit zum Thema. Horapollon erwähnt den I. an drei Stellen: 1, 10. 36; 2, 81 (s. dazu bes. F. Sbordone, Hori Apollonis Hieroglyphica [Napoli 1940]; B. van de Walle / J. Vergote, Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon: ChronÉg 18 [1943] 39/89. 199/239; ebd. 22 [1947] 251/9; E. Winter, Art. Hieroglyphen: o. Bd. 15, 90f; Keimer, Passages aO. [o. Sp. 115]; M. Krause / K. Hoheisel, Art. Ägypten II: RAC Suppl. 1, 44f). Hora-

pollon sagt 1, 10, daß man den Monogenēs mit dem Skarabäus darstelle u. daß es drei Arten von Skarabäen gebe; die dritte trage ein *Horn u. ähnele dem I. Man glaube, daß sie sich auf Hermes beziehe wie der I. Horapollon dürfte die Skarabäenart Copris lunaris meinen, die tatsächlich ein gerades Horn auf dem Kopf hat. Der Bezug kann in der Analogie zwischen dem Horn u. dem Gefieder gefunden werden (s. oben zu Chairemon; Sbordone aO. 25; van de Walle / Vergote aO. 50f). Der Skarabäus ist auch Ersatz des Herzens (Herzskarabäus: Bonnet, RL 297f s. v.). Die Gleichung lautet also: Skarabäus-I. (Herz)-Hermes (-Thot). Horap. 1, 36 handelt davon, daß die Ägypter das Wort ‚Herz' mit dem I. schreiben. Denn der I. stehe in Beziehung zu Thot, dem Herrn des Herzens u. jedes Gedankens; der I. habe auch Ähnlichkeit mit der Form des Herzens (s. o. Sp. 114f. 118. 123; Sbordone aO. 81f; van de Walle / Vergote aO. 69; Keimer, Passages aO. 33/6; Boylan 114f; A. Delatte / Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964] 47/9; vgl. noch Plat. Phaedr. 274c; Ioh. Lyd. mens. 4, 76; Ael. nat. an. 10, 29; Plut. Is. et Os. 75, 381D; quaest. conv. 4, 5, 671C. – Nach Horap. 2, 81 stellt man einen Habgierigen u. trägen Menschen mit dem Bild eines Krokodils dar, das eine I.feder auf dem Kopf trägt; denn dieses Tier werde unbeweglich, wenn man es mit einer I.feder berühre. Diese Stelle nimmt die Feindschaft zwischen I. u. Reptilien wieder auf (s. o. Sp. 123f). Die Wirkung der I.feder auf Schlangen erwähnt Ael. nat. an. 1, 38 (vgl. ferner PsDemocrit.: Geopon. 13, 8, 5; 15, 1, 15; s. o. Sp. 124). Vielleicht dachte Horapollon hier an das Zeichen des Gaues Dendera, das ein Krokodil mit einer Feder auf dem Kopf darstellt; tatsächlich handelt es sich dabei aber um eine Straußenfeder, ein Emblem des Osiris (Sbordone aO. 190; van de Walle / Vergote aO. 227).

5. Magie. In den griech. magischen Papyri hat der häufig vorkommende I. zum einen seine Grundlage in den Gleichungen Hermes-Hekate-Selene (Hermes-Zauber-Mond) sowie Hermes-Thot (Zauberer)-Mondgott, andererseits in dem I. bzw. I.flügel u. I.ei als Sympathietier des Thot (Hopfner, OZ 2, 1 § 178). Diese Beziehungen können auf alle möglichen Arten von Zauber angewendet werden. Zu einem Opfer an Selene in einem Schadenzauber gehört ein I.ei (PGM² IV 2652), in einem Liebeszauber ebenso (ebd. 2459/61. 2586; vgl. auch ebd. VIII 1/11; J. Hausleitner, Art. Ei: o. Bd. 4, 737/43). Eine allwirkende Weihe gibt dem Helios in der 11. Stunde die Gestalt eines I. (PGM² IV 1688/90; vgl. ferner ebd. III 524). Sehr geläufig ist die alte Beziehung des Thot zu Weissagungen (II 45/7) u. Traumoffenbarungen (V 376/8; XII 145/52). VII 300 mit Taf. 1, 2 soll der Zauberspruch um das Bild eines I. geschrieben werden. In einem Gedächtnismittel, das mit Hermes-Tinte geschrieben wird u. u. a. Federn vom Hermes-I. enthält, wird auf den alten Weisheitsgott gezielt (PGM² I 232/46). Ringe als vollkommene Form besaßen starke Schutz- u. Abwehrkräfte. ‚Hermesringe' können mit einem I. oder Skarabäus dekoriert sein (ebd. V 449. 251/3; vgl. o. Sp. 129 zu Horap. 1, 10). Oft werden in Zaubertexten magische Decknamen verwendet, um sich vor Uneingeweihten zu schützen (Hopfner, OZ 1 § 494). So ist Pentadaktylon = I.klaue oder I.flügel (PGM² IV 42), Abrahamstrauch = I.blut (ebd. I 134), ein Dornstrauch = I.knochen (XII 411; vgl. zu diesen Bezeichnungen ferner Diosc. Med. mat. med. 1, 119; 4, 37. 42; PsApul. herb. 2; Plin. n. h. 30, 142). – Auf den sog. ‚gnostischen Gemmen' ist der I. gleichfalls sehr geläufig (Überblick: P. Zazoff, Die antiken Gemmen [1983] 358f mit Anm. 66; im einzelnen C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 51/3. 260/6 Taf. 3; Delatte / Derchain aO. 141/51; D. Wortmann, Kosmogonie u. Nilflut: BonnJbb 166 [1966] 94/8; A. Barb, Magica Varia: Syria 49 [1972] 357/62; H. Philipp, Mira et Magica [1986] 85f mit Taf. 25. 29). Delatte / Derchain aO. 142 gruppieren das Material mit dem I. in vier Gruppen: 1) Gemmen mit Bezügen zur hermopolitanischen Kosmogonie (I. auf Urhügel). 2) Thot als Mondgott (I.köpfiger Gott mit Obelisk). 3) Medizinische Amulette (I. an einen Altar gebunden, auf dem sich drei t-förmige Zeichen befinden). Delatte / Derchain aO. 142f haben in den drei Zeichen ein ägypt. Wort wiedererkannt, das für die Bestandteile des Horus- (Mond-) Auges gebraucht wird, mit denen es wieder voll gemacht wird (Erman / Grapow, Wb. 5, 540). Diese Bezüge könnten bei den Ägyptern auch analog auf die Medizin angewendet werden. Bonner aO. denkt an Magen-Amulette; Delatte / Derchain möchten die Anwendung mehr in den gynä-

kologischen Bereich verlegen. 4) I.köpfiger Thot u. Krokodil; wahrscheinlich aufgrund der Beischrift στόμαχε Magen-Amulette. Eine 5. Gruppe bilden die von Barb aO. 361 behandelten I.amulette, die den Vogel u. Schlangen zeigen. Aufgrund der Beischrift πίνω wohl Abwehrmittel gegen Vergiftung.

e. Münzen. Im republikanischen Rom (seit ca. 70 vC.) erscheinen I.symbole auf der Rückseite von Münzen, darunter einmal neben dem Bild der Isis ein I. Überall, wohin *Isis sich seit dem 1. Jh. vC. ausbreitete, nahm sie den I. als Begleiter mit (A. Alföldi, Isiskult u. Umsturzbewegung im letzten Jh. der röm. Republik: SchweizMünzbl 5 [1954] 25/31, bes. 29 mit Abb. 7). Alföldi interpretiert dieses Material als Isispropaganda des Arbeiterpersonals der röm. Münzstätte am Kapitol, mit dem man gegen die ständigen Verfolgungen polemisierte. Unter Hadrian finden wir den I. in der Reichsprägung der sog. Provinzenserie vor der lagernden Personifikation ‚Aegyptos', die aber durch das Sistrum in der Hand auch als Isis zu verstehen ist. In den Symbolen wurden typische Einzelheiten ausgewählt, die den Bewohnern des Imperiums eine leichte Zuordnung zu einer Provinz ermöglichte, ohne daß sie über die tiefere religiöse Bedeutung der Zeichen etwas wissen mußten; der I. ist hier für den normalen Römer nur Symbol Ägyptens (vgl. J. M. C. Toynbee, The Hadrianic school [Rome 1967] 28/30 Taf. 1, 9f; D. Klose / B. Overbeck, Ägypten zur Römerzeit, Ausst.-Kat. München [1989] 54 nr. 165; K. Christ, Antike Numismatik² [1967] 63f). Ähnlich zeigt ein Sesterz des Antoninus Pius aus der Münzstätte Rom die Stadtgöttin Alexandria mit einem Krokodil unter ihren Füßen u. einem I. in der linken Hand (Klose / Overbeck aO. 55 nr. 167). – Auf den alex. Münzen der röm. Kaiserzeit, die eine Art Binnenwährung waren, erscheint der I. als eigener Rückseitentyp von Augustus bis Hadrian (J. Vogt, Die alex. Münzen 1/2 [1924] Index s. v.; J. G. Milne, Catalogue of Alex. coins [Oxford 1971] Ind. s. v. u. Suppl. nr. 8b; A. Geissen, Katalog alex. Kaisermünzen der Slg. des Instituts für Altertumskunde der Univ. zu Köln 1/3 [1974/82]; dazu W. Weiser, Indices zu den Bänden 1/4 [1983] 101 s. v.; Klose / Overbeck aO. 30 nr. 76; 60 nr. 186). Dieser Typus, wie auch andere Münzen mit hl. Tieren, erscheint nur beim Kleingeld. Deutlich ist das Bestreben, den typisch ägypt. Anteil an den Kulten des Landes hier stärker hervortreten zu lassen. Ihre Auswahl ist auch ein Zeugnis für die alex. Interpretation des ägypt. Glaubens. Von Domitian bis Antoninus Pius wurden zusätzlich verschiedene Nominalien von Gauen herausgegeben. Die Gauprägung für Hermopolis Magna stellt Thot in stehender, rein menschlicher Gestalt mit griechisch-römischer Gewandung oder als Büste dar, begleitet von seinen hl. Tieren I. oder Pavian (J. G. Milne, The Nome coins of Egypt: Ancient Egypt 1932, 3, 73/8; Klose / Overbeck aO. 29 nr. 74f. 50). Die Hellenisierung greift deutlich durch: An die ägypt. Kulte erinnern nur noch die Tiere als Beiwerk.

f. Skulptur u. Malerei. 1. Der sakrale Bereich. Aus einem Isis-Heiligtum in Herculaneum stammen zwei Fresken mit Ritualszenen, die eine unterschiedliche Deutung erfahren haben (Dölger aO. [o. Sp. 126] 161/5; J. Leipoldt, Archäologisches zur Isisreligion: Angelos 1 [1925] 27/30; V. Tran Tam Tinh, Le culte des divinités orientales à Herculaneum = ÉtPrélimRelOrEmpRom 17 [Leiden 1971] 29/49 Taf. 27f; ders., Essai sur le culte d'Isis à Pompéi [Paris 1964] 27f Taf. 23f; J. G. Griffiths, Apuleius of Madaurus. The Isis-Book = ÉtPrélimRelOrEmpRom 39 [Leiden 1975] 182. 185f). Ob nun Morgen- u. Abendritual oder die Feste des navigium Isidis u. der ‚Wiederauffindung des Osiris' (εὕρησις) dargestellt sind, die jeweils im Vorhof des Tempels sich tummelnden I. haben die o. Sp. 115f besprochene Beziehung zu *Isis; Diod. Sic. 1, 17, 3 nennt den Hermes daher den ‚Ratgeber der Isis', nach der Isisaretalogie M 3b wurde sie von ihm erzogen (Müller, Isis-Aretalogien aO. [o. Sp. 116] 21). Dölger aO. 163 möchte annehmen, daß in den Isistempeln tatsächlich lebende I. gehalten wurden, aber es gibt keine freien Wasserläufe in den röm. Städten, an denen Isistempel liegen. Vielmehr hat man im Isistempel von Pompeji zwei I.statuen in Lebensgröße gefunden, die man sich, ähnlich wie unsere Fresken es zeigen, im Tempelbereich aufgestellt denken kann (Tran Tam Tinh, Essai aO. 175 nr. 145f; Pompeii AD 79, Ausst.-Kat. London [1976] 199 nr. 195). – Zahlreich sind die I.darstellungen aus dem Isistempel von Pompeji (vgl. Tran Tam Tinh, Essai aO. Ind. s. v.). Hervorzuheben ist eine Szene mit der εὕρησις des Osiris, mit der ein großer I. in Zusammenhang

steht; er hält Ähren im Schnabel u. hat auf dem Kopf eine Lotosblume, die beide auf Isis hinweisen (Abb. ebd. Taf. 7, 2; vgl. zB. Plut. Is. et Os. 39 für Isis als Erde = Demeter; POxy. 1380, 40 nennt sie λωτοφόρος). Ein Isisheiligtum mit Ritualszenen, die sich wohl wieder auf die εὕρησις beziehen, ist auf einem Relief aus Ariccia wiedergegeben (A. Roullet, The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome = ÉtPrélimRelOrEmpRom 20 [Leiden 1972] 27f mit Taf. 13; M. Malaise, Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie = ebd. 21 [Leiden 1972] 58f Taf. 2). Im unteren Register ist eine lange Reihe von I. zu sehen; zwei tragen Schlangen im Schnabel, mit denen sie ihre Jungen im Nest füttern. Es dürfte damit der Topos der Abwehr des Bösen gemeint sein. Auf einem Isis-Altar von Guadix (Prov. Granada) sieht man im Relief der linken Seite neben einer Palme Anubis u. einen I., also zwei Erscheinungsformen des Thot nebeneinander (vgl. zum Anubis Apul. met. 11, 11; A. Garcia y Bellido, Les religions orientales dans l'Espagne romaine = ÉtPrélimRelOrEmpRom 5 [Leiden 1967] 109f nr. 2, Taf. 11). – In den Bereich der Volksfrömmigkeit gehören die röm. Terrakotten aus Ägypten, die einen I. darstellen (vgl. W. M. Flinders Petrie, Roman Ehnasya [Herakleopolis Magna] [London 1905] Taf. 52; Kákosy aO. [o. Sp. 116] 127).

2. Die Nillandschaft. Nilotische Szenen mit I. sind so zahlreich auf Wandmalereien u. Mosaiken in profanen Bauten belegt, daß unmöglich alle Auftraggeber oder Bewohner in die Mysterien der Isis eingeweiht gewesen sein können (vgl. K. Schefold, Pompejanische Malerei [1952]; ders., Vergessenes Pompeji [1962] 16f. 28/33. 197/200; ders., Die Wände Pompejis [1957] Reg. s. v. Nilszenen; A. Alföldi, Die alex. Götter u. die vota publica am Jahresbeginn: JbAC 8/9 [1965] 60/2). Alföldi hat die ägyptisierenden Bilder folgendermaßen charakterisiert: Die exotische Thematik ist eine Spielart der idealen Traumlandschaft, sie bewirkt eine Atmosphäre des Märchenglücks. Die Schilderung der romantischen Wonne des abgelegenen Landes der Isis, der Lebensfülle des Niltals, fern vom bösen Brotkampf der Stadt, sei an die pastoralen Idyllen-Schilderungen der Alexandriner angelehnt. Schefold, Vergessenes Pompeji aO. 29 hat den Vergleich zu Chinoiserien des 18. Jh. gezogen; nach ihm waren die Motive bewußt vieldeutig u. zielten auf eine religiös motivierte Steigerung des Lebens, ohne sich dabei auf einen bestimmten Glauben festlegen zu müssen. – Der wohl älteste Beleg einer so zu verstehenden sakralen Nillandschaft mit schnäbelnden I. (s. o. Sp. 124) stammt aus der Casa del Fauno in Pompeji (ca. 100 vC.; Toynbee Taf. 117; J. Charbonneaux / R. Martin / F. Villard, Das hellenist. Griechenland [1971] Abb. 165/7). Da das Mosaik auf der Schwelle zur Exedra mit dem Alexandermosaik lag, besteht ein Zusammenhang zwischen beiden. Im Sieg Alexanders konnte man nach Schefolds Ansicht das Walten der Tyche-Fortuna-Isis des Nilmosaiks sehen (Schefold, Vergessenes Pompeji aO. 16f). Diese Intentionen dürften der alex. Vorlage entsprochen haben (so ders., Vorbilder römischer Wandmalerei: AthMitt 71 [1956] 211/31), ihrer könnten sich aber durchaus noch die adligen Hausbewohner bewußt gewesen sein. Die I. gehörten dann wohl nur zur charakteristischen Tierwelt des Landes der Isis. – In dieser Tradition steht auch das berühmteste Beispiel, das Nilmosaik von Palestrina (ca. 90/80 vC.), das im Forumsbereich unterhalb des Fortunatempels gefunden wurde (aus der sehr umfangreichen Lit. vgl. G. Gullini, I mosaici di Palestrina = ArchClass Suppl. 1 [Roma 1956]; die Forschung zusammenfassend Ch. H. Ericsson, The great Nilotic mosaic in Palestrina: Sundrise in honour of T. Säve-Söderbergh [Uppsala 1984] 55/65; gute Abb. bei Charbonneau / Martin / Villard aO. 176/82 Abb. 181/6). Das Mosaik gibt in einer zusammenfassenden Art die charakteristischen Züge des ptolemäischen Ägypten, im unteren Teil vor allem des Delta, wieder. Das Wirken der Isis wird durch eine Reihe von Heiligtümern u. Kulthandlungen verdeutlicht. Im zweiten Streifen von unten befindet sich eine gewölbte Schilfhütte mit I., schräg rechts darüber ein Rundbau mit einem Eingang in der Art eines Tempeltores; auf diesem Gebäude u. in seiner Umgebung sitzen I. Ganz links am Rande dieses Streifens befindet sich ein griechisch-ägypt. Heiligtum (daneben ein ähnlicher Rundbau) mit einem I. davor. Den Rundbau mit den I. hat schon M. Rostowtzew (Hellenistisch-römische Architekturlandschaft: RömMitt 26 [1911] 61 Abb. 35) einleuchtend als I.aufzuchtstätte (ἰβίων) deuten können (s. o. Sp.

117f; Smelik aO. [o. Sp. 117] 227f; Kessler 262f). Stellt der griech.-ägypt. Tempel mit dem I. u. benachbarten Rundbau dann ein Hermaion dar? – Der Identität Fortuna-Isis war man sich gerade in sullanischer Zeit sicher bewußt, aber es war eben doch Fortuna, die hier verehrt wurde, so daß die Sakrallandschaft mit allgemeinen Glücksvorstellungen auch hier das vorherrschende Motiv gewesen ist. – I. auf der Jagd nach Schlangen sind ein weiteres häufiges Thema von Nilmosaiken (zB. Mosaik aus Collemancio: S. Aurigemma, Die Diokletiansthermen u. das Museo Naz. Romano [Roma 1960] 30 nr. 47, Taf. 10/1; Mosaik der Forumsthermen in Ostia: G. Becatti, Mosaici e pavimenti marmorei = Scavi di Ostia 4 [ebd. 1961] Taf. 121). Einen I. u. spielende Kinder in einem Papyrusboot zeigt eine röm. Öllampe mit Nillandschaftsszene (G. Grimm, Kunst der Ptolemäer- u. Römerzeit im Ägypt. Museum Kairo [1975] 12 Taf. 104; vgl. auch die spätantike [frühchristl.?] Pyxis aus Aquileia: M. Ch. Budischovsky, La diffusion des cultes isiaques autour de la mer adriatique 1 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 61 [Leiden 1977] 157, Aq VA; vgl. auch 131f, Aq 43). Zu nordafrikan. Nilmosaiken mit I. vgl. L. Foucher, Les mosaïques nilotiques africaines: La mosaïque gréco-romain 1 = Colloqu. intern. du Centre nat. de la recherche scientif. (Paris 1965) Abb. 4. 18 (Sousse); ders., Inventaire des mosaïques. Feuille no. 57 de l'Atlas archéologique. Sousse (Tunis 1960) 9/11 nr. 57 027 Taf. 4f.

3. Verwandte Themen. Eine vergleichbare Intention haben die Mosaiken, die Orpheus inmitten von Tieren zeigen. Die Grundbedeutung dieses Motivs liegt im bukolisch-idyllischen Gehalt, welcher Vorstellungen der Fülle des Lebens, des Friedens u. des Goldenen Zeitalters im Diesseits u. Jenseits suggeriert (Toynbee 281/90). In einem spätantiken Orpheus-Mosaik aus Adana befindet sich unter den Tieren auch ein I. (L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1969] 93 Abb. 191). Eine Verbindung zu Ägypten ist vielleicht über Orpheus-Dionysos-Osiris möglich. – Als Bildprogramm kommen seit augusteischer Zeit (Ara pacis) belebte, paradiesische Rankenwerke vor (P. Zanker, Augustus u. die Macht der Bilder [1987] 184/8; Kaiser Augustus u. die verlorene Republik, Ausst.-Kat. Berlin [1988] 410/2. 417). Sie können gleichfalls als Sinnbild für das üppige Wachstum der Natur u. das saeculum aureum verstanden werden. Mehrfach findet man darin I. (Foucher, Inventaire aO. 9. 121; Taf. 3 u. 56; M. A. Alexander / S. Besrour / M. Ennaifer u. a., Utique. Les mosaïques sans localisation précise et El Alia [Tunis 1976] 27 nr. 275 Taf. 17; in Rasterfeldern zB. bei D. Levi, Antioch mosaic pavements 1 [Oxford 1947] 357f; 2 [1949] Taf. 85b. 137c).

C. Christlich. I. Kommentare zum AT. Als Hieronymus das AT aus dem Hebräischen ins Lateinische übertrug, ersetzte er den janschûph (s. o. Sp. 119) durch den I. Er folgte hierbei, wie öfter in seinem Text, bewußt der Tradition der LXX (vgl. F. Stummer, Einführung in die lat. Bibel [1928] 98/100). Die Kopten, die direkt aus der LXX übersetzten, haben den I. gleichfalls übernommen (P. Lagarde, Der Pentateuch koptisch [1867]). In den christl. Kommentaren zum AT wird daher zu ihm Stellung genommen. Athan. synops. 7 (PG 28, 300) zählt zu den Speiseverboten von Lev. 11 den I., weil er unrein ist, d. h. er übernimmt die jüd. Auffassung. In seiner Schrift De passione et cruce domini (82 [PG 28, 244]) spricht er von atl. Prophezeiungen der Zerstörung Sions am Jüngsten Tag, u. a. unter Zitierung von Jes. 34, 10: Man wird die Stadt verlassen, u. es werden Vögel in ihr wohnen, darunter der I. Ähnliches sagt Hieron. in Jes. 34, 10 (CCL 73, 421f). Die Tiere werden wieder ganz in jüd. Tradition als dämonische Wesen verstanden. Hieron. in Joel 3 (CCL 76, 199) erwähnt zum gleichen Thema unter den Kulten der Heiden den I. Greg. M. moral. 30, 36 (CCL 143B, 1515) enthält zu Job 39, 1 zunächst eine Erörterung über das Wort ibices. Er sagt, daß man in südlichen Gegenden darunter Vögel verstehe, die am Nil vorkommen, in östlichen u. westlichen Gebieten verstehe man aber richtig darunter Vierfüßler mit Hörnern, die nur auf Felsen leben, d. h. Felsenziegen. Hier wird also über eine Verwechslung von ibis, plur. ibes, u. ibex, plur. ibices, entschieden. Isid. orig. 12, 1, 16f Lindsay stellt von den ibices fest, daß sie wie die Vögel sind, weil sie sich nach Art der Vögel in steilen Höhen aufhalten, wo sie von Menschen kaum gesehen werden können; deshalb nenne man auch diejenigen Vögel ibices, die am Nil leben. Diese Verwechslung ist nicht nur eine sprachliche, sondern sie unterscheidet auch nicht zwischen den Lar-

ten (s. o. Sp. 107). Orig. c. Cels. 4, 93 erörtert zu Lev. 11, daß teils Gott dem Moses die Unterschiede zwischen den Tieren u. die jedem von ihnen entsprechenden Dämonen mitgeteilt habe, teils habe er das auch selber herausgefunden. Er habe aber alle, die bei den Ägyptern u. anderen die Gabe der Weissagung besitzen, als unrein bezeichnet. Diese Deutung geht unzweideutig auf den I., auch wenn er expressis verbis nicht genannt wird: er war der mantische Vogel der Ägypter in der Spätzeit. Die Unreinheit ist also eine kultische wie bei den Juden (s. o. Sp. 119; Mussies 105). Diese Unreinheit des I. hat Eucher. instr. 2 (CSEL 31, 157, 12) mit einem profanen, gleichsam naturwissenschaflichen Argument begründet: er ist unrein im Pentateuch aufgrund der Unanständigkeit seines Schnabels, mit dem er sich den Verdauungstrakt zu purgieren pflegt. Die Eigenschaft, die in der Antike zur Begründung der Reinlichkeit des I. angeführt wurde, dient nun seiner Ablehnung, weil sie Ekel erregte u. als unanständig empfunden wurde.

II. Frühchristliche Deutungen u. Darstellungen. a. Physiologus. Wenn Physiol. 40 (F. Sbordone, Physiologus [Mediolani 1936] 123f) den I. als ‚ein unreines Tier nach dem Gesetz' bezeichnet, dann ist damit die kultische Unreinheit nach Lev. 11, 17 gemeint. Es wirken hier also unzweifelhaft jüdische Traditionen nach. Der vorchristl. Physiologus ist wahrscheinlich in Alexandria entstanden, wo sich ägyptische, jüdische u. griechische Vorstellungen mischten (Becher 383; U. Treu, Physiologus[2] [1987] 115/7; M. Wellmann, Der Physiologus = Philol Suppl. 22, 1 [1930] 18f). In der uns vorliegenden christl. Form, die wohl denselben Ursprungsort hat, besitzt der I. ein eigenes Kapitel (40). Antike Traditionen sind aufgenommen, wenn dort weiter gesagt wird: ‚Schwimmen kann er nicht' (vgl. Ioh. Lyd. mens. 4, 79); hinter dem Satz: ‚Er lebt an den Ufern der Flüsse u. Sümpfe u. kann nicht ins tiefe Wasser, wo die reinen Fische wohnen, sondern nur dorthin, wo die unreinen kleinen Fische sich aufhalten', steht die alte Auffassung, daß der I. vom Schmutz lebt (s. o. Sp. 123; Becher 384). Die folgende allegorische Auslegung hat der Interpretation viele Schwierigkeiten bereitet. Der Mensch soll lernen, in den tiefen geistlichen Fluß der Weisheit u. Erkenntnis Gottes einzutauchen (vgl. Rom. 11, 23); der I. ist also eine Warnung, wie man es nicht machen soll. Wenn aber dann des längeren vom Kreuzeszeichen die Rede ist, bleibt die Beziehung zum I. merkwürdig: Wenn der Mensch nicht das Zeichen des Kreuzes macht, kann er das Meer des Lebens nicht durchdringen usw. Wenn der Vogel nicht seine Flügel ausbreitet, kann er nicht fliegen. Weil Moses seine Hände ausbreitete, besiegte er Amalek u. Daniel die Löwen usw. U. Treu aO. 141 zu Kap. 40 meint, der I. würde hier völlig über dem Kreuzzeichen vergessen, u. nach O. Seel (Der Physiologus[5] [1987] 98. 116_{175}) steht die Kreuz-Symbolik ohne jeden erkennbaren Zusammenhang mit dem I., sie gehöre vielleicht zur voraufgehenden Delphin-Erzählung. F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IX: JbAC 10 (1967) 9/11 hat aufgezeigt, daß hier eine frühe Kreuz-Symbolik, die u. a. mit den Vögeln verbunden ist, eine Rolle spielt. PsHieron. (Cummian.; 7. Jh.) expos. in Mc. 15 (PL 30, 661C) heißt es: ‚Wenn die Vögel zum Äther fliegen, bilden sie die Form eines Kreuzes. Der Mensch, wenn er durch das Wasser schwimmt oder betet, nimmt dabei die Gestalt des Kreuzes an' (ähnlich schon Tert. orat. 29 [CSEL 20, 200]; Method. c. Porph. 1 [GCS 27, 504f]; Vit. Greg. Thaum. syr. 10 [24 Ryssel]). Verbindungslinien zum I. lassen sich also schon aufzeigen. Auch er bildet als Vogel beim Fliegen das Kreuzzeichen nach, so wie der Mensch, wenn er schwimmend in das Wasser der Gotteserkenntnis eintaucht u. wenn er schwimmend das Meer des Lebens durchdringt usw. Aber dennoch bleiben gewisse Widersprüche. Die Unreinheit des I. ist jüdische Auffassung. Aber Paulus hat sich schon Rom. 14, 20 (vgl. Tit. 1, 15) von den Speiseverboten in Lev. 11 abgewendet. Wenn die jüd. Verfemung des I. im christl. Physiologus stehengeblieben ist, so spielte jetzt dennoch in der christl. Polemik das hl. Tier u. seine Verbindung zu Isis eine stärkere Rolle (Becher 384). Die Kreuzessymbolik hätte allerdings besser zu anderen Vögeln gepaßt, die positiv gesehen wurden. Vielleicht ist sie daher erst hinzugefügt worden, als der I. als Gefahr für die Christen längst uninteressant geworden war. – Das I.kapitel fehlt so auch in einer Reihe von Physiologus-Versionen, weil es im MA nicht mehr relevant war (vgl. dazu ebd.).

b. Christliche Polemik. In den Büchern Tertullians an die Heiden bringt das zweite

eine haßerfüllte Auseinandersetzung mit der heidn. Götterwelt (vgl. J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 874f). Im Abschnitt über die ägypt. Tierkulte (nat. 2, 8, 8 [CCL 1, 53]) hat A. Kroymann in einer Lücke wohl richtig ⟨ibes c⟩orcodrillos konjiziert. Im Apologeticum, wo Tertullian dieses Material gerafft übernommen hat, führt er aus, daß man allen Völkern die freie Wahl der Gottheiten zubillige, nur den Christen werde die Verehrung des wahren Gottes verwehrt; so werde den Ägyptern der sinnlose Aberglaube zugestanden, Vögel u. Tiere zu Göttern zu erheben (24, 7). Anstelle der Einzelaufzählung der früheren Schrift stehen hier zwar nur ‚Vögel', aber wer damit insbesondere gemeint ist, wird deutlich, wenn Tertullian adv. Marc. 2, 14, 4 (CCL 1, 491) wieder auf das Thema zurückkommt: Das abstoßende, abergläubische Ägypten verehrt eher den I. u. das Krokodil als den lebendigen Gott. Diese Polemik ist besonders dadurch begründet, daß Thot-I. überall mit der Verehrung der Isis einhergeht, u. diese war ja vor allem eine große Konkurrentin des Christentums (vgl. Becher 384). Auch Minucius Felix geht darauf ein; er weist im letzten Hauptteil seiner Verteidungsrede die Vorwürfe der Heiden in der Form einer retorsio auf diese zurück, indem er den Römern vorwirft, die ägypt. Tierkulte, u. a. die der Vögel, nicht zu mißbilligen (Oct. 28, 8). ‚Ja, wenn jemand einen von diesen Abgöttern tötet, dann wird er sogar mit dem Tode bestraft' (ebd.); hier ist deutlich auf alte Traditionen vom I. angespielt (s. o. Sp. 126). Als ‚ägyptische Ungeheuer, Götter kann man sie ja nicht nennen' (25, 9), bezeichnet er diese Kulte u. glaubt ganz allgemein, daß sich unreine Geister u. Dämonen hinter Statuen u. geweihten Bildern verbergen (27, 1). Clemens v. Alex. spricht vom I. u. Ichneumon als ‚Bilder (ἀγάλματα) von Göttern', die die Ägypter hinterlassen haben (protr. 5, 65, 2 [GCS Clem. Alex. 1, 49]). Angeführt wird auch, daß die Ägypter sich zwar in der Astronomie hervorgetan haben, sich aber andererseits großer Schande aussetzten, weil sie Tiere wie den I. verehrten (PsClem. Rom. recogn. 5, 20 [GCS PsClem. 2, 176]); man lache darüber mit Recht, auch wenn die Ägypter behaupten, dies seien Bilder u. Allegorien von Tugenden (ebd. 21 [176f]; vgl. o. Sp. 128f). Aristid. apol. 13, 1 nennt die ägypt. Kulte nach vorhergehender Erwähnung des I. (12, 7) als den schwersten Irrtum, den die Völker begangen haben, weil sie am einfältigsten sind. Sie (die Ägypter) haben nicht begriffen, daß solche Dinge, die zugrunde gehen, verfaulen, Mist werden u. sich selbst nicht helfen können, keine Götter sind (12, 8). Eus. praep. ev. 2, 1, 38 referiert Ansichten über den Ursprung der heidn. Tiergötter. Beim I. führt er die Nützlichkeit gegen Schlangen, *Heuschrecken u. Raupen an (Zitat nach Diod. Sic. 87, 6; s. o. Sp. 125f zu dieser Auffassung); er weiß auch von der Todesstrafe wegen Tötung eines I. (Eus. aO. 2, 1, 46). Aber diese geistige Armut ist nach ihm eher ein Atheismus als eine Theologie, so daß man sich sogar schämen muß, sie weiter zu bekämpfen (ebd. 51). Er läßt hier auch keine allegorische Interpretation zu, obwohl er sonst dieser Methode gegenüber nicht abgeneigt ist (vgl. ebd. 3, 3, 14/7). Man spürt hier gegenüber der frühen Apologetik deutlich schon einen Abstand, wenn er die ägypt. Kulte als nicht besonders bedrohlich empfindet. Warum sollte er sonst die Geschichte über Moses u. den I. von Artapanos so ausführlich zitieren (ebd. 9, 27, 4/10; s. o. Sp. 137f)? Theodrt. affect. 3, 85 (SC 57, 1, 195) verurteilt, daß man Tiere wie den I. in Tempeln verehre, sie dort füttere u. nach dem Tode sogar in prächtigen Gräbern bestatte (s. o. Sp. 117f). Palladios, der vit. Joh. Chrys. 4, 171/3 (SC 341, 102) mit Verweis auf 1 Reg. 16, 1/7 mahnt, daß der Mensch so wie Gott nicht die äußere Aufmachung, sondern das Innere, das Herz einer Person bewerten soll, zieht als abschreckendes Beispiel die Ägypter heran, die zwar die größten u. an Steinen schönsten Tempel bauten, aber darin statt wirklicher Götter nur Affen, I. u. *Hunde hatten; er wußte aus eigener Anschauung, wovon er sprach. Im Mart. S. Ignatii (4, 4 [346f Funk / Diekamp]; kopt. Version: CSCO 135/Copt. 17, 76; vgl. J. Schwarz: BullSocArchCopt 16 [1962] 275f zSt.) befiehlt Trajan dem Heiligen, den Göttern zu opfern. Als Antwort stellt dieser die verächtliche Frage, ob er denn etwa ägyptischen Göttern wie dem I. opfern solle. Basileios v. Seleukeia berichtet (or. 6, 3 [PG 85, 92f]), die Hebräer hätten nach dem Verlassen Ägyptens zunächst noch nach dem Vorbild dieses Landes, das u. a. den I. verehre, Idolatrie betrieben; diese Krankheit habe auch in der Wüste nicht aufgehört, wie das ‚Goldene Kalb' zeige. Diese Verehrung des I.

führt auch Prudentius als Ausdruck religiöser Verirrung an (perist. 10, 258). – Christen, die gegen den I. nicht mit theologischen, sondern mit biologischen Argumenten kämpften, bezeichneten ihn als ‚gefräßigen Vogel, der Jagd auf giftige Tiere macht, sich mit Schlangen u. Skorpionen mästet u. stinkende Tiere bevorzugt' (Theophyl. Sim. quaest. nat. 14 Positano). Wenn er dann weiter sagt, daß die Ägypter I.eier aufspüren u. vernichten, so meint Theophylakt damit seine christl. Landsleute, die den hl. Vogel ausmerzen wollen (vgl. Becher 383). Nach den heidn. Geoponica (13, 8, 5; 15, 1, 15) ist der I. der Schlangen Feind, ebenso eine I.feder. Deutlicher drückt das Bischof Epiphanius aus (anc. 103, 4f [GCS Epiph. 1, 123f]): Die Ägypter haben mit den Tierkulten die natürliche Ordnung verkehrt; der I. ist ‚giftfressend'. Joh. Tzetz. (12. Jh.) in Lycophr. 513 nennt ihn ‚mistfressend'. Diese Topoi, zusätzlich angereichert mit antikem Material, findet man dann auch in den ‚Etymologicum' genannten Sammelwerken (vgl. Isid. orig. 12, 7, 33 Lindsay; Etym. M. 464, 43 Gaisford). PsNonnus in Greg. Naz. or. 39 (PG 36, 1072D) führt zur Erklärung der unvernünftigen u. schimpflichen Verehrung des I. die Berichte Herodots an, der darüber sorgfältig u. ausführlich geschrieben habe (s. o. Sp. 122f). Ein kopt. Panegyricus auf Makarius, den Bischof von Tkôw (7, 2 [CSCO 416/Copt. 42, 35]), erzählt, wie dem Metropoliten Juvenal als Abtrünnigem nach dem Konzil v. Chalkedon in Jerusalem der Eintritt verweigert wird: ‚Du gingst weg als Menschenfischer ... u. bist zurückgekommen als I., der Fänger schmutziger Fische. Vertreibt diesen unreinen I. u. erlaubt ihm nicht, Fische zu fangen, die gereinigt wurden im (Tauf-) Becken Christi'. Neben der Anspielung auf Mc. 1, 17 wird hier einmal der I. nach antikem Vorbild als Spottname verwendet (s. o. Sp. 125), zum anderen knüpft unser Text aus dem 6. Jh. wieder an die jüd. Tradition von Physiol. 40 an (s. o. Sp. 137f). In der medizinischen Literatur der Kopten können dagegen noch alte magische Vorstellungen über den hl. Vogel eine Rolle spielen. Bei einem Abzeß am After wird das Heilmittel mit einer I.feder aufgetragen (W. C. Till, Die Arzneikunde der Kopten [1951] 34, Q 29); bei einer Gürtelflechte wird Safran u. Wein sowie I.kot eingerieben (ebd. 70 nr. 76). Im MA hat die Verfemung des I. ein Ende gefunden. Albertus Magnus zB. erwähnt ihn aus naturwissenschaftlichem Interesse an Berichten von Aristoteles (6, 255 Borgnet) oder an der Überlieferung vom Kampf gegen die fliegenden Schlangen (6, 640) der griech.-röm. Tradition. Die Carmina Burana führen ihn in einem Gedicht über die Namen der Vögel an, doch handelt es sich nur noch ‚um Lehrstücke, um elegant dargebotenes Schulwissen' (Carmina Burana 103, 3, hrsg. B. K. Vollmann = BiblMA 13 [1987] 472; Zitat ebd. 1124). In seinem Gedichtbuch über Eigenschaften der Tiere hat Manuel Philes (carm. 16 de ibi [11 Lehrs / Dübner]) in 17 Zeilen eine naturkundliche Zusammenfassung seines Wissens über den Vogel gegeben. Vgl. auch den Kommentar des Eustathios zur Odyssee (1, 126 Stallbaum).

c. *Allegorische Interpretation.* Clem. Alex. strom. 5, 43, 1/3 (GCS Clem. Alex. 2, 354f) interpretiert Chairemon frg. 19 D zum I. (s. o. Sp. 128) folgendermaßen: ‚Der I. bildet die Ekliptik (der Sonnenbahn). Denn der I. hat von allen Tieren den Ägyptern das meiste über die Vorstellung von Zahl u. Maß geliefert, ebenso, daß sie (die Ekliptik) unter den Kreisen die Schiefe ist'. Thot ist der Stellvertreter des Re, er segelt mit ihm in der Sonnenbarke über den Himmel u. leitet ihn. Er ist der Herrscher über die Sterne, derjenige, der Jahreszeiten, Monate u. Jahre unterscheidet, d. h. berechnet (vgl. Boylan 81/4 u. o. Sp. 113). Mithin hat Clemens nicht unägyptisch gedacht, wenn er in Thot-I. die ekliptische Sonnenbahn repräsentiert sah (vgl. ferner A. Deiber, Clément d'Alex. et l'Égypte = Mém. de l'Inst. Français d'archéol. orient. 10 [Le Caire 1904] 57/69). Auch Arnob. nat. 3, 15 weiß von einem Symbolcharakter der hl. Tiere, u. Orig. c. Cels. 3, 19 läßt den Celsus sagen, daß die ägypt. Religion in den Tieren aenigmata darbiete, die der Wissende als ewige Begriffe verehre.

d. *Nillandschaft.* Die Christen haben bei ihrer allgemeinen Wertschätzung für den Nil den antiken Typus der Nillandschaft fortgeführt, wobei der Zusammenhang des kirchlichen Mosaikschmucks mit Vorbildern aus der Antike im Gegenständlichen noch vollkommen greifbar ist (vgl. O. Wulff, Altchristl. Kunst 1 [1914] 320f; Ch. R. Morey, Early Christian art [Princeton 1953] 41f. 143; A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 64/9; H. Brandenburg, Die

Darstellung maritimen Lebens: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1984] 249/56; Toynbee 274/95). Eine ausführliche Schilderung eines Wand-Nilmosaiks bietet uns im 6. Jh. Chorikios v. Gaza für die dortige Stephanskirche (laud. Marc. 2, 35/50 Foerster). Da der Darstellungsstil seit der Spätantike flächiger u. linearer geworden ist, lassen sich I. öfter nicht mit völliger Sicherheit in solchen Szenen bestimmen. Das ist zB. der Fall bei dem Fußbodenmosaik im nördl. Querschiff der Kirche der Brotvermehrung in Tabgha (5. Jh.). Der Zusammenhang mit der antiken Nillandschaft ist eindeutig durch Nilometer, Pergola u. Rundbau. Das ägypt. Kolorit ist angedeutet durch Lotosblumen u. Binsen. Unter den Vögeln befindet sich ganz unten sehr wahrscheinlich ein I.; A. M. Schneider (Die Brotvermehrungskirche von eṭ-ṭâbġa am Genesarethsee u. ihre Mosaiken = Collectanea Hierosolymitana 4 [1934] 61 Taf. 10) möchte den Vogel mit einem Flamingo identifizieren. Doch paßt der lange, gebogene Schnabel mE. nur zum I., während der Flamingo nur einen sehr kurzen, nahezu rechtwinklig abgeknickten Seihschnabel hat (vgl. auch Toynbee 235). Daß der linke Vogel gegen eine Schlange kämpft, spricht zudem für den I.; der rechte stochert im Sumpf nach Nahrung. Mit den antiken Nilmosaiken gemeinsam hat die Landschaft den generalisierenden, typisierenden Stil. Ein ähnliches Fußbodenmosaik mit einem I. stammt aus der Kirche St. Georg in Gerasa (6. Jh.: H. Peirce / R. Tyler, L'art byzantin 2 [Paris 1934] 108 Taf. 122). Bei der Frage nach der Funktion solcher Mosaiken in christlichen Kirchen ist eine bloß dekorative Verwendung auszuschließen. Der idyllische Ort, der ,locus amoenus' ist ihnen geblieben; man kann auch sagen, daß dieser etwas mit einer irdischen Glückseligkeit zu tun hat. Aber der gleichsam paradiesische Charakter der Nillandschaft war darüber hinaus geeignet, christliche Vorstellungen von Frieden u. paradiesischer Verheißung, also Erlösungsvorstellungen, aufzuzeigen, d. h. also ,gleichsam ein Jenseits schon auf Erden ..., die Vorschau auf das Paradies' (so Hermann aO. 68; Brandenburg aO. 253f). Die Frage, ob der I. als Schlangentöter auf der Grundlage griech.-röm. Vorstellungen (s. o. Sp. 122/4. 126) dabei vielleicht auch als Helfer bei der Vertilgung des Bösen, hier Satans, verstanden worden sein könnte, muß zweifelhaft bleiben. F. Rickert, Bemerkungen zum Mosaik von Teurnia: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 (1991) 198 lehnt eine solche symbolische Bedeutung mangels literarischer Quellen ab; für ihn steht das Motiv ausschließlich ,in der Tradition des 'Tierfriedens' bzw. idyllisch-friedvoller Szenen' (ebd. 200). Daß der I. andererseits in einem christl. Bildkontext auch einmal eindeutig als Helfer bei der Bekämpfung des Bösen vorkommen kann, zeigt das noch zu besprechende Fresko aus Bawit (s. u. Sp. 146). – Eine andere nilotische Szene mit einem I. findet man auf einem kopt. Stoffmedaillon des 7. Jh. aus Panopolis (P. du Bourguet, Musée National du Louvre. Catalogue des étoffes coptes 1 [Paris 1964] 180 nr. 160 D). Vergleichbare kopt. Stoffe, in die Reliquien eingewickelt waren, bewahrt die Kathedrale von Sens auf; auch hier ist unter den Wasservögeln der I. auszumachen. Aufgrund der zahlreichen Kontakte zwischen Gallien u. Ägypten ist die Provenienz der Stoffe gut erklärbar (E. Mâle, La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes [Paris 1950] 204f). – Fraglich ist, ob sich der christl. Betrachter bei all diesen Bildern noch des Zusammenhangs mit Ägypten bewußt war. Die Vorstellung vom I. als nützlichem Vogel hat sich erhalten. Aber dennoch wird man teilweise davon ausgehen müssen, daß eine Lokalisierung nicht mehr vorgenommen wurde u. man die Darstellungen als allgemeine Embleme für einen paradiesischen Seligkeitsort verstand (vgl. Hermann aO. 68f).

e. Belebte Ranken. Dieses antike Motiv (s. o. Sp. 135f) wurde gleichfalls zahlreich seit dem 4./5. Jh. in den Kirchenschmuck übernommen u. lebte dort bis ins 13. Jh. fort (vgl. Wulff, Kunst aO. [o. Sp. 142] 320; D. T. Rice, Byz. Kunst [1964] 118/75; Morey aO. 165; E. Alföldi-Rosenbaum / J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches = MonArchLib 14 [Rom 1980] 23/5; P. Testini, Zoomorphe Motive zwischen Dekoration u. Symbolik: Byz. Mosaiken aus Jordanien, Ausst.-Kat. Wien [1986] 161/3. 212. 230 Kat. nr. 1. 19). Man findet den I. zB. in einem Rankenwerk auf einem Fußbodenmosaik der Ostkirche von Apollonia (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins aO. 89 nr. 12; Taf. 82, 3). Im Narthex der Kirche von Dağ Pazarı (5. Jh.) wird der

südl. Teil des Mosaiks von einem Weinstock ausgefüllt, dessen Zweige als ornamentales Rankenwerk von Tieren bevölkert sind; darunter ist ein I. (Budde aO. [o. Sp. 135] 2 [1972] Abb. 262. 267). In einer Akanthusranke der Mosaiken im Mittelschiff des Martyrions von Misis-Mopsuhestia befindet sich unter den Tieren ein weiterer I. (ebd. 1 [1969] 145 mit Abb. 82). Das Apsis-Mosaik im Martyrion des hl. Johannes d. T. in Umm Hartey (Syrien) ist ‚bevölkert' u. a. mit einem I.; Fruchtbäume u. eine Vase, aus der eine Quelle entspringt, sind Embleme der Landschaft (J. Balty, Mosaïques antiques de Syrie [Bruxelles 1977] 130/2 nr. 60). Auf dem Mosaik im Kuppelgewölbe des Presbyteriums von San Vitale in Ravenna erscheint im floralen Rankenwerk wieder ein I. mit einer Schlange im Schnabel (G. Bovini, Ravenna. Kunst u. Geschichte [Ravenna 1978] Abb. S. 66; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 2 [1976] 164. 177). Schließlich ist noch das Apsis-Mosaik von San Clemente in Rom aus dem 12. Jh. anzuführen, wo links unter dem von Ranken umgebenen Kreuz an einem Strom neben einem Hirsch ein I. dargestellt ist (G. Matthiae, Mosaici medioevali delle chiese di Roma 2 [Tavole] [Roma 1967] Taf. 236f; R. Krautheimer, Rom. Schicksal einer Stadt 312-1308 [1987] 182f. 203/11 eingehend über die Anknüpfung an antike Motive; M. Schwarz: RömJbBiblHertziana 25 [1989] 99; H. Tourbet: CahArch 20 [1970] 133; gute Farbabb.: San Clemente, Hrsg. Collegio di San Clemente [Roma 1974] Abb. 7). Da die Wein- bzw. Akanthusranken bei diesem Motiv der belebten Ranke häufig aus Vasen bzw. Blattkelchen entwachsen, ist an wirkliche Pflanzen gedacht. Sie sind als Lebensbäume zu verstehen, was besonders deutlich ist in San Vitale u. San Clemente, wo die Ranken auf ein Lamm im Gewölbezentrum bezogen sind bzw. aus dem Blattkelch ein von Ranken umgebenes Kreuz erwächst (C. Nordström, Ravennastudien = Figura 4 [Stockholm 1953] 93; Deichmann aO. 163f. 177). Zum eschatologischen Zusammenhang des Lebensbaumes ist auf Joh. 15, 1/8 u. Apc. 22, 2 zu verweisen. Die Tiere sind auf dieses lignum vitae (* Holz) zu beziehen, da sie auf das ‚Leben-Spendende u. Erhaltende' (so Deichmann aO. 164) hinweisen u. wohl alle Kreatur verkörpern, die nach Apc. 5, 12f den, der auf dem Stuhl sitzt, u. das Lamm jubelnd besingt. Während wir somit bei den Gewölbe-Mosaiken in der Apsis eine rein eschatologische Paradiesvorstellung wiedergegeben finden, dürfte bei den Fußboden-Mosaiken, ähnlich wie bei den Nilmosaiken, auch eine irdische Stätte der Glückseligkeit, gleichsam als Vorschau auf das jenseitige Paradies, mitgemeint sein. Das zeigt zB. ein Mosaik mit Jagdszenen in floralem Rankenwerk aus dem Presbyterium der Kirche in Massuh (6. Jh.; vgl. Byz. Mosaiken aus Jordanien aO. [o. Sp. 144] 230 nr. 19), in dem auch ein I. zu finden ist; ferner ein Mosaikfußboden in einem Haus aus einer Villa in Jenah (Libanon, 5. Jh.), wo der Gute *Hirt ähnlich wie Orpheus (s. o. Sp. 135) über ein Tierparadies mit einem I. herrscht (M. Chéhab, Mosaïques du Liban [Paris 1957] 64/6; Taf. 31/5; Toynbee 295). Der I. ist in all diesen Rankenhimmeln zudem das nützliche Tier, das Schlangen vertilgt.

f. Bawit. Die Westwand der Kapelle 17 des Apollon-Klosters in Bawit (Oberägypten) hat ein Fresko (6./7. Jh.), das den hl. Sisinnios zu Pferd zeigt, wie er die linke Brust des weiblichen Dämons Alabasdria durchbohrt. Rings um den Heiligen befinden sich mythologische Wesen; am linken Rand attackieren ein I., zwei Schlangen u. ein Skorpion das ‚böse Auge' der Dämonin, das bereits von einem Dolch u. zwei Pfeilen durchbohrt ist (J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît = Mém. de l'Inst. Français d'archéol. orient. 12 [Le Caire 1904] 80f; Taf. 55f; A. Badawy, Coptic art and archaeology [Cambridge, MA 1978] 256/8; Grabar aO. 179 Abb. 192; zu Sisinnios u. Alabasdria vgl. G. Viaud, Magie et coutumes populaires chez les coptes d'Égypte [Sisteron 1978] 107/21). Es liegen hier insgesamt deutliche Bezüge zur *Horus-Mythe vor (Kampf gegen den bösen Seth; vgl. Plut. Is. et Os. 49; G. Michaïlidis: BullSocArchCopte 13 [1948/9] 91/3 Taf. 111; Badawy aO.). Der I. ist hier der Helfer des Guten im Kampf gegen das Böse.

I. Becher, Der hl. I.vogel der Ägypter in der Antike: ActAntAcadHung 15 (1967) 277/85. – H. Bonnet, Die ägypt. Religion: H. Haas (Hrsg.), Bilderatlas zur Religionsgeschichte Lief. 2/4 (1924). – P. Boylan, Thot, the Hermes of Egypt (Oxford 1922). – M.-Th. Derchain-Urtel, Thot = Rites Égyptiens 3 [Bruxelles 1981]. – Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter = DenkschrWien 57, 2 (1913). – P. F. Houlihan, The birds of Ancient Egypt [Warminster 1986]. – O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1913) 198/202. – D. Kessler, Die hl.

Tiere u. der König 1 (1989). – H. KUMERLOEVE, Zur Kenntnis altägypt. I.darstellungen = BonnZoologBeitr 14 (1983) 197/234. – D. KURTH, Art. Thot: LexÄgypt 6 (1985) 497/523. – A. B. LLOYD, Herodotus Book 2. Commentary 1-98 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 43 (Leiden 1976). – R. MEINERTZHAGEN, Nicoll's birds of Egypt 1/2 (London 1930). – G. MUSSIES, The Interpretatio Judaica of Thot-Hermes: Studies in Egyptian religion = Numen Suppl. 43 (Leiden 1982) 69/120. – G. ROEDER, Art. I.: PW 9, 1 (1914) 808/15. – K. A. SMELIK / E. A. HEMELRIJK, ‚Who knows not what monsters demented Egyt worships?' Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt: ANRW 2, 17, 4 (1984) 1852/2357. – D'A. W. THOMPSON, A glossary of Greek birds[2] (Oxford 1936) 106/14. – J. M. C. TOYNBEE, Tierwelt der Antike = Kulturgeschichte der antiken Welt 17 (1983). – F. ZIMMERMANN, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller = StudGeschKultAltert 5 (1912) 116/8. – A. P. ZIVIE, Art. I: LexÄgypt 3 (1977) 115/21.

Manfred Weber.

Ich-Bin-Worte.

A. Vorbemerkung. I. Problemlage. Norden 177/239 hat Äußerungen von der Form: ‚Ich bin Isis', ‚Ein rechter Hirte bin ich' oder ‚Ich bin Poimandres' als einen in der antiken Welt weit verbreiteten ‚soteriologischen Redetypus' orientalischer Provenienz nachgewiesen. Im Blick zumal auf die prominenten I. Jesu im Joh.-Ev. u. unter besonderer Berücksichtigung der ab 1915 der Forschung zugänglich gewordenen Mandaica hat dann unter der Ägide R. Bultmanns u. parallel zu dessen seit 1937 erscheinendem Joh.-Komm. (Das Evangelium des Johannes = MeyersKomm 2[17] [1962]) Schweizer 1939 ([2]1965) die einst von Norden eröffnete Spurensuche erneut aufgenommen. Da inzwischen, zumal durch die Nag-Hammadi-Codizes (dazu Colpe, Überlieferung) sowie durch neuere Editionen u. Untersuchungen der Isis-Aretalogien, das Belegmaterial erheblich angewachsen ist, soll es hier zunächst erneut dargeboten werden.

II. ‚Unhellenischer Charakter' der Ich-Bin-Worte. Die Durchsicht des elektronisch gespeicherten Thesaurus Linguae Graecae (zu seinem Umfang s. L. Berkowitz / K. A. Squitier, Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek authors and works [New York / Oxford 1986]) bestätigt eindrucksvoll Nordens Urteil über den ‚unhellenischen Chrakter'

der I. Als Ausnahme bekannt ist die Selbstprädikation der Demeter: ‚Ich aber bin Demeter, die Ehrenvolle (εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος), zur größten Freude für Götter u. Menschen geschaffen‘ (Hymn. Hom. Cer. 268). In den homerischen Epen findet sich nur wenig Vergleichbares. So sagt Poseidon, nachdem er die schlafende Tyro geschwängert hat, zu ihr: ‚Jetzt aber gehe nach Hause, beherrsche dich, nenne nicht Namen!/ Dir aber sag' ich's: Der Erderschütterer bin ich, Poseidon‘ (αὐτὰρ ἐγώ τοί εἰμι Ποσειδάων ἐνοσίχθων: Od. 11, 251f). Der geblendete Zyklop lockt Odysseus mit dem Versprechen, sich bei Poseidon für ihn zu verwenden: ‚Denn ich bin sein Sohn (τοῦ γὰρ ἐγὼ πάϊς εἰμί), rühmt er sich doch, mein Vater zu sein‘ (Od. 9, 519). Hera macht Zeus gegenüber ihre Gottheit geltend: ‚Denn auch ich bin Göttin (καὶ γὰρ ἐγὼ θεός εἰμι), vom gleichen Geschlecht wie du selbst‘ (Il. 4, 58). Athene verheißt Diomedes: ‚Fürchte du weder den Ares hinfort noch einen der anderen / Ewigen sonst; so mächtig als Helferin nah ich dir selber‘ (τοιή τοι ἐγὼν ἐπιτάρροθός εἰμι: Il. 5, 828; vgl. Od. 2, 286; 20, 45). Bei Plato findet sich eine reizvolle ‚Selbstoffenbarung‘ des Sokrates, der dem seine Unkonzentriertheit beklagenden Theaetet sagt: ‚Ach du Ärmster, hast du denn nie gehört, daß ich der Sohn einer Hebamme bin, sogar einer sehr edlen u. hochgerühmten, der Phainarete (ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς μαίας: Theaet. 149a 1f)‘, u. sich so anbietet, die beschwerliche Schwangerschaft durch die Entbindung der Gedanken des anderen zu beenden (ebd. 150b 6/1a; vgl. noch Parm. 129c; Alc. I, 131a; Phaedo. 115c; Euthyph. 11c; conv. 194a; Euthyd. 297a). Doch solche Anklänge vermögen Nordens Urteil nicht zu erschüttern. In der übrigen griech. Literatur begegnet die Redeform nur da, wo erkennbar das AT, ägyptische Texte oder, wie im Alexanderroman, bei Plutarch (vit. Alex. 69, 4; Stoic. absurd. poet. dic. 6, 1058D), Strabo u. bei Dionysius Hallicarnassus (ant. Rom. 4, 31, 1; 8, 35, 1) mit Händen zu greifen, die Welt des oriental. Gottkönigtums auf sie eingewirkt haben. Als die beiden fraglos vorchristl. Quellen, aus denen dieser Redetyp sprudelte, haben darum mit Norden einerseits das AT samt der Welt der altoriental. Religionen, die es umgeben u. darin vielfach ihre Spuren hinterlassen haben, andererseits die in den Isisaretalogien der hellenist. Zeit gipfelnden Götter- u. Königssprüche Ägyptens zu gelten. Wenn Norden es ‚bei dem heutigen Stande der Forschung‘ einst für ‚vermessen‘ erklärt hatte, ‚etwas Bestimmtes darüber behaupten zu wollen‘, ob zwischen diesen ‚beiden Kulturzentren‘ etwa ‚Beziehungen unvordenklichen Alters stattgefunden haben oder ob spontane Entstehung‘ auf beiden Seiten ‚anzunehmen ist‘ (214), so dürfte sich auch diese Lageeinschätzung, trotz zahlreicher inzwischen aufgedeckter Beziehungen, bis heute grundsätzlich kaum verändert haben.

B. Vorchristliche Grundlagen. I. Ägypten. a. Götter- u. Königssprüche. Die geschichtliche Entwicklung der ägypt. Religion u. zumal deren revolutionäre Veränderung am Ende des Alten Reiches durch das Platzgreifen der einander wechselseitig bedingenden Ideen des Totengerichts u. der Unsterblichkeit sowie der Unterscheidung des Schicksals des Leichnams im Grabe von dem der Seele im Jenseits spielt für unsere Fragestellung keine Rolle u. bleibt darum unberücksichtigt (dazu J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit u. Unsterblichkeit im Alten Ägypten [1990] 122/36). – ‚Ich bin Atum, der ich allein bin im Urwasser; ich bin Re in seinem ersten Erglänzen, als er anfing zu beherrschen, was er geschaffen. Ich bin der große Gott, der von selbst entstand, der seine Namen schuf, der Herr der Neunheit der Götter; einer, der nicht abgewehrt wird unter den Göttern. Ich war gestern u. kenne das morgen ... Ich bin der große Phönix, der in Heliopolis ist, der Revisor dessen, was existiert. Ich bin Min bei seinem Hervorkommen ... Ich bin alle Tage zusammen mit meinem Vater Re ...‘ (Totenb. 17: E. Lehmann [Hrsg.], Textbuch zur Religionsgeschichte [1912] 49; vgl. Pritchard, T.^{2} 3f). – ‚Heil dir, mein Vater Osiris! Siehe, ich komme. Ich bin Horus, ich öffne deinen Mund zusammen mit Ptah; ich verkläre dich zusammen mit Thoth‘ (Text aus dem Mittleren Reich, nr. 15: Lehmann aO. 53). Zur Gestalt dieser u. ähnlicher Texte, die Zeugnisse jener eingangs genannten Revolution sind, gilt: ‚Die in der Form der Anrede abgefaßten Verklärungen betreffen den königlichen Leichnam, die Verklärungen, in welchen der König selbst spricht, betreffen seine Seele‘ (S. Schott, Mythe u. Mythenbildung im Alten Ägypten [1945] 127). ‚Mit dem Tode tritt der König in die mythische Welt ... In den Verklärungen in der Ichform muß er sei-

ne Götterrolle betonen: 'Ich bin Horus. Ich bin meinem Vater nachgekommen. Ich bin Osiris nachgekommen' (Pyr. 493). 'Ich bin Thoth, der stärkste der Götter!' (Pyr. 1237). 'Nicht ich bin es, der dich sehen will, Osiris! ... Dein Sohn ist es, der dich sehen will. Horus ist es, der dich sehen will ... Ich bin dein Sohn. Ich bin Horus' (Pyr. 971ff). In den Verklärungen fliegt der König, in einen Falken verwandelt, ... fort von den Menschen. Als Stern versetzt er sich in die im Westen die Sterne schluckende Himmelsgöttin 'Ich bin ja der Gottesname in Dir, o Nut! Du hast mich geschluckt, wie Du den Sohn des Gottes schlucktest!' (Pyr. 1417) –, um von der Göttin wiedergeboren zu werden. 'Meine Geburt ist dieser Tag' der Todestag 'Ihr Götter! Nicht kenne ich meine Mutter mehr, die ich gekannt habe! Nut hat mich mit Osiris geboren!' (Pyr. 1428) ...' (Schott aO. 134). – ‚Ich bin der Herolde einer im Gottesboot. Ich bin einer, der nicht müde wird, Res Barke zu rudern ...' (Totenb.: Lehmann aO. 53; vgl. Pritchard, T.[2] 33). – ‚Ich bin dein Sohn, den du zum König eingesetzt hast an Stelle meines Vaters in Frieden' (Gebet Ramses III an Ptah: Lehmann aO. 68). – ‚Ich bin ein Diener, der für Re lebt; ich bin ein Priester, denn ich bin rein ... Ich bin einer, der eintreten darf zu den Göttern; ein Opfer, das der König gibt ... Ich aber bin ein Gottesdiener. Der König ist es, der mich schickt, den Gott zu schauen ...' (Pap. Berl. 3055: ebd. 68f). – ‚Der Allherr spricht, nachdem er entstand: Ich bin es, der als Chepre entstand; erst als ich entstanden war, entstand das Entstandene ...' (Pap. Nesi Amsu, Brit. Mus.: ebd. 71; vgl. Pritchard, T.[2] 6 u. Greßmann, Texte[2] 180). – Isis u. Nephthys klagen um Osiris: ‚Ich bin deine Schwester von deiner Mutter, sei nicht ferne von mir! ... Ich bin Nephthys, deine geliebte Schwester, ... Ich bin bei dir als Schutz deiner Glieder bis in alle Ewigkeit' (bei Lehmann aO. 72). – Lehrreich im Blick auf die u. Sp. 205/9 zu erörternden I. der Zauberpapyri sowie auf die bekannte Szene mit Mose am brennenden Dornbusch (Ex. 3, 1/6) ist der Pritchard, T.[2] 12/4 unter der Überschrift ‚The god and his unknown name of power' wiedergegebene Text aus der 19. Dynastie. Hier versucht die listenreiche Isis, den wahren Namen Res zu erfahren, um so Macht zu gewinnen, ihn von den Qualen des Bisses einer von ihr geschaffenen Schlange zu heilen. Ehe Isis noch hinzutrat hatte Re schon geäußert: ‚I am a noble, the son of a noble, the fluid of a god who came into being as a god. I am a great one, the son of a great one ... I am called Atum and Horus-of-Praise'. Doch Isis forscht weiter: ‚Tell me thy name, my divine father, for a person lives with whose name one recites (magic)'. Darauf der Gott: ‚I am he who made heaven and earth, who knotted together the mountains, and created what is thereon. I am he who made the waters, so that the Heavenly Cow might come into being ... I am Khepri in the morning, Re at noon, and Atum who is in the evening'. Doch das Gift brennt weiter u. Isis insistiert: ‚Thy name is not really among these which thou hast told me. If thou tellest it to me, the poison will come forth ...'. Da endlich flüstert Re ihr ins Ohr: ‚Let thy ears be given to me, my daughter Isis, that my name may come forth from my body into thy body. The most divine among the gods concealed it, so that my place may be wide in the Barque of Millions (of Years). If there should take place a first time of issuing from my heart, tell it to thy son Horus, after thou hast threatened him with an oath of the god and hast placed the god in his eyes. The great god divulged his name to Isis the Great of Magic'. Und so genas Re unter dem Zauber der über ihn mächtig gewordenen Göttin. – Im 175. Spruch des Totenbuches spricht der Verstorbene als Osiris: ‚I am thy palette, O Thoth, and have offered up to thee thy inkwell ...' (11f). Atum antwortet: ‚I (alone) am a survivor together with Osiris ...'. Wiederum Osiris: ‚I am thy son, my father Re. Thou dost these things for me for the sake of life, prosperity and health ...' (58f [Pritchard, T.[2] 9f]). – Aus der Lehre für König Merikare: ‚... But as I live. I am while I am ...' (ebd. 416). – Durch das Sprechen des folgenden Gebets soll jedermanns Herz Ruhe finden: ‚He is the herdsman of all men. Evil is not in his heart. Though his herds may be small, still he has spent the day caring for them ...' (ebd. 443). – Aus der göttlichen Nomination Thut-Moses III: ‚I am his son, who came forth out of him, perfect of birth like him who presides over Hesret; he united all my beings, in this my name of the son of Re: Thut-mose-United-of-Being, living forever and ever ... I am his son, the beloved of his majesty ...'. Schon lange zuvor war Thut-mose im Schlaf dies Orakel zu-

teil geworden: ,He found the majesty of this august god speaking with his own mouth, as a father speaks to his own son, saying: See me, look at me, my son, Thut-mose! I am thy father, Hamarkhis-Khepri-Re-Atum. I shall give thee my kingdom ... Behold, I am with thee, I am thy guide' (ebd. 449).

b. Isisaretalogien. Statt vieler Zitate einzelner I. aus den zahlreichen Zeugnissen sei hier zunächst die Isisaretalogie aus Kyme, das einzig vollständig erhaltene Exemplar der Gattung, wiedergegeben (Griech.: Y. Grandjean, Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée [Leiden 1975] 122/4; kommentierte Erstpublikation durch P. Roussel, Un nouvel hymne à Isis: RevÉtGr 42 [1929] 137/68). Sie gibt sich als Abschrift von einer Stele des memphitischen Isistempels u. besteht aus einer langen Reihe kurzer Selbstanpreisungen der Göttin, die, jeweils mit ἐγώ bzw. ἐγώ εἰμι eingeleitet, asyndetisch aneinandergefügt sind. Der Vergleich mit den übrigen, nur fragmentarisch erhaltenen Zeugnissen legt nahe, sie alle auf einen literarischen Urtyp, uU. ein liturgisches Formular, zurückzuführen.

Demetrios, des Artemidoros (Sohn), der auch Thraseas Magnes von Mäandros heißt, betet zu Isis. Dies ist abgeschrieben von einer Stele, die in Memphis vor dem Hephaisteion steht: ,Isis bin ich, die Herrin der ganzen Erde, erzogen von Hermes. Mit Hermes erfand ich die Buchstaben, die heiligen u. öffentlichen Buchstaben, auf daß mit ihnen nicht alles geschrieben werde. Ich habe den Menschen Gesetze auferlegt u. angeordnet, was keiner auflösen kann. Ich bin des Kronos älteste Tochter. Ich bin Gattin u. Schwester Osiris', des Königs. Ich bin es, die da Frucht gewinnt für die Menschen. Ich bin die Mutter des Königs Horus. Ich bin es, die da aufstrahlt im Sternbild des Hundes. Ich bin die bei den Frauen Göttin Genannte. Für mich ward die Stadt Bubastos gegründet. Ich habe die Erde vom Himmel getrennt. Ich wies den Sternen ihre Bahnen. Ich habe den Lauf der Sonne u. des Mondes festgesetzt. Ich erfand die Werke der Seefahrt. Ich habe das Gerechte stark gemacht. Ich habe Frau u. Mann zueinandergeführt. Ich habe der Frau zehn Monde verordnet, ehe ihr Kind das Licht erblicken soll. Ich habe geboten, daß das Kind seine Eltern innig liebe. Ich habe lieblos gesinnte Eltern mit Strafe bedroht. Mit meinem Bruder Osiris habe ich der Menschenfresserei ein Ende bereitet. Ich habe die Menschen eingewiesen in die Mysterien. Ich habe sie gelehrt, die Götterbilder zu verehren. Ich habe die Haine der Götter gegründet. Ich habe der Tyrannenherrschaft ein Ende bereitet. Ich habe das Morden beseitigt. Ich habe veranlaßt, daß die Frauen von ihren Männern geliebt werden. Ich habe das Gerechte stärker gemacht als Gold u. Silber. Ich habe geboten, die Wahrheit als heiliges Gut zu ehren. Ich erfand die Heiratsverträge. Ich ordnete die Sprachen, für die Griechen wie für die Barbaren. Ich schuf das natürliche Vermögen, das Schöne vom Schimpflichen zu unterscheiden. Ich machte, daß nichts furchterregender ist als der Eid. Ich habe den, der anderen Böses antun will, seinem ausersehenen Opfer in die Hand gegeben. Ich habe alle dem Strafgericht ausgeliefert, die Ungerechtes tun. Ich habe geboten, daß man sich der Schutzflehenden erbarme. Ich ehre, die gerecht vergelten. Durch mich wird die gerechte Sache stark. Ich bin die Herrin der Flüsse, der Winde u. des Meeres. Ohne meine Zustimmung erlangt keiner Ruhm. Ich bin die Herrin des Krieges. Ich bin die Gebieterin des Donners. Wie ich das Meer besänftige so lasse ich es toben. Ich bin in den Strahlen der Sonne. Ich geleite sie bei ihrem Lauf. Was immer mir gefällt, das wird auch vollendet. Vor mir weichen alle. Ich befreie die Gefangenen. Ich bin die Herrin der Seefahrt. Ich mache das Schwimmende sinken, wenn es mir gefällt. Ich schuf die Mauern der Städte. Ich bin die Gesetzgeberin geheißen. Ich habe die Inseln aus den Tiefen ans Licht emporgeführt. Ich bin die Herrin der Gewitterstürme. Ich besiege die Heimarmene. Auf mich hört das Schicksal. Sei gegrüßt Ägypten, teures Mutterland'.

Verwandte Texte: Isishymnus von Ios: IG 12, 5 nr. 14 (vgl. Suppl. IG 12, 98f); von Andros: IG 12 nr. 739; vgl. dazu W. Peek, Der Isishymnus von Andros u. verwandte Texte (1930); Inschrift von Chalkis: R. Harder, Karpokrates von Chalkis u. die memphitische Isispropaganda = AbhBerlin 1943 nr. 14; Tafelfrg. aus Kyrene: Roussel aO. 149/51; zwei metrische Hymnen aus Madinet Nadi: Ditt. Syll.[3] nr. 548f. Ferner: zwei metrische Hymnen des Kreters Mesomedes: J. U. Powell, Collectanea Alexandrina [Oxford 1925] 197/9; der Schluß des Traktats Kore Kosmu: Corp. Herm. exc. 23, 65/8 [4, 21/3 Nock / Festugière]; dazu A.-J. Festugière, L'arétalogie Isaïque de la ,Kore Kosmou': RevArch 6e sér. 29/30 [1949] 376/81; Isisliturgie aus Oxyrhynchos: B. P. Grenfell / A. S. Hunt, Oxyrhynchos Papyri 11 [1915] 1380; vgl. dazu E. Heitsch, PSI VII 844, ein Isishymnus: MusHelv 17 [1960] 185/8; folgende Diod. Sic. 1, 27 wiedergegebene Inschrift: ,... aufgezeichnet in den heiligen Buchstaben steht für Isis geschrieben: Ich bin Isis,

die Königin aller Länder, die da erzogen ist von Hermes. Was ich als Gesetz verordnet habe, vermag keiner je ungültig zu machen. Ich bin des jüngsten Gottes Kronos älteste Tochter. Ich bin die Gattin u. Schwester Osiris', des Königs. Ich bin die Erste, die Frucht fand für die Menschen. Ich bin die Mutter Horus', des Königs. Ich bin es, die da aufgeht im Sternbild des Hundes ...'. Zu nennen ist hier auch die berühmte Inschrift des ,verschleierten Bildes zu Sais': ,Ich bin alles, was je geworden ist, was da ist, u. was da sein wird (ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον) u. kein Sterblicher hat je meinen Schleier gelüftet' (Plut. Is. et Os. 9, 354C). Kurze Übersicht u. Besprechung des gesamten Materials bei J. A. Reese, Hellenistic influences on the Book of Wisdom and its consequences (Roma 1970) 42/50. – Der lebendigste Zeuge für die Verbreitung u. Bedeutung des in hellenistischer Zeit zum Erlösungsmysterium mutierten Isiskultes ist Apuleius (met. 11, 5):

,Da bin ich, Lucius, durch dein Gebet gerührt, die Mutter der Schöpfung, die Herrin aller Elemente, der Ursproß der Jahrhunderte, die höchste der Gottheiten, die Königin der Geister, die erste der Himmlischen, die Erscheinung der Göttinnen u. Götter in einer Gestalt, die ich des Himmels lichtvolle Höhen, des Meeres wohltätiges Wehen, der Unterwelt vielbeweinte Stille durch meinen Wink leite, deren einzigartiges Walten in vielgestaltigem Bilde, in mannigfachem Brauch, unter vielerlei Namen der ganze Erdkreis verehrt. Dort nennen mich die Erstgeborenen der Menschen, die Phryger, die pessinutische Göttermutter, hier die Urbewohner ihres Landes, die Attiker, die kekropische Minerva, dort die meerumfluteten Kyprier die paphische Venus, die pfeiltragenden Kreter die diktynnische Diana, die dreisprachigen Sikuler die stygische Proserpina, die Eleusinier die alte Göttin Ceres, andere Juno, andere Bellona; diese dort Hekate, jene Rhamnusia, u. die von den beginnenden Strahlen der aufgehenden Sonne beleuchtet werden, die Äthiopier beider Länder u. die durch uralte Weisheit ausgezeichneten Ägypter, durch eigene Bräuche mich ehrend, mit meinem wahren Namen Königin Isis. Hier bin ich aus Mitleid mit deinem Geschick, hier bin ich voller Gnade u. Güte. Laß nun Weinen u. Klagen, verscheuche den Kummer. Schon bricht für dich durch meine Fürsorge der Tag der Rettung an. Also richte achtsam deinen Sinn auf meine Gebote jetzt! ...'.

Unschwer sind hier die alten ,Ich-bin-Reihen' unter dem zur Paraklese mutierten, wiederholten ,adsum' (,hier bin ich' oder ,ich bin bei dir') noch zu erkennen. Vgl. zu den Isismysterien Nilsson, Rel. 2, 597/613; J. Bergman, Ich bin Isis (Uppsala 1968); H. Müller, Ägypten u. die griech. Isisaretalogien = AbhLeipzig 53 nr. 1 (1961); A.-J. Festugière, À propos des arétalogies d'Isis: HarvTheolRev 42 (1949) 209/34; F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Meditérranée 1/3 (Leiden 1973); F. Solmsen, Isis among the Greeks and Romans (Cambridge, MA/London 1979). Daß u. wie die genannten Isisaretalogien auf die Sir. 24, sowie im Weisheitsbuch personifizierte Σοφία eingewirkt haben, zeigen Reese aO. 42/50 u. H. Conzelmann, Die Mutter der Weisheit: Zeit u. Geschichte, Festschr. R. Bultmann (1964) 225/34.

II. Hebräische Bibel. a. Mesopotamische Wurzeln. ,In Orakeln (sprach) Adad, der Herr von Kallassu folgendermaßen: Bin ich nicht [Ad]dad, der Herr von Kallassu, der ich ihn (d. h. Zimrilim) auf meinem Schoß großzog u. ihn auf den Thron seines Vaters zurückführte ...' (Übers. W. v. Soden, Bibel u. Alter Orient: ZAW Beih. 162 [1985] 29f; A. Lods, Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique: H. H. Rowley [Hrsg.], Studies in OT prophecy[2] [Edinburgh 1957] 103f). – ,Who, pray, art thou? I am Inanna of the place where the sun rises' (Pritchard, T.[2] 54). ,My father gave me heaven, gave me earth. I, the queen of heaven am I. Is there one god who can view with me! ... I, the queen of heaven am I ... I, a warrier am I ... I, a live-giving cow am I. The live-giving cow of Father Enlil am I ...' (ebd. 578f; vgl. die col. 2 des Inanna-Monologs ebd. 643). – ,I am the great Belet. I am the goddess Ishtar of Arbela ... Fear not!' – ,I am the god Nabu, god of the stylus. Praise me!' – ,I am Ishtar of Arbela ... I am the great midwife ...' (ebd. 605; vgl. ebd. 450). – Im Klagelied wird Ischtar gepriesen: ,Thou indeed art the light of heaven and earth, o valiant daughter of Sin ... Thou art uniquely brilliant, no one among the gods is equal to thee ... I am thy servant Ashurbanipal ...' (ebd. 387). – ,Ich bin Ischtar von Arbela, o Asarhaddon, König von Assyrien! In Assur, Ninive, Kalach u. Arbela werde ich noch späte Tage, Jahre der Dauer Asarhaddon, meinem Könige verleihen. Deine große ... bin ich. Deine gnädi-

ge Herausführerin bin ich ... Fürchte dich nicht, o König, sprach ich zu dir. Ich habe dich nicht verworfen. Ich flößte dir Vertrauen ein; ich will dich nicht zuschanden werden lassen ...' (F. Schmidtke, Asarhaddons Statthalterschaft in Babylon u. seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. [Leiden 1917] 119f; vgl. Greßmann, Texte² 282 u. Pritchard, T.² 450). – ‚Ich bin Ningirsu, welcher hemmt das tobende Wasser, / der große Krieger des Ortes Ellils, / der Herr, welcher seinesgleichen nicht hat. Mein Tempel ist das e=ninnu, wo ich, der Herr der Welt ... / meine Waffe das sar-ur, bringt die Welt unter ihre Macht; / mein igi-hus erträgt die Welt nicht, meinem da=ba entrinnt niemand' (M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1 [1905] 460f). – Aus dem Codex Hammurabi: ‚Hammurabi, the shepherd, called by Enlil, am I'; es folgt eine lange Reihe von Prädikationen des Königs in Relativsätzen (Pritchard, T.² 164). ‚... the favorite of Inanna am I ...' (ebd. 165). ‚I am the king who is preeminent among kings ... I, Hammurabi, am the king of justice, to whom Shamash commited the law' (ebd. 178). – ‚I am Shalmanesser, the legitimate king of the world, the king without rival, the Great Dragon ...' (ebd. 276). – ‚I am Cyrus, king of the world, great king, legitimate king, king of ...'. – ‚I am Xerxes, the great king ...'; ‚I am Antiochus ...' (ebd. 316f). ‚I am Meska, son of Chemosh ..., king of Moab ...'. – ‚I am Azitawadda, the blessed of Ba'l, whom Awrikka made powerful, king of the Danunties ...' (ebd. 499). – ‚I am Kilamuwa, the son of Hayya ...'. – ‚I am Barrakab, the son of Panamu, king of Sam'al, servant of Tiglath-pileser, the lord of the (four) quarters of the earth'. – ‚I am Zakir, king of Hamat and Lu'ath. A humble man am I ...'. – ‚I am Yehawmilk, king of Byblos, the son of Yeharba'l ...' (ebd. 501f; vgl. 656). – ‚Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war arm ... setzte mich in ein Kästchen aus Rohr, verschloß meine Tür mit Erdpech u. gab mich dem Flusse, der nicht stark (?) war. Da hob mich der Fluß empor zu Akki, dem Begießer ...' (Greßmann, Texte² 79). – ‚Ich bin Sargon, der Samaria eroberte u. ganz Bit-Hamria; der Asdod u. Sinuhti gefangen führte, der die Ionier mitten im Meer wie Fische fing ...' (Aus Sargons Auszug gegen Asdod, ebd. 119). – ‚Ich bin Silko (ἐγὼ Σιλκώ), König der Nubier u. aller Äthiopier ... Denn ich bin im oberen Land Löwe, im unteren aber bin ich Bär' (Silko-Inschrift, Ditt. Or. nr. 201 bzw. Preisigke, Sammelb. 5, 8536). – Die Reihe solcher Selbstvorstellungen u. hymnisch-egozentrischer Selbstanpreisungen, die S. Mowinckel, Die vorderasiat. Königs- u. Fürsteninschriften: Eucharisterion, Festschr. H. Gunkel 1 = ForschRelLitATNT NF 19, 1 (1923) 278/322 trefflich analysiert u. charakterisiert hat, läßt sich bis in den hellenist. Alexanderroman (20 Belege!) hinein fast beliebig fortsetzen. Statt weiterer Einzelbeispiele folge hier (als eine Art Schlüssel zum Verständnis solchen Gottkönigtums) abschließend der Anfang des aretalogischen Hymnus, in dem der König Shulgi von Ur sich u. seine Werke preist (Pritchard, T.² Suppl. 585):

‚I, the king, a hero from the (mother's) womb am I, / I, Shulgi, a mighty man from the day I was born am I, / A fierce-eyed lion, born of the ushumgal am I, / King of the four corners of the universe am I, / Herdsman, shepherd of the blackheads am I, / The trustworthy, the god of all the lands am I, / The son born of Ninsun am I, / Called to the heart of holy An am I, / He who was blessed by Enlil am I, / Shulgi, the beloved of Ninlil am I, / Faithful nurtured by Nintu am I, / Endowed with wisdom by Enki am I, / The mighty king of Nanna am I, / The open-jawed lion of Utu am I, / Shugi chosen for the vulva of Inanna am I, / A princely donkey all set for the road am I, / A horse that swings (his) tail on the highway am I, / A noble donkey of Sumugan eager for the course am I, / The wise scribe of Nidaba am I. / Like my heroship, like my might, / I am accomplished in wisdom as well, / I vie with its (wisdom's) true word, / I love justice, / I do not love evil, / I hate the evil word, / I, Shulgi, a mighty king, supreme, am I ...'.

Nun erst beginnt Shulgi die endlose Erzählung seiner ἀρεταί (ebd. 585f). ‚Das ist die Ich-Form. Man kann kaum ihre Schilderungen lesen, ohne an die Stelle Jes 63, 5f zu denken: 'Und ich schaute, doch da war kein Helfer, / u. ich erstaunte, da war kein Unterstützer, / da half mir kein Arm, / nur mein Grimm, der unterstützte mich, / u. in meinem Zorn zerstampfte ich die Völker / u. zerschmetterte sie in meinem Grimm'. Der Redende ist hier der Gott Jahwä; die altoriental. Könige reden eben wie Götter' (Mowinckel aO. 299).

b. Tenach u. LXX. 1. Monolatrie u. Monotheismus in Israel. ‚Ich bin JHWH, u. sonst

keiner; außer mir gibt es keinen Gott' (Jes. 45, 5). Gewiß ist der polemische Ton dieses Satzes unüberhörbar, u. er macht neugierig, Zeit u. Umstände seiner Formulierung zu ergründen. Doch da es hier vornehmlich um die Bestimmung des Verhältnisses u. der Wechselwirkung von Antikem u. Christlichem geht, dürfen, wie immer die Kanongrenzen dann im einzelnen auch bestimmt werden mögen, hebräische Bibel u. LXX gleichwohl als einheitliches Zeugnis gelten, das bestimmt ist von dem monotheistischen Grundbekenntnis: ‚Höre Israel! JHWH ist unser Gott, einzig JHWH allein, u. du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele u. mit all deiner Kraft' (Dtn. 6, 4f). Deshalb können die innerhalb der atl. Wissenschaft neuerdings wieder heftig umstrittenen Fragen nach dem Verhältnis von Monolatrie u. Monotheismus in Israel, nach des letzteren Genese, nach seinen ursprünglichen Trägern u. ihren Interessen sowie nach Zeitpunkt u. Art seiner endgültigen Durchsetzung hier ohne Schaden für unsere Untersuchung unberücksichtigt bleiben. Zur Orientierung vgl. die beiden kontroversen Sammelbände O. Keel (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel u. seiner Umwelt (Fribourg 1980) u. B. Lang (Hrsg.), Der einzige Gott (1981) sowie E. Haag (Hrsg.), Gott der einzige (1985) mit einer ausgewogenen Einführung von N. Lohfink, Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel (ebd. 9/25) u. einer hilfreichen Bibliographie zur Sache von J. Scharbert (ebd. 184/92).

2. In den priesterlichen Texten. a. Selbstvorstellungsformel JHWHs. Unter den atl. I. ragt der dem Dekalog von Ex. 20 vorangestellte Satz: ‚Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, dem Sklavenhause, herausgeführt hat' (v. 2), hervor. Im Blick auf die analogen Formulierungen im sog. ‚Heiligkeitsgesetz' (Lev. 17/26) u. ihre feste Haftung an apodiktischen Gebotsreihen hier wie dort hat W. Zimmerli den kurzen Nominalsatz ‚Ich (bin) Jhwh' ('anî Jhwh) als ‚Selbstvorstellungsformel' bezeichnet, die nachfolgende Wendung ‚dein Gott' als Apposition bestimmt u. damit die Übersetzung der LXX ‚Ich bin der Herr, dein Gott, ...' (ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου) als korrekt bestätigt, wenn man bedenkt, daß κύριος hier dem hebr. Adonai als dem ‚Zu-Lesenden' anstelle des ‚Zu-Schreibenden' unaussprechlichen Tetragramms entspricht, u. daß erst die christl. LXX-Abschreiber für das von ihren jüd. Vorgängern auch in die griech. Texte gesetzte JHWH (oder ΠΙΠΙ als griechischen Ersatz für das Tetragramm) κύριος geschrieben haben (vgl. Ph. Vielhauer, Ein Weg zur ntl. Christologie: ders., Aufsätze zum NT [1965] 148/50). – Einer Gebotsreihe vorangestellt, begegnet die Selbstvorstellungsformel ‚Ich bin JHWH' außer Ex. 20, 2 nur Lev. 18, 1f. Auch hier ist sie erweitert um die Apposition ‚euer Gott' u. verbunden mit der Erinnerung an Ägypten. Häufig findet sie sich dagegen am Schluß solcher Gebotsreihen u. zwar sowohl in der Kurzform ‚Ich (bin) JHWH' als auch in der der Dekalog-Einleitung entsprechenden Erweiterung durch ‚euer Gott'. Beide Formen werden (entweder in asyndetischer Anfügung an das Vorausgehende oder durch ‚denn' [kî] mit ihm verbunden) derart promiscue gebraucht, daß eine semantische Differenz zwischen ihnen ausgeschlossen werden kann (Zimmerli 14). Beispiele für diesen Gebrauch sind: Lev. 11, 44; 18, 4/6. 21. 30; 19, 2/4. 10. 14. 18. 25. 28. 30/2. 37; 20, 7; 22, 30; 23, 22; 24, 22; 25, 17; 26, 1f. 44; verbunden mit der Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten natürlich im Dekalog Dtn. 5, 6; aber auch Lev. 19, 34. 36; 22, 32f; 25, 38; 26, 13. 45; Ex. 29, 46. Von einer ‚Zersetzung der ursprünglichen Selbstvorstellungsformel' redet Zimmerli da, wo sich, wie im Falle des Satzes 'anî Jhwh m^eqadšām (Lev. 21, 23), nicht mehr genau sagen läßt, ob man ihn mit ‚Ich bin JHWH, der sie heiligt' oder mit ‚Ich, JHWH, heilige sie' übersetzen soll (Zimmerli 15; vgl. Lev. 19, 2; 20, 26; 21, 8).

β. Ihre Umprägung. Analog zu den genannten Lev.-Stellen gebraucht Hesekiel die alte Selbstvorstellungsformel (20, 5. 12. 19). Außerhalb dieses Kapitels jedoch hat sie bei ihm eine charakteristische Umprägung erfahren zu der Gestalt: ‚Ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin', die Zimmerli ‚Erkenntnisaussage' nennt (41/119). Da es aber nicht einfach heißt, ‚Ihr (bzw. sie werden) werdet mich erkennen', sondern stets, ‚daß ich JHWH (bin)' (kî 'anî Jhwh), sieht er darin ein absichtsvolles Spiel mit der alten Formel, die so Hes. 7, 9; 20, 12. 20. 26. 42; 39, 7; Ex. 7, 5. 17; 8, 18; 10, 2; 14, 4. 18; 16, 12; 29, 46; 31, 13; Dtn. 29, 5; 1 Reg. 20, 13. 28; Jer. 24, 7; Joel 2, 27; 4, 17 ihr volles Gewicht als

Schwarzmeerküste in der mykenischen Periode belegt (T. K. Mikheladze, Dziebani kolḫethisa da samḫreth-aġmosawleth šawizġwispirethis udzwelesi mosaḫlethbis istoriidan [dzw. ç. 2-1 athasçcebulebi] [,Forschungen zur Geschichte der ältesten Bevölkerung in der Kolchis u. dem Südostschwarzmeergebiet im 2./1. Jh. vC.'] [Tbilisi 1974]; O. Lordkipanidse, Das Erbe des alten Georgien [russ.] [ebd. 1989] 189/218).

2. Das Königreich Kolchis. Die erste Erwähnung der kolchischen Stämme u. ihrer politischen Vereinigung an der südöstl. Schwarzmeerküste findet sich in Inschriften des assyr. Königs Tiglatpilasar I (12./11. Jh. vC.; Lordkipanidse, Kolchis 11; ders., Archäologie 106). Im 9./8. Jh. vC. wurde die Stammesvereinigung der Kolcher zum Staat. In urartäischen Quellen wird er als Qolḫa / Qulḫa bezeichnet (ders., Kolchis 11f). Zur selben Zeit erscheint die Bezeichnung Kolchis (Κόλχις) zum ersten Male auch in der altgriech. Literatur (Eumelos v. Korinth frg. 2 [188 Kinkel] bzw. frg. 2A [97 Davies]; Lordkipanidse, Archäologie 110). Gegen Ende des 8. Jh. vC. wurde Kolchis von den kriegerischen Kimmeriern angegriffen (ebd.; ders., Kolchis 12). Ihr einst aus-



Abb. 2. Westgeorgien (Übersichtskarte). Nach Seibt Taf. 36.

gedehntes Territorium verkleinerte sich wesentlich, u. die ethnische Einheit der kolchischen Stämme zerfiel. Auf dem Territorium des heutigen Westgeorgien entstand eine neue Vereinigung westkartvelischer Stämme, die seither den Namen Kolchis trägt. Kolchis war in der antiken Welt weit bekannt. Seine Blütezeit erlebte es vom 6. Jh. bis zur 1. H. des 4. Jh. vC. Es wurde von Königen regiert, die sich für Nachkommen des mythischen Königs Aietes (Αἰήτης), des Sohnes des Sonnengottes (einer der meistverehrten Gottheiten des altgeorg. paganen Pantheons), hielten (Xen. anab. 5, 6, 37; Lordkipanidse, Kolchis 14). – Das politische Zentrum des Staates lag im Landesinneren, im Tal des Phasis (heute Rioni), u. wird von griechischen Autoren Κύταια (Κύταιον, Κύτη, Κύτα, Κυταιΐς) genannt (Apoll. Rhod. 2, 399. 403. 1094. 1267; 3, 228; Lycophron. Alex. 174; Procop. b. Goth. 4, 14, 49: Κοτιάιον, Κόταις; Lordkipanidse, Kolchis 15). Wahrscheinlich ist die Stadt beim heutigen Kutaisi zu lokalisieren (ders., Archäologie 111). Das Land war in militärisch-administrative Einheiten (σκηπτουχίαι) eingeteilt, die von Mitgliedern der einheimischen Gentilaristokratie geleitet wurden (Strab. 11, 2, 17; Lordkipanidse, Kolchis 15; ders., Archäologie 112). Die Ausgrabungen an den Orten mit Adelsresidenzen, d. h. in den administrativen Zentren, haben Zeugnisse für soziale Gegensätze in der Gesellschaft zutage gebracht. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Grabstätten (ebd.; ders., Kolchis 15): Einerseits hat man einfache Bestattungsgruben mit spärlichen Beigaben, einfache Schmuckstücke u. Tongefäße, andererseits jedoch Beisetzungen in großen Holzsarkophagen in Begleitung von Dienern u. Pferden, mit zahlreichen goldenen u. silbernen Schmuckstücken, verschiedenartigen Haushaltsgeräten (Silber- u. Tongefäße, riesige Bronzetöpfe, bunte Glasfläschchen für Duftstoffe) u. Mengen von Nahrungsmitteln (geschlachtetes Vieh u. Wild; ebd.; ders., Archäologie 112). – Die ökonomische Grundlage des kolchischen Reiches bildete der Ackerbau, von dessen hohem Entwicklungsstand zahlreiche Funde (manchmal zu Hunderten in einem Bestattungskomplex) bronzener u. eiserner landwirtschaftlicher Geräte, wie Äxte, Hacken, Pflugschare usw., zeugen (ders., Kolchis 16). Eisenerzeugung u. Metallbearbeitung waren ebenfalls von großer Bedeutung (ders., Archäologie 114). Dafür gab es in Kolchis alle Voraussetzungen: Eisenerz u. Magneteisenstein, riesige Wälder, die Brennstoff lieferten, sowie eine lange Tradition der Metallgewinnung u. -verarbeitung. In den verschiedenen Regionen Westgeorgiens wurden zahlreiche Reste metallverarbeitender Werkstätten freigelegt. Verschiedenartig u. umfangreich war die Produktion selbst: Kriegswaffen, landwirtschaftliche Geräte, Pferdegeschirr u. a. m. (ders., Kolchis 16; ders., Archäologie 114f). Die archäologischen Forschungen deckten eine einzigartige u. originelle Kultur des 6. bis 1. Jh. vC. auf. Sie zeichnet sich durch die besondere Holzarchitektur, keramische Produktion sowie Metallverarbeitung aus. Eine besondere Rolle spielte die Goldschmiedekunst. Antike Autoren berichten von den goldführenden Flüssen in Kolchis u. der Goldgewinnung mit Hilfe von Schaffellen (Strab. 11, 2, 19; Appian. Mithr. 103). Dieses Verfahren wurde in westgeorg. Berggebieten bis in jüngste Zeit angewandt (Lordkipanidse, Archäologie 128). Der Goldreichtum der Kolchis, der von antiken Autoren wiederholt behauptet wird (s. o. Sp. 15), kann durch die Ausgrabungsergebnisse reicher Grabstätten der einheimischen Aristokratie bestätigt werden. Diese Grabstätten enthalten Hunderte von Golderzeugnissen (Lordkipanidse, Archäologie 123f), ausgezeichnete Musterbeispiele der kolchischen Juwelierkunst, wie zB. prächtige Diademe, geschmückt mit geprägten Löwendarstellungen, die einen auf dem Rücken liegenden Stier oder eine Gazelle zerfleischen; Ohrringe u. Schläfenschmuck, die reichlich mit der feinsten Filigranarbeit verziert sind; massive Armreifen, welche mit plastischen Darstellungen von Tierköpfen (Löwe, Widder, Kalb, Eber, Auerochse) versehen sind; Halsschmuck, der aus einzelnen Anhängern in Tiergestalt besteht (O. Lordkipanidse, Drevnjaja Kolchida [,Die alte Kolchis'] [Tbilisi 1979]; ders., La civilisation de l'ancienne Colchide aux 5^{e}-4^{e} s.: RevArch 1971, 259/88; ders., Kolchis 18f).

3. Beziehungen zur griech. Welt. Zur Zt. der großen griech. Kolonisation (etwa Anfang des 6. Jh. vC.) wurden an der kolchischen Schwarzmeerküste mehrere Handelsstädte gegründet (O. Lordkipanidze / T. K. Mikeladze, Le littoral oriental de la Mer Noire [Colchide] durant la colonisation grecque:

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 130

Ich-Bin-Worte [Forts.] – Jenseits (Jenseitsvorstellungen)



1994

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9504-3 (Lieferung 130)

Offenbarungsformel in diesen neuen Gebrauch mit einbringt. ‚Die gleiche Feststellung dürfte auch da zu machen sein, wo auf dem Wege der Erweiterung durch ein finites Verb die Sprengung der alten Nominalsatzformel vollendet u. aus dem 'anî Jhwh etwas ganz anderes geworden zu sein scheint. Auch in den ... Formulierungen: ‘Sie werden erkennen, daß ich, Jahwe, geredet habe in meinem Eifer’ 5, 13, ‘... daß ich, Jahwe, nicht vergeblich geredet habe’ 6, 10, ‘... daß ich, Jahwe, mein Schwert aus der Scheide gezogen’ 21, 10 u. ä., ist das Hereinwirken der Selbstvorstellungsformel u. die dadurch bewirkte betonte Gewichtigkeit der Aussage nicht zu verkennen‘; vgl. Hes. 5, 15. 17; 17, 21; 21, 22; 24, 14; 30, 12; 34, 24 (Zimmerli 17). – Ein gewichtiger Text in unserem Zusammenhang ist Ex. 6, 2/8, weil hier literarisch höchst kunstvoll die ganz unterschiedlich gefärbten Fäden der I. aus den Vätererzählungen seit der Genesis miteinander verknüpft werden. Hatte Gott sich Abraham mit den Worten vorgestellt: ‚Ich bin El-Schaddai‘ (Gen. 1, 17), Isaak mit dem Zuruf: ‚Fürchte dich nicht! Ich bin der Gott deines Vaters‘ (Gen. 26, 24; 28, 13), Jakob, in Anspielung an dessen Traum von der Himmelsleiter, gesagt: ‚Ich bin Gott von Bethel her‘ (Gen. 31, 13) u. später, vor dessen Aufbruch nach Ägypten, ‚Ich bin der Gott deines Vaters. Fürchte dich nicht!‘ (Gen. 46, 3), u. sich endlich Mose als der Gott aller drei Patriarchen vorgestellt (Ex. 3, 6), so wird das alles hier folgendermaßen resümiert:

‚Ich bin JHWH. Ich bin Abraham, Isaak u. Jakob unter dem Namen El-Schaddai erschienen, doch mit meinem Namen, JHWH, habe ich mich ihnen nicht offenbart. Weil ich meinen Bund mit ihnen geschlossen habe, ihnen das Land Kanaan, das Land ihrer Wanderungen, in dem sie als Fremde weilten, zum Besitz zu geben, darum habe ich das Wehklagen der Kinder Israel gehört, die in Ägypten geknechtet werden, u. habe meines Bundes gedacht. Verkünde deshalb den Kindern Israel: Ich bin JHWH! Ich will euch befreien von der Qual der ägypt. Fron, euch aus ihrer Knechtschaft erretten ... Ich will euer Gott sein, u. ihr sollt erfahren, daß ich JHWH, euer Gott, bin. Ich bringe euch in ein Land, das ich geschworen habe, Abraham, Isaak u. Jakob zu geben. Euch zum Besitz will ich es geben, ich JHWH‘ (Ex. 6, 2/8).

γ. Ihr ‚Sitz im Leben‘. Im Blick auf diesen Text u. die genannten Belege Hes. 20 sowie Lev. 18 erkennt Zimmerli hinter der Selbstvorstellungsformel ‚zwei voneinander durchaus verschiedene Gelegenheiten ..., bei denen das ‘Ich (bin) Jhwh’ ('anî Jhwh) laut wird: 1. in der Stunde der eigentlichen Gottesbegegnung im Munde Jahwes, 2. in der von dieser Erstoffenbarung her bestimmten, von ihr aber verschiedenen Stunde, in welcher der Gesandte seinen Auftrag dem Volke weitergibt. Ex 6 bezeugt die Tatsache, daß das 'anî Jhwh auch in dem mittelbaren Geschehen zwischen dem menschlichen Beauftragten u. der von diesem angeredeten Gemeinde seine volle Legitimität besitzt‘ (23). Dabei zeigt die Häufung der Selbstvorstellungsformel in priesterlichen Texten, wo sie ebenso fest an den Bericht über JHWHs geschichtliche Rettungstaten wie an die Promulgation seiner göttlichen Rechtsforderungen gebunden erscheint, daß ein gottesdienstlicher Vollzug ihr ‚Sitz im Leben‘, der bevollmächtigte Priester ihr Sprecher gewesen sein wird (vgl. ebd. 23f).

3. Übrige Texte. a. Narrative Partien des Pentateuch. aa. Allgemein. Von ihrer signifikanten Häufung Jes. 40/55 (Deuterojesaja) abgesehen (u. Sp. 163/6), kommt die Selbstvorstellungsformel im übrigen AT u. zumal bei den Propheten auffällig selten u. vor allem nicht derart stereotyp vor wie in den priesterlichen Texten. In den narrativen Partien des Pentateuch begegnet sie natürlich in Theophanieberichten wie Gen. 15, 7; 26, 24; 28, 13; 31, 11/3; 46, 3; vgl. Jos. 5, 14. Als den ‚Erfahrungskreis‘, von dem her diese Selbstvorstellungen des erscheinenden JHWH ‚ausgestaltet sind‘, benennt Zimmerli (26/34) im Anschluß an J. Begrich (Das priesterliche Heilsorakel: ZAW 52 [1934] 81/92) u. in Weiterführung von dessen Beobachtungen ‚die gottesdienstliche Form des Erhörungsorakels‘ u. verweist dazu auf altorientalische Vorbilder, insbesondere auf Texte wie das oben zitierte Asarhaddon-Orakel der Ischtar v. Arbela (o. Sp. 156f).

bb. Gottes Offenbarung am Horeb. Wegen ihrer breit gefächerten Nachgeschichte muß die Gottesoffenbarung vor Mose am Horeb (Ex. 3, 1/15) gesondert zur Sprache kommen. Aus dem brennenden u. doch von den Flammen nicht verzehrten Dornbusch ergeht zunächst die offenbarende Stimme: ‚Ich bin der Gott deines Vaters (ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου), der Gott Abrahams, der Gott Isaaks u. der Gott Jakobs‘ (3, 6), ver-

bunden mit dem Auftrag, das unter der ägypt. Fron seufzende Gottesvolk herauszuführen aus Ägypten. Mose wendet ein: ‚Wenn ich denen sage: ‘Der Gott eurer Väter hat mich gesandt’, dann werden sie mich fragen: ‘Wie ist sein Name?’‘ (τί ὄνομα αὐτῷ), u. erhält darauf die Antwort: ‚Ich bin der ich bin‘ ('æh^{e}yæh '^{a}šær 'æh^{e}yæh), u. dann sagt Gott: ‚So sollst du zu den Kindern Israels sagen: Der Ich-Bin hat mich zu euch gesandt‘ (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν u. ὁ ὤν: 3, 13f). R. Bartelmus hat klar begründet, daß dieser hebr. Satz nur so übersetzt werden kann: ‚Ich werde sein, wer immer ich sein werde‘. Mit scharfsinnigen Argumenten u. unter Hinweis auf Gunkels formgeschichtliches Feingefühl (‚Etymologien werden nicht offenbart‘) bestreitet er, daß hier überhaupt eine Etymologie des Tetragramms gegeben werden soll. ‚Im Kontext von Ex. 3, 9/15 bedeutet‘ die Aussage von 3, 14 vielmehr, ‚daß Jahwe vor der Preisgabe seines Namens – gewissermaßen in Vorwegnahme des zweiten Gebots deutlich macht, daß die Kenntnis des Namens den Kennern des Namens keine Verfügungsgewalt über den Träger des Namens vermittelt ... M. a. W. es geht in Ex. 3, 14 weder um die Mitteilung des Jahwenamens, noch um die Verweigerung der Mitteilung des Jahwenamens, sondern um eine Art ‘Gebrauchsanweisung’ für den rechten Umgang mit dem in der gleichen Szene mitgeteilten Jahwenamen ...‘ (HYH. Bedeutung u. Funktion eines hebr. ‚Allerweltswortes‘ [1982] 232f).

β. Deuterojesaja. aa. Gottesdienstliche Erhörungsorakel. In den Zusammenhang des gottesdienstlichen Erhörungsorakels, u. nicht etwa in den irgendeiner selbständigen prophetischen Gattung, gehört auch ein Großteil der I. Deuterojesajas, dessen kunstvoll komponiertes Werk durch u. durch von der poetischen Sprache der Psalmen geprägt ist. Das führt nach den Arbeiten von H. Greßmann (Die literarische Analyse Deuterojesajas: ZAW 34 [1914] 254/97) u. J. Begrich (Studien zu Deuterojesaja^{3} [1963]) eindrücklich C. Westermanns Jesaja-Kommentar vor Augen (Das Buch Jesaja = ATDeutsch 19 [1966] 24 u. ö.; vgl. auch ders., Sprache u. Struktur der Prophetie Deuterojesajas [1981]), wo zugleich deutlich u. als originale Leistung Deuterojesajas erkennbar wird, mit welch poetischer Kraft dieser anonyme Exilsprophet das priesterliche Erhörungsorakel einerseits vielfältig zu variieren verstand, u. wie er es andererseits aus seinem bisherigen ‚Sitz im Leben‘ als die vom Priester erteilte göttliche Antwort auf das Klagelied des Einzelnen in die neue Situation der Volksklage zu übertragen vermochte. Mag er das nun in tatsächlichen Klagebegehungen der Gola priesterlich praktiziert haben oder es den Exilierten, in deren Existenz u. Verhalten er diese Volksklage gewissermaßen Fleisch geworden sah, als ihr Prophet auch nur immer wieder entgegengehalten haben (vgl. Westermann, Buch aO. 12/21 sowie die Verweise auf entsprechende Erhörungszusagen in den babyl. Orakeltexten schon bei Greßmann, Texte^{2} 289). – Beispiele derart verwandelter Erhörungsorakel Deuterojesajas: ‚Und du wirst erkennen, daß ich JHWH bin (καὶ γνώσῃ ὅτι ἐγὼ κύριος), u. sollst nicht zuschanden werden ... Und alles Fleisch soll wahrnehmen, daß ich JHWH bin, der dich rettet (ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ ῥυσάμενός σε), u. der Starke, der sich Jakobs annimmt‘ (49, 23. 26), wo diese doppelte ‚Erkenntnisaussage‘ am Ende der Klage steht. Ferner, als Grund des Trostes mit ‚denn‘ (kî, griech. ὅτι bzw. γάρ) eingeleitet: ‚Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir (μὴ φοβοῦ, μετὰ σοῦ γάρ εἰμι); werde nicht irre, denn ich bin dein Gott‘ (μὴ πλανῶ, ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ θεός σου: 41, 10). – ‚Denn ich bin dein Gott, der deine Rechte faßt, der zu dir spricht: Fürchte dich nicht, Jakob‘ (41, 13). ‚Denn ich bin JHWH, dein Gott (ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου), der Heilige Israels, der dich erlöst‘ (43, 3). Asyndetisch gefügt: ‚Ich, JHWH, euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König‘ (43, 15). Wie in dem Ischtar-Orakel klingt: Ich (bin) JHWH, Gott, ich erhöre sie ...‘ (ἐγὼ κύριος ὁ θεός, ἐγὼ ἐπακούσομαι: 41, 17). ‚So spricht JHWH, dein Retter, der Heilige Israels: Ich bin dein Gott (ἐγὼ εἰμι ὁ θεός σου: 48, 17). Varianten dieses Gebrauchs finden sich in den Berufungsorakeln des JHWH-Knechtes: ‚Ich bin JHWH, der Gott, der dich berufen hat ...‘ (ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ἐκάλεσά σε) u. ‚Ich, JHWH, bin Gott, das ist mein Name (ἐγὼ κύριος ὁ θεός, τοῦτό μού ἐστιν τὸ ὄνομα: 42, 6. 8), sowie, an Kyros gerichtet: ‚Damit du erkennst, daß ich JHWH bin (ἵνα γνῷς ὅτι ἐγὼ κύριος), der dich bei deinem Namen ruft‘ (45, 2f); ‚Denn ich, JHWH, bin Gott (ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός) u. außer mir gibt es keinen Gott (καὶ οὐκ ἔστιν πλὴν ἐμοῦ θεός: 45, 5; vgl. 45, 6f u.

die in dritter Person formulierten Entsprechungen Dtn. 4, 35. 39).

bb. Gerichts- u. Disputationsreden. Die übrigen I. Deuterojesajas gehören als hymnische Selbstprädikationen der Gottheit in den Zusammenhang der von Begrich als ‚Gerichts- u. Disputationsreden' klassifizierten Stücke (Studien aO. [o. Sp. 163] 19/47) u. haben in den zitierten altoriental. Beispielen ihre nächste Analogie: ‚Ich, JWHW, bin der Erste, u. mit den Letzten bin noch ich, JHWH' (ἐγὼ θεὸς πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγώ εἰμι: 41, 4). – ‚Werdet meine Zeugen wie ich Zeuge bin, spricht JHWH, (euer) Gott, u. der Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt, glaubt u. begreift, daß ich es bin (ὅτι ἐγώ εἰμι). Vor mir ward kein anderer Gott gebildet, u. nach mir wird keiner sein. Ich, ich, JHWH (ἐγὼ ὁ θεός), u. außer mir gibt es keinen Retter. Ich habe es verkündigt u. dann geholfen, ich habe es kundgetan als es unter euch noch keine fremden Götter gab. Ihr selbst seid meine Zeugen, spricht JHWH. Ich bin Gott von Ewigkeit her u. heute bin ich derselbe. Und keiner reißt (einen) aus meiner Hand. Ich handle, wer will es ändern? (43, 10/2). – ‚Ich bin JHWH, da ist sonst keiner' (45, 18; wohl unter Einwirkung von Ex. 3, 14 bietet die LXX anstelle des hebr. 'anî Jhwh hier nur ἐγώ εἰμι). Ganz ähnlich klingt: ‚Wer hat das vor langer Zeit verkündet, es von altersher kundgetan? War ich es nicht, JHWH? Denn keinen Gott gibt es außer mir, da ist kein Gerechter u. Retter neben mir. Darum wendet euch zu mir u. laßt euch retten. Denn ich bin Gott u. da ist keiner sonst (45, 21f: ἐγώ εἰμι ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος; vgl. dazu den Maribrief o. Sp. 156). In dem Disputationsstück 44, 24/8 folgen der Selbstvorstellungsformel ἐγὼ κύριος ('ānōkî Jhwh) neun partizipiale Prädikationen in dem von Norden 201/7 beschriebenen Stil. – ‚Ich bin der Erste u. ich bin in Ewigkeit' (48, 12: ἐγώ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγώ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα). Durch ἐγώ εἰμι ist hier, völlig korrekt, der hebr. Nominalsatz 'anî hû' wiedergegeben, in dem das Lexem hû' als Existenzpartikel eine prädikative Rolle spielt. Der Satz ‚Ich bin (es)' ('anî hû'), außer an unserer Stelle noch Jes. 41, 4; 43, 10. 13; 46, 4; mit verdoppeltem 'anî Dtn. 32, 39 u. ihm korrespondierend die Vertrauensaussage des Beters wᵉ'attāh hû' (Ps. 102, 28), betont ‚die Existenz Jahwes … (weil sie von den Exilierten in Zweifel gezogen wird)' u. will schwerlich ‚eine Identitätsaussage 'mit rückwirkender Kraft'' machen (Bartelmus aO. 143). Zugleich ist dieses ‚Ich bin' ('anî hû') mit seiner reichen Nachgeschichte in der rabbin. Literatur wohl ‚die prägnanteste Verkürzung des 'monotheistischen' Bekenntnisses, wie wir es in 1 Reg. 18 u. Dtn. 4 u. a. finden' (R. Rendtorff, Kanon u. Theologie [1981] 120).

cc. Sonstige Ich-Worte JHWHs. Angesichts dieses Befundes u. der kaum zu überschätzenden Bedeutung der göttlichen I. für das Werk Deuterojesajas, darf man nicht nur, sondern muß wohl auch Aussagen wie, ‚Ich, JHWH, antworte ihnen' (41, 17), ‚Ich, JHWH, habe dich berufen' (42, 6), ja, ‚wie ein Vergleich etwa von 45, 12f mit 44, 24 oder von 48, 15 mit 42, 6 u. 45, 13 zeigt' (Zimmerli 30), selbst die zwar nicht unmittelbar durch die Formel geprägten, gleichwohl aber auffällig emphatischen Ich-Worte JHWHs in Jes. 40/55 im Licht der alten Selbstvorstellungsformel sehen u. deuten. Von ihr zeugen im übrigen noch die durch u. durch deuterojesajanisch gefärbten Verse Jes. 60, 16 u. 61, 8. Selbst noch im Sacharjabuch (10, 6) stößt man in der wohl Jes. 41, 17 entstammenden Glosse auf diese Spur.

γ. Hosea u. Jeremia. Die restlichen I. des AT sind rasch genannt. Zimmerlis Urteil, dabei handle es sich nicht um eine genuin prophetische Redeform, wird nicht nur durch ihre Abwesenheit in den älteren Propheten, sondern auch durch die Art ihres spärlichen Vorkommens einmal bei Hosea u. im Jeremiabuch bestätigt. Die beiden Hoseastellen: ‚Ich aber bin JHWH, dein Gott (LXX: ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου), ich habe dich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten' (12, 10) u.: ‚Ich (bin) JHWH, dein Gott, vom Lande Ägypten her, u. einen Gott außer mir kennst du nicht, u. ein anderer Retter ist da nicht' (13, 4f; die LXX weitet das ins Kosmische, indem sie dem ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου anfügt: ‚… der den Himmel festigt u. die Erde bewohnbar macht'), gehören wieder in den Zusammenhang des Rechtsstreites Gottes mit seinem Volk. Beide Male handelt es sich nicht um die ‚Selbstvorstellung' eines Unbekannten, sondern, wie im priesterlichen Orakel, um die geprägte Erinnerung an Gottes vorherige Rettungstat als Begründung seiner künftigen Verläßlichkeit. – In charakteristischen Variationen begegnen einige Erinnerungen an

die alte Formel auch im Jeremiabuch: ‚Ich will ihnen ein Herz geben, so daß sie mich erkennen sollen. Denn ich bin JHWH u. sie sollen mein Volk sein (24, 7: ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν; ein Nachklang könnte auch in Jer. 26, 28 stecken). ‚Denn ich bin JHWH, der Erbarmen, Gericht u. Gerechtigkeit schafft auf Erden' (9, 23; vgl. auch das seltsame Wort: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πάσης σαρκός [32,27; 39,27 LXX]). – Zusammen mit Ex. 20, 5 u. Dtn. 6, 9 u. unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Rechtspromulgation ist endlich noch zu nennen: ‚Ich bin JHWH, der die Herzen erforscht u. die Nieren prüft' (Jer. 17, 10).

δ. Späte Propheten, Psalter, 2. Macc. u. Tobit. Im Joelbuch finden sich zwei charakteristische I.: ‚Und ihr werdet erkennen, daß mitten unter Israel ich bin, ja ich JHWH, euer Gott, u. da ist keiner sonst als ich' (2, 27) u. ‚Ihr werdet erkennen, daß ich JHWH, euer Gott bin, der ich wohne in Zion auf meinem Heiligen Berg' (4, 17), die an die ‚Erkenntnisaussagen' in der Funktion von Erhörungsorakeln bei Hesekiel erinnern. – Bei Maleachi heißt es: ‚Denn ich bin der große König, spricht JHWH, der Weltenherrscher (βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι: Mal. 1, 14). – ‚So spricht JHWH, der Gott Israels: 'Ich bin der, der euch hinaufgebracht hat aus Ägypten u. herausgeführt aus dem Sklavenhause'' (Judc. 6, 8). – ‚Hört zu u. begreift doch, daß ich Gott bin (σχολάσατε καὶ γνῶτε, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεός: Ps. 45, 11 LXX). – Das Gebet um Sammlung u. Befreiung der unter den Völkern geknechteten Juden klingt aus in der Anaklese: ‚Erkennen sollen die Völker, daß du unser Gott bist' (ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν: 2 Macc. 2, 24/7). – Weil bei der Erörterung der I. des Joh.-Ev. darauf zurückzukommen ist, sei hier noch die Selbstvorstellung des Engels Raphael aus dem Tobitbuch zitiert, der am Ende seiner irdischen Mission erklärt: ‚Und jetzt hat mich Gott gesandt, dich zu heilen u. deine Schwiegertochter Sarra. Ich bin Raphael, einer der sieben heiligen Engel' (ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων). Als die Heimgesuchten darauf die typische Epiphaniereaktion zeigen, fährt der Engel fort: ‚Fürchtet euch nicht, Friede sei mit euch!' Raphael betont, nicht aus eigenem Gutdünken, sondern nach dem Willen Gottes gekommen zu sein, u. schließt dann: ‚So lobt nun Gott, denn ich fahre jetzt auf zu dem, der mich gesandt hat, u. schreibt alles, was sich (hier) begeben hat, in ein Buch' (Tob. 12, 15/21; vgl. H. Lausberg, Jes. 55, 10f im Evangelium nach Johannes: Minuscula philologica 5 = SbGöttingen 1979 nr. 7).

B. Zwischentestamentliche Zeit. I. Philo. Da Philo mit der Wortverbindung ἐγώ εἰμι fast immer entsprechende Bibeltexte zitiert oder aufnimmt, gelegentlich auch in der Weise, daß dem unausgesprochenen ἐγώ εἰμι Gottes spielerisch das eigene Sein des Auslegers gegenübergestellt wird, seien die Belege aus seinem Werk hier unmittelbar angeschlossen. – Als Rachel Jakob anfleht: ‚Gib mir Kinder, sonst sterbe ich!', antwortet der voll Zorn: ‚Bin ich etwa Gott?' (μὴ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ εἰμι; [Gen. 30, 1f] leg. all. 2, 46; vgl. ebd. 3, 180; post. Cain. 179). Dem zerstreuten eigenen Ich stellt Philo den in sich einigen Gott gegenüber: ὁ θεὸς μόνος ἐστὶν καὶ ἐγὼ πολλά εἰμι (leg. all. 2, 2). Einfache Zitate atl. I., wie das von Lev. 26, 12 (ἐγώ εἰμι ὁ κύριος) in sacr. Abel. et Cain. 87, 8 oder das häufige von Ex. 3, 14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) etwa in quod det. pot. insid. 160, brauchen hier nicht aufgeführt zu werden. Interessant ist aber vielleicht, wie Philo an der letzteren Stelle gut jüdisch den unaufhebbaren Abstand aller Kreatur von ihrem Schöpfer herausstellt u. selbst dem vollkommenen Weisen jegliche Art göttlichen Seins abspricht; vgl. somn. 1, 230f. Das ‚Ich bin, der da ist' kann er auch so kommentieren, daß er Gott sagen läßt: ‚Meine Natur ist es, da zu sein, nicht aber, besprochen zu werden' (ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι: mut. nom. 11; vgl. vit. Moys. 1, 75). Dtn. 32, 39 wird wie folgt zitiert: ‚Deshalb erklingen in der großen Ode aus dem Munde Gottes diese Worte: Sehet, sehet, ich bin!', um dann auszuführen, daß es nicht etwa heiße, ‚Sehet mich', als ob Gott selbst je von irgendeinem Geschaffenen gesehen werden könnte, sondern ‚Sehet ich bin' (ἐγώ εἰμι), ‚das heißt aber, schaut auf mein Existieren' (τὴν ἐμὴν ὕπαρξιν θεάσασθε: post. Cain. 167f). – Gott erscheint dem neunundneunzigjährigen ‚Abram' u. offenbart sich ihm so: ‚Ich bin El-Schaddai (LXX: ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου). Wandle wohlgefällig vor mir u. werde untadelig!' Dann gibt Gott ihm den neuen Namen ‚Abraham', etymologisch als ‚Vater vieler Völker' gedeutet, u. verheißt ihm ewige Nachkommenschaft (Gen. 17, 1/21). So wird Abraham zum ‚Gottesmenschen' (ἄνθρωπος θεοῦ) u. beschreitet als

Gottes Begleiter den ,Königsweg' (die βασιλικὴ ὁδός: gig. 63; vgl. dazu decal. 38). In dem ständig um dieses Zitat u. Abrahams Namensänderung kreisenden Traktat De mutatione nominum verknüpft Philo die I. von Gen. 17, 1; 35, 11 u. Ex. 20, 2 kunstvoll miteinander (1. 18. 23). 27/31 führt er aus, daß ,das Ich-Bin-Dein-Gott' nur ,uneigentlich' (καταχρηστικῶς) gemeint sein könne u. nicht ,vollgültig' (κυρίως), da Gott doch alles gehöre, Gott selbst aber niemandem. Darum sei das ,Ich bin dein Gott' gleichbedeutend mit ,Ich bin (dein) Schöpfer u. Meister' (ποιητὴς καὶ δημιουργός). Weil Gott als Feind der Schlechtigkeit unmöglich die Seelen der Schlechten geschaffen haben kann, heißt es Gen. 1, 26: ,Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bilde'. Deshalb muß man aus dem an keinen Beliebigen, sondern an Abraham gerichteten Wort, ,Ich bin dein Gott', schließen, daß ihm als Gerechtem (σπουδαῖος) das Los zugefallen ist, ,ohne die Mitwirkung der Anderen allein Gott zum Schöpfer zu haben' (ποιητοῦ μόνου λαχὼν ἄνευ συμπράξεως ἑτέρων: mut. nom. 31). In dem Satz: ,Und ich, siehe, meine Diatheke mit dir!' (Gen. 17,4), sieht Philo ein Spiel mit der Doppelbedeutung des Lexems διαθήκη, das sowohl Gottes Bund mit Abraham u. seinen Nachkommen als auch Gottes Testament für Abraham bezeichnen kann. Während nun Testamente der verschiedensten Art den von ihnen Gewürdigten Dank u. materielle Gaben zukommen lassen, schenkt in der ,höchsten Art der Testamente' der Erblasser dem Erben nicht irgendetwas, sondern sich selbst. Eben dies widerfährt Abraham, wenn Gott ihm zusagt: ,Und ich, siehe, mein Testament für dich!' u. damit erklärt: ,Ursprung u. Quelle aller Gnadengaben bin ich selbst' (ἡ πασῶν χαρίτων ἀρχή τε καὶ πηγὴ αὐτός εἰμι ἐγώ: ebd. 58). – Zu dem Psalmwort, ,Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln' (Ps. 23, 1), bemerkt Philo, Gott habe als seinen Hirten u. König seinen ,rechten Logos u. erstgezeugten Sohn' (ὀρθὸς λόγος καὶ πρωτόγονος υἱός) als Leiter u. Vertreter des Großkönigs zur Fürsorge über seine Herde eingesetzt. Das begründet er durch das Zitat: ,Siehe, ich bin, u. ich sende meinen Engel vor dir her, daß er dich behüte auf deinem Wege' (Ex. 23, 20). Dabei ist zu beachten, daß Philo durch die Hinzufügung des Wortes ,bin' (εἰμί) zu dem emphatischen ,Ich' (ἐγώ) aus dem einen Satz von Ex. 23, 20 zwei macht, um so neben den ,Ich bin' den Logos als seinen autorisierten Hirten stellen zu können (agr. 51). – Aus der Zusage, ,Ich bin der Herr, euer Gott' (Lev. 19, 25), schließt Philo, daß, während Baumfrüchte als Erzeugnisse ihrer Besitzer gelten, die Frucht von παιδεία u. φρόνησις allein dem einzigen Gott gehöre (plant. 95; vgl. ebd. 137). Erst Abrahams Erkenntnis seiner vollkommenen eigenen Nichtigkeit: ,Ich aber bin Erde u. Staub' (ἐγώ εἰμι γῆ καὶ σποδός: Gen. 18,28), erlaubt es dem Geschöpf, mit seinem Schöpfer überhaupt reden zu können (quis rer. div. her. 30). – Gott sagt Jakob im Traum: ,Ich habe alles gesehen, was Laban dir angetan hat', u.: ,Ich bin Gott (ἐγώ εἰμι ὁ θεός), der dir am Orte Gottes (τόπος θεοῦ) erschienen ist'. Weil es nicht heiße, ,an meinem Ort', sondern ,am Ort Gottes', muß hier für Philo von zwei Göttern die Rede sein. Das begründet er durch den bei der zweiten Nennung von ,Gott' fehlenden Artikel, der anzeige, daß die Schrift hier mit θεός (ohne Artikel) seinen ,ältesten Logos' benenne (somn. 1, 227/9). ,Wenn es daher heißt, 'Ich bin Gott', so begreife, daß er den Platz eines Engels einnahm, ohne sich zu verwandeln, zum Nutzen dessen, der den wahren Gott noch nicht zu erkennen vermag' (ebd. 1, 238). In diesem Sinne fragt auch Hagar den Engel: ,Bist du Gott, der mich ansieht?' (Gen. 16, 13; somn. 1, 240). – Philo berichtet von der Begegnung mit einem hohen Beamten, der beabsichtigte, der Juden ,ältestes u. heiligstes Gesetz über den Sabbat' aufzuheben, u. läßt diesen von sich selbst sagen: ,Ich bin selbst alles, was ich aufgezählt habe (ἐγώ εἰμι), Sturm, Krieg, Überschwemmung, Blitz, auszehrende u. pestartige Krankheit, Erdbeben, das an dem Feststehenden Rüttelnde u. es Aufrührende, eine schicksalhafte Notwendigkeit nicht nur dem Worte nach, sondern deren offenbare, dicht vor euch stehende Macht'. Wohl im Blick auf das göttliche u. heilende ἐγώ εἰμι betrachtet Philo es als unerhörten Frevel, daß es hier ein ganz u. gar Unglückseliger wagt, sich dem Allbeseligenden zu vergleichen (ebd. 2, 123/30). – In ähnlichem Sinne ruft der eben noch nahezu allmächtige, jetzt aber verbannte Flaccus aus: ,Ich bin Flaccus, der noch vor kurzem ...' (Flacc. 163).

II. Frühjudentum. a. Pseudepigraphen. Wenn er seine überlieferte Gestalt auch sicher christlicher Bearbeitung verdankt, sei

der folgende Text hier angeführt (Asc. Jes. 4, 4/12 [Hennecke / Schneem. 2[5], 1989, 552]):

,Dieser Herrscher (nämlich der 'Muttermörder' Nero) wird in der Gestalt jenes Königs kommen, u. es werden mit ihm alle Mächte dieser Welt kommen, u. sie werden ihm in allem gehorchen, was er will. Und auf sein Wort wird die Sonne in der Nacht aufgehen, u. er wird bewirken, daß der Mond in der sechsten Stunde erscheint. Und alles, was er will, wird er in der Welt tun; er wird tun u. reden in der Weise des Geliebten u. sagen: Ich bin Gott u. vor mir hat es keinen gegeben. Und alle Menschen in der Welt werden an ihn glauben. Sie werden ihm opfern u. ihm dienen, indem sie sagen: Das ist Gott u. außer ihm gibt es keinen anderen. Und der größte Teil derer, die sich vereinigt haben, den Geliebten zu empfangen, wird sich ihm zuwenden. Und die Kraft seiner Wunder wird sich in den Städten u. Ländern zeigen. Und er wird sein Bild vor sich aufstellen in allen Städten u. wird drei Jahre u. sieben Monate u. siebenundzwanzig Tage herrschen[6].

Als göttlicher Gesandter stellt sich der Erzengel so vor: ,Ich bin Michael (ἐγώ εἰμι Μιχαήλ), der Erzstratege, der da steht vor Gott' (Test. Abr. 7, 11). – Der Tod begrüßt den sterbenden Stammvater so: ,Gerechtester Abraham, siehe ich sage dir die Wahrheit: Ich bin der bittere Kelch des Todes' (ἐγώ εἰμι τὸ πικρὸν τοῦ θανάτου ποτήριον: ebd. 16, 11). – Auf Levis Bitte, ,Herr, sage mir doch deinen Namen, damit ich dich anrufen kann am Tage der Bedrängnis', antwortet ihm der Engel, der ihn durch die Himmel führt: ,Ich bin der Engel, der bittend eintritt für das Geschlecht Israels, damit es nicht zertreten werde' (ἐγώ εἰμι ὁ ἄγγελος: Test. Levi 5, 6). – Der ,Mensch', der Aseneth aus dem Himmel erscheint, erklärt ihr: ,Ich bin der Fürst im Hause des Herrn' (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρχων τοῦ οἴκου κυρίου: Jos. et As. 14, 8). Er weigert sich aber, Aseneth seinen Namen zu nennen, u. erklärt ihr nochmals: ,Ich bin der Fürst im Hause des Höchsten' (ebd. 15, 12). ,Ich bin deine Magd Aseneth', erklärt sie Joseph (19, 5; 20, 4). Und in ihrer großen Exhomologese bekennt sie: ,Viel habe ich gesündigt, aber die Braut soll ich sein des Sohnes des höchsten Königs (ἀλλ' ἐγὼ ἔσομαι νύμφη τοῦ υἱοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως: 21, 21). – Obgleich im Gegensatz zu seinem fleischlichen Gegner Geist (ἐγὼ δὲ εἰμι πνεῦμα), kapituliert Satan im Kampf gegen den gerechten Hiob (Test. Job 27, 2).

b. Rabbinisches. Zu Gen. 48, 21: ,Und Israel sprach zu Joseph: Siehe ich sterbe, aber Gott wird mit euch sein u. wird euch wieder zurückbringen', heißt es im Midrasch Bereschit rabba: ,Drei Wahrzeichen gab ihnen hier der Alte, woran sie den Erlöser erkennen sollten. 1. an dem Worte 'Ich' ('anî), 2. daran, wer von euch die Alten zu Richtern einsetzt u. 3. daran, wer zu euch spricht pāqōd pāqadtî ('Ich selbst kümmere mich': Ex. 3, 16), womit der Erlöser gemeint ist. Rabbi Hunja setzt an die Stelle des Wortes 'Ich' ('ānôkî) den ganzen göttlichen Namen' (97 zSt.; Übers. 478 Wünsche; vgl. Richter 82). – ,Unsere Rabbinen haben gesagt: Das Zeichen für die erste Erlösung ist das Wort 'Ich' ('ānôkî). Mit diesem (Wort) zogen die Israeliten nach Ägypten hinab, wie es heißt: 'Ich ('ānôkî) ziehe mit dir nach Ägypten hinab' (Gen. 46, 4); u. mit demselben Worte 'ānôkî bringe ich euch wieder herauf. Das Wort 'ānôkî dient aber auch als Zeichen für die letzte Erlösung, denn mit diesem Worte werden sie geheilt u. erlöst werden, wie es heißt: 'Siehe, ich sende euch den Propheten Elia' (Mal. 3, 23)' (Ex. Rabba 3 zu Ex. 3, 12; Übers. 41 Wünsche). In diesem Licht u. unter Verweis auf Jes. 52, 6 versteht Richter (82) das ,ich bin' (ἐγώ εἰμι) von Mc. 3, 6 u. 14, 62 als das ,Erlösungszeichen des Messias'. – Die ganze Parasche 29 von Exodus Rabba kreist um den Satz, ,Ich bin der Ewige, dein Gott' (Ex. 20, 2). Da heißt es zB.: ,'Ich bin der Ewige, dein Gott'. Gleich einer Königstochter, welche von Räubern gefangen genommen war, da kam der König u. befreite sie. Nach einiger Zeit wollte er sie heirathen. Was giebst du mir? fragte sie. Ich kann dir nichts weiter bieten, antwortete der König, als daß ich dich aus der Hand der Räuber erlöst habe, u. das ist genug!' – ,Oder: 'Ich bin der Ewige, dein Gott!' gleich einem herrschenden König. Doch während ein König von Fleisch u. Blut gleichzeitig einen Vater oder einen Bruder oder einen Sohn hat, sagt Gott nach den Worten R. Abbahus: Bei mir ist es nicht so, 'Ich bin der Erste', d. i. ich habe keinen Vater, 'Ich bin der Letzte', d. i. ich habe keinen Bruder, u. 'Außer mir gibt es keinen Gott', d. i. ich habe keinen Sohn' (vgl. aber zur Übers. Strack / Billerbeck 2, 542). – In dem allgemeinen Stillschweigen am Berg Sinai ließ die göttliche Stimme nur diese Worte vernehmen: ,Ich bin der Ewige, dein Gott!' ,... damit die Menschen erkennen sollten, daß es außer

ihm keinen giebt ... So wird er auch einst mit dem Wort 'Ich' (ʾānôkî) Israel trösten: 'Ich, ich tröste euch!' (Jes. 51, 12)' (Übers. 210/5 Wünsche). – ‚So dachten auch Michael u. Gabriel, als Gott auf dem Sinai stand u. sprang: Er hat es auf mich abgesehen. Als aber Gott das Wort ʾānôkî aussprach, sagten sie: Er hat es mit seinem Sohn zu tun, er giebt seinen Kindern die Thora' (Pesiqta Rabbati 21; Übers. 144 Wünsche). – Alle Worte der Tora hat Mose gesprochen ‚bis auf zwei, die Gott selbst mit seinem Munde den Israeliten gesagt hat, nämlich 'Ich bin' usw. u. 'Du sollst nicht haben fremde Götter!'. Wehe dem, der diese beiden übertritt!' (Ex. Rab. 42 zu Ex 32, 7; Übers. 299 Wünsche; vgl. Richter 82). – Abgesehen von dem sehr alten u. vornehmlich mit Ex. 20, 2 geführten Kampf der Rabbinen gegen die Häresie ‚zweier Mächte im Himmel' (vgl. dazu A. F. Segal, Two powers in heaven. Early rabbinic reports about christianity and gnosticism [Leiden 1977]), scheint der Amoräer R. Abbahu aus Caesarea mit den Worten: ‚Wenn dir ein Mensch sagt: 'Ich bin Gott', so lügt er. Sagt er: 'Ich bin der Menschensohn', so wird er es schließlich bereuen. Sagt er: 'Ich steige auf zum Himmel', so hat er es zwar gesagt, aber ausführen wird er es nicht' (jTaᶜanith 65b, 59), wohl ganz konkret die I. Jesu als Gotteslästerung zu bekämpfen (vgl. Strack / Billerbeck 2, 542). Zugleich wenden sich die Rabbinen schroff gegen jede Art politischer Gewalt, die es sich anmaßt, ‚Ich-Bin' zu sagen, wie Hiram (Hes. 28, 2), Nebukadnezar (Jes. 14, 13), der Pharao (Hes. 29, 3) oder gar Joasch (2 Chr. 24, 17), der als König von Juda vollends unentschuldbar ist (Ex. Rab. 8 zu Ex. 7, 1; Übers. 74f Wünsche).

D. Neues Testament. Der ntl. Sachverhalt findet sich, am Joh.-Ev. orientiert, in größerer Breite u. mit eingehenden exegetischen Begründungen bei Thyen, Licht. Dabei hat sich das Ergebnis der Arbeiten von H. Zimmermann voll bestätigt: Schlüssel der bekannten prädizierten I., wie ‚Ich bin das Brot des Lebens', ‚Ich bin das Licht der Welt' oder ‚Ich bin der gute Hirte', sind die wenigen absoluten ἐγώ-εἰμι-Worte Jesu. Gerade weil sie so auffällig alle grammatischen Regeln sprengen, hat H. Zimmermann sie treffend als ‚die neutestamentliche Offenbarungsformel' bezeichnet (Das absolute ‚Ich-bin' als biblische Offenbarungsformel, Diss. Bonn [1951]; ders., Das absolute Ἐγώ εἰμι als neutestamentliche Offenbarungsformel: BiblZs 4 [1960] 54/69. 266f). Darum bildet die Joh. 8, 24. 28. 58 u. 13, 19 begegnende Formel (vgl. ebd. 6, 20; Mc. 13, 6; 14, 62) auch hier den Ausgangspunkt.

I. Absolute Ich-Bin-Worte Jesu. a. Johannesevangelium. 1. Joh. 8. Den bibl. Hintergrund von Joh. 8f bildet die Gottesrede von Jes. 42f (vgl. J. G. Coetzee, Jesus' revelation in the Ego Eimi sayings in Jn 8 and 9: J. H. Petzer / P. J. Hartin [Hrsg.], A South African perspective on the NT [Leiden 1986] 170/7). Weil für die LXX-Übersetzer des Jesajabuches ebenso wie für die erörterte frühjüd. Exegese der Targumim u. der Rabbinen unter dem Eindruck von Ex. 3, 14 das ‚Ich-Bin' zur förmlichen Bezeichnung, ja fast zum Namen Gottes geworden ist (vgl. Thyen, Licht 28f), macht die Intertextualität zwischen Johannes u. Jesaja evident, daß Jesus mit dem ἐγώ εἰμι nicht eine beliebige Botenformel der Umwelt in den Mund gelegt wird, sondern daß sich darin der einzigartige ‚Ich Bin' von Jes. 43, 10f in Zeit u. Geschichte zu Wort meldet, damit er sei, wer immer er sein will, wie er es einst Mose am Horeb verheißen hatte (o. Sp. 162f). – Jes. 43, 9/12 wie Joh. 8, 13/8 erklingen die I. vor dem Forum des endzeitlichen Gerichts. Entsprechend spielen der Zeuge u. sein Zeugnis eine dominante Rolle: Jes. 43, 9f. 12 LXX: μάρτυς, μάρτυρες; Joh. 8, 13f. 17f: μαρτυρεῖς, μαρτυρία, μαρτύρω, ὁ μαρτυρῶν. Ein gerechtes Urteil bedarf nach Dtn. 19, 15 wenigstens zweier Zeugen. Darum betont Gott: ‚Werdet meine Zeugen, wie auch ich Zeuge bin (κἀγὼ μάρτυς), spricht Gott, der Herr, u. mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt, glaubt u. begreift, daß ich (es) bin' (ὅτι ἐγώ εἰμι: Jes. 43, 10; vgl. Joh. 8, 13f. 17f). Wie Gott selbst die Wahrheit bezeugt (TM: ʾᵆmæt; LXX: ἀληθῆ), so ist auch Jesus ihr verläßlicher Zeuge (Joh. 8, 13f. 32. 40. 45f). Einziger Inhalt des Zeugnisses, das die Zeugen bestätigen müssen, ist das ‚Ich-Bin' (ἐγώ εἰμι). Wie allein JHWH Gott u. Retter ist (môšîaʿ: Jes. 43, 10f; vgl. ebd. v. 3), so kann einzig Jesus vom Tode erretten: Wenn ihr nicht glaubt, daß ich bin (ὅτι ἐγώ εἰμι), dann werdet ihr in euren Sünden sterben (Joh. 8, 24). Er verheißt: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen, u. die Wahrheit wird euch befreien', u.: ‚Allein wenn euch der Sohn befreit, seid ihr wahrhaft Freie' (ὄντως

ἐλεύθεροι ἔσεσθε: ebd. 8, 32. 36) Als ‚Licht der Völker‘ ist der Gottesknecht gesandt, einem mit Blindheit geschlagenen Volk die Augen zu öffnen (ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν: Jes. 42, 7; vgl. ebd. 42, 16/20; 43, 8). Ebenso erscheint Jesus zum Gericht unter Blinden, die sich sehend wähnen (Joh. 9, 39/41), erklärt: ‚Ich bin das Licht der Welt‘ (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου: 8, 12; 9, 5), u. öffnet dem Blindgeborenen die Augen (9, 10. 17. 21. 30. 32; 10, 21). Wie der Gottesknecht für die Völker die Finsternis zum Licht macht (ποιήσω αὐτοῖς τὸ σκότος εἰς φῶς: Jes. 42, 16), so verheißt Jesus: ‚Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben‘ (Joh. 8, 12). Der Vergleich zeigt: Jesu absolutes ἐγώ εἰμι ist ein t. t., der den exklusiven Anspruch seiner Person, wie seines messianischen Werkes zur Sprache bringt. Wie Gott Mose damals die Rettung seines geschundenen Volkes aus der Sklaverei Ägyptens versprach u. sein Versprechen wunderbar einlöste, so verheißt jetzt Jesus ‚den Juden‘ die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde (Ex. 3, 12. 16f u. Joh. 8, 31/6). Antwortete Gott Mose auf die Frage nach seinem Namen: ‚Ich bin der da ist‘ (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), so begegnet Jesus dem Unverständnis seiner Person gegenüber so: ‚Wenn ihr nicht glaubt, daß ich bin, werdet ihr in euren Sünden sterben‘ (Ex. 3, 14 u. Joh. 8, 24). Der anschließenden Nachfrage, σὺ τίς εἶ, mit der sie ihn zu identifizieren trachten, entzieht er sich: ‚Von Anfang an bin ich, was ich euch sage‘ (τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; vgl. dazu C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes [1990] 347) u. wiederholt damit implizit sein ‚Ich Bin‘. Explizit aber erfolgt diese Wiederholung dann so: ‚Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, 'Ich bin', u. daß ich nichts von mir selbst her tue, sondern nur rede, was mich der Vater gelehrt hat‘ (Joh. 8, 28). Der letzte Satz macht deutlich, daß Jesus sich nicht schlechthin mit Gott identifiziert. Wie seine Wunder will auch er selbst vielmehr als das ‚Zeichen‘ begriffen sein, in dem sich das rettende Handeln des Vaters offenbart. Zugleich ist der Satz innerhalb der evangelischen Erzählung Vorausverweis auf die Kreuzigungsszene mit dem Sacharja-Zitat: ‚Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben‘ (Joh. 19, 37 mit Sach. 12, 10 TM, wo Gott im sagt: ‚Sie werden auf mich schauen, den sie durchbohrt haben‘; vgl. Thyen, Licht 28). Endlich zeigt Jesu drittes explizites ‚Ich Bin‘: ‚Ehe Abraham ward, bin ich‘ (8, 58), daß seine Zuhörer verstanden u. doch mißverstanden haben, denn sie wollen ihn jetzt steinigen. Zugleich stellt Joh. so die Beziehung zu Ex. 3 her: Wie einst dem Mose in der Wüste, so präsentiert sich ihnen hier jetzt der ‚Ich Bin‘ als der Gott Abrahams (Ex. 3, 6. 16). Sein doppeltes Amen macht unüberhörbar, was hier gesagt wird: ‚Ja, ich bin größer als Abraham, bin ich doch eines mit dem Gott Abrahams. Ich bin: 'Ich Bin'!‘ (vgl. Coetzee aO. 176 u. Joh. 8, 16).

2. Weitere Joh.-Texte. Von hier aus fällt auch Licht auf das absolute ‚Ich Bin‘ in Joh. 13, in dessen Zentrum u. als der strukturelle Angelpunkt des gesamten Kapitels Jesus erklärt: ‚Das sage ich euch jetzt, ehe es geschieht, damit ihr, wenn es denn geschieht, erkennt: Ich Bin‘ (13, 19; vgl. Jes. 43, 10 u. F. J. Moloney, The structure and message of John 13, 1/38: AustralBibleRev 34 [1986] 1/16). Was da ‚geschehen‘ soll, ist die Erfüllung der Schrift: ‚Der mein Brot ißt, erhebt seine Ferse wider mich!‘ (Joh. 13, 18 mit Ps. 41, 10). So soll im Licht der Schrift als der Zeugin der Verläßlichkeit Gottes eine von Verrat, Unverständnis u. Verleugnung gezeichnete Gemeinde gewissermaßen an ihrer eigenen Liebesunfähigkeit den ‚Ich Bin‘ erkennen. Diesen Sinn des ἐγώ εἰμι macht das folgende, mit dem doppelten Amen ausgezeichnete Wort evident: ‚Wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat‘ (13, 20). – Noch ganz andere Texte des Evangeliums gewinnen erst von diesen absoluten I. her ihr Profil. So, wenn gleich zu Beginn Johannes der Täufer vor dem Forum einer Jerusalemer Kommission bekennt: ‚Ich bin nicht der Christus‘ (ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός: 1, 20) u. mit diesem unerschrockenen Bekenntnis im Verhör vorausnimmt, was die Christen erwartet u. wohl ihre Wirklichkeit zZt. des Evangeliums bestimmt. Dem gottgesandten Zeugen, der ‚nicht verleugnet, sondern mutig bekennt‘, steht dann der Verleugner Petrus gegenüber, der nur ‚ich bin's nicht‘ sagt (οὐκ εἰμί: 18, 17. 25. 27), wo er doch jetzt die seltene Gelegenheit hätte, hier einmal ἐγώ εἰμί zu sagen wie der Blindgeborene (9, 9). In diesen Zusammenhang u. als das unmittelbare Gegenüber zum οὐκ εἰμι des Petrus gehört die Verhaftungsszene (18, 1/12): ‚Als er nun zu ihnen sagte, ἐγώ εἰμι, wi-

chen sie zurück u. stürzten zu Boden' (18, 6; vgl. Ex. 3, 6). Hier liefert sich Jesus mit seinem doppelten (durch den Erzählerkommentar verdreifachten u. zur Erinnerung an die Dornbuschszene gemachten) ‚Ich Bin' selbst aus u. macht so Judas förmlich zum Statisten (ἑστήκει: 18, 5).

b. ἐγώ εἰμι als vorjohanneische Offenbarungsformel des Messias? Zu dem erörterten negativen Täuferzeugnis (Joh. 1, 20; vgl. 3, 28; Act. 13, 25) ist an Mc. 13, 6 zu erinnern, wo Jesus das Auftreten von Pseudomessiassen u. Lügenpropheten weissagt, die in seinem Namen sagen werden: ἐγώ εἰμι (vgl. ebd. 13, 21: ‚Siehe, hier ist der Christus'). Daß Markus dieses ‚Ich Bin' der endzeitlichen Verführer statt in indirekter in direkter Rede wiedergibt, verstärkt den Eindruck, als sei das ἐγώ εἰμι schon vor Johannes die bündige Offenbarungsformel des messianischen Erlösers gewesen u. als habe er sein Täuferbild absichtsvoll vor dieser Negativfolie der endzeitlichen Pseudopropheten gezeichnet (vgl. E. D. Freed, Ego eimi in John 8, 24 in the light of its context and Jewish messianic belief: JournTheolStud NS 33 [1982] 163/7; Thyen, Licht 29/31). Auch in Jesu Bekenntnis vor dem Hohenrat (Mc. 14, 62) scheint sein ἐγώ εἰμι ‚für jüdisches Verständnis die feste Aussage des ersehnten eschatologischen Retters' zu sein (E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus = MeyersKomm 1, 2[15] [1959] 328). Die Szene ist erkennbar in Joh. 10, 22/39 verarbeitet, wo Jesu ἐγώ εἰμι sein Äquivalent in dem entscheidenden Wort findet: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (10, 30; vgl. Thyen, Licht 30). – In Jesu großem Gebet zum Vater (Joh. 17) spielt der ‚Name' Gottes eine zentrale Rolle (17, 6. 11f. 26). Daß bei Johannes dieser ‚Name' aber weder θεός noch auch κύριος, sondern das alte Wort ‚Ich bin, der da ist' von Ex. 3, 14 in seiner jesajanischen Rezeption ist, sieht J. H. Neyrey, An ideology of revolt (Philadelphia 1988) 213f wohl ganz richtig.

II. Prädizierte Ich-Bin-Worte Jesu. a. Die Lebensbrotrede. Zu R. Bultmanns Urteil, daß die eben behandelten absoluten I. mit den nun zu erörternden prädizierten ‚nichts zu tun' haben (Evangelium aO. [o. Sp. 148] 248), zu ihrer Klassifizierung als ‚Rekognitionsformeln' (ebd. 167f), der auch Schweizer (Ego) folgt u. die seither fast alle Kommentare prägt, sowie zur Kohärenz von Joh. 6 u. dazu, daß hier Jesu wunderbare Brotvermehrung (1/15) als ‚Text' seiner Lebensbrotrede (22/59) u. das Ganze als intertextuelles Spiel mit dem älteren Mc.-Ev. begriffen sein will, vgl. Thyen, Licht 32/7. Anders als Joh. 6, 20 ist die Absolutheit von Jesu ἐγώ εἰμι bei Markus (6, 50) insofern noch ambivalent, als Jesus damit vom Kontext her auch sagt, daß er es selbst u. kein Gespenst sei, wie die Jünger wähnen. Doch deren damit nicht etwa gestilltes, sondern sogar noch gesteigertes Entsetzen zeigt, daß da mehr gesagt ist. Denn zwischen den Broten der Speisung u. diesem ἐγώ εἰμι besteht schon bei Markus eine geheimnisvolle Entsprechung, die ihnen verborgen bleibt, weil ihre Herzen verhärtet sind (Mc. 6, 52). Auch die Wiederholung des Brotwunders (ebd. 8, 1/13) öffnet ihnen nicht die Augen für das Geheimnis. Ja selbst die wiederum im Boot erfolgende, ausdrückliche Thematisierung dieser Beziehung durch Jesus (ebd. 8, 14/21) bleibt unverstanden: Sie sind besorgt um Brote, obwohl sie doch in der Person Jesu selbst das unerschöpfliche eine Brot bei sich an Bord haben. Darum müssen sie sich als Blinde, Taube u. Unverständige tadeln lassen, die dem ‚Mysterium des Gottesreiches', trotz ebd. 4, 10f, beinahe ebenso fern sind, wie ‚die draußen'. Erst die hochsymbolische, mühsame u. doppelte Kur an dem Blinden öffnet ihnen halbwegs die Augen (ebd. 8, 22/6). Sie begreifen jetzt, daß sie mit dem Messias unterwegs sind (Petrusbekenntnis: ebd. vv. 27/30), wollen aber nicht wahrhaben, daß dieser Messias seinen Weg im Sterben vollenden muß (Satanswort: vv. 31/3). Johannes hat verstanden, daß Jesus in Person ebenso das Mysterion der Gottesherrschaft wie das geheimnisvolle eine Brot ist, u. expliziert das auf seine Weise. Angesichts seines so weit gespannten Bogens darf man darum wohl auch das σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ des Petrus (Joh. 6, 69) als die späte, aber angemessene Antwort auf Jesu ἐγώ εἰμι von ebd. 6, 20 lesen. – In der Lebensbrotrede identifiziert sich der Geber Schritt um Schritt mit seiner Gabe. Einen ersten Gipfel erreicht dieser Identifikationsprozeß in Jesu Wort: ‚Ich bin das Brot des Lebens' (6, 35). Die Wendung ist (wie alle prädizierten I. des Ev.) eine poetische Metapher. Darum ist auch ihre Kopula εἰμί metaphorischer Natur, so daß sie ihren Sprecher in den Bereich der Ähnlichkeit mit dem eschatologischen

Lebensbrot u. damit zugleich in die unauflösbare Spannung zwischen einem ,Ich bin' u. ,Ich bin nicht' versetzt. Per similitudinem Christus multa est, quae per proprietatem non est (Aug. in Ioh. comm. 47, 6 [CCL 36, 407]; vgl. dazu u. zu dem unfruchtbaren Streit darüber, ob die Prädikate der I. ,eigentlich' oder ,uneigentlich' gemeint seien, Thyen, Licht 36f). Keines der vier I. (6, 35. 41. 48 u. 51) darf aus seinem Kontext gelöst werden. Nachdem Jesu Kontrahenten das Lexem ἄρτος durch das Schriftzitat, ,Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen' (6, 31), artikellos eingeführt haben, muß, wenn von demselben (Himmels-) Brot die Rede sein soll, bei seiner Wiederaufnahme grammatisch der Artikel stehen. Wenn dieses Brot dann durch ,des Lebens' (τῆς ζωῆς) näher qualifiziert wird, so handelt es sich auch dabei um die Rekapitulation des zuvor Gesagten: ,... u. gibt der Welt Leben' (v. 33). Davon, daß der Artikel emphatisch gebraucht sei u. das Brot oder den Hirten katexochen allen anderen (extratextuellen) Broten u. Hirten als bloßen Surrogaten gegenüber bezeichne (so exemplarisch Schweizer, Ego 126f), kann also keine Rede sein. Weder logisch noch grammatisch ist das betont vorangestellte ἐγώ je bloßes Prädikatsnomen. Das Konkurrenzverhältnis zu anderen Offenbarungsansprüchen, wenn es denn überhaupt bestehen sollte, ist allenfalls ein leiser Nebenton, der aber bereits der verarbeiteten Offenbarungsformel: ,Ich bin Gott u. außer mir ist keiner' anhaftet (vgl. Thyen, Licht 36f). Doch erst die für Joh. typischen u. nach K. Kundzinš (Zur Diskussion über die Ego-Eimi-Sprüche des Joh.-Ev.: Charisteria, Festschr. J. Köpp [1954] 103) analogielosen ,soteriologischen Nachsätze', machen seine I. unverwechselbar. Sie richten sich nicht mehr in zweiter Person an die dramatis personae, sondern eröffnen mit Wendungen wie ,Wer zu mir kommt ...', ,Wer mir nachfolgt ...' dem Leser / Hörer des Ev. Heimat u. Fülle.

b. Weitere Metaphern. 1. Das ,Licht der Welt'. Das Wort: ,Ich bin das Licht der Welt (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου); wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben' (Joh. 8, 12), fällt auf dem Laubhüttenfest, um das ebd. 7/10 kreisen. Als Feier des Königtums JHWHs ist es das jüd. Fest schlechthin. Es ist durch die Symbolik der Elemente Wasser u. Licht geprägt. Dargebracht werden zahlreiche Wasserspenden aus dem Teich Siloah (vgl. ebd. 9, 5/7: Wiederaufnahme des Lichtwortes u. messianische Deutung von Σιλωάμ) u. des Nachts wird der Frauenvorhof festlich illuminiert. Texte vom Tag JHWHs u. von der messianischen Erlösung haben sich als Laubhütten-Lesungen wechselseitig angezogen. Dafür, daß schon damals Jes. 42f u. Sach. 14 prophetische Festhaphtorot waren, dürfte Johannes Zeuge sein. Das oben bereits erörterte Spiel mit den genannten Jesajatexten, die im Zentrum der Kap. 7/10 stehende Frage nach der Messianität Jesu u. der enge Zusammenhang mit der Blindenheilung sehe ich als zureichende Gründe dafür an, den Ursprung des Lichtwortes nirgendwo anders als in dem messianisch gedeuteten Gottesknechtslied von Jes. 42 zu sehen: ,Ich, JHWH, habe dich in Gerechtigkeit berufen ... Ich habe dich zum Bund für das Volk gemacht u. zum Licht für die Völker, daß du blinde Augen öffnest, Gefesselte aus dem Gefängnis befreist, u. aus dem Kerker, die im Finstern sitzen ...' (42, 6f). Dabei muß bei der Aufnahme dieses väterlichen Wortes durch den Sohn zum einen der bestimmte Artikel bei ,Licht' stehen u. zum anderen muß es angesichts der aktuellen Auseinandersetzung Jesu mit den Juden um den ihnen wie den Völkern verheißenen Messias statt φῶς ἐθνῶν natürlich heißen: φῶς τοῦ κόσμου. Zugleich ist aber mit unserem Lichtwort noch ein anderer Text assoziiert, nämlich die Messiasverheißung von Jes. 8, 23/9, 6, mit dem Wort ,Das Volk, das im Finstern wandelt, schaut ein großes Licht' (v. 6). Dieser Zusammenhang ist zwar in der bisherigen Johannesexegese meist übersehen worden, geht aber mE. eindeutig aus dem Kontext hervor: Die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh. 7, 53/8, 11) fehlt nicht nur in allen alten Hss., sondern ihre recht gewaltsame Einfügung unterbricht auch ganz empfindlich den unmittelbaren Zusammenhang zwischen 7, 47/52 u. 8, 12. Nikodemus, der sich gegen seine pharisäischen Kollegen im Synhedrium unter Berufung auf die Tora für eine faire Anhörung Jesu eingesetzt hatte (7, 50f), muß sich tadeln lassen: ,Bist du etwa auch ein Galiläer? Forsche doch u. du wirst sehen, daß aus Galiläa kein Prophet aufsteht' (v. 52). Daran schließt unmittelbar (die angeredeten Pharisäer werden nur pro-

nominal ‚zu ihnen' genannt) das Lichtwort an. Über denen, die im Finstern wohnen, nämlich im ‚Galiläa der Heiden' (Jes. 8, 23!), geht ein großes Licht auf (vgl. Ph. Comfort, The pericope of the adulteress: BibTransl 40 [1989] 145/7).

2. Die ‚Tür' u. der ‚Gute Hirte'. Die I.: ‚Ich bin die Tür' u. ‚Ich bin der Gute Hirte' (Joh. 10, 7. 9 u. 11), ergeben sich aus der Auslegung der ihnen vorangestellten ‚Rätselrede' (παροιμία: 10, 1/6). Wie diese selbst ist erst recht der Rest des Kapitels gesättigt mit Reminiszenzen an das AT u. dem Spiel mit seinen Texten. Kaum zufällig dürften schon die Anklänge an die Szene sein, in der Mose sich einen Nachfolger erbittet, ‚der vor ihnen her ausziehe u. an ihrer Spitze einziehe, der sie hinaus- u. hereinführe, damit die Gemeinde Jhwhs nicht Schafen gleiche, die keinen Hirten haben', u. in der Gott dem Mose dann als diesen Mann Josua präsentiert (Num. 27, 17f LXX: Ἰησοῦς!; vgl. Mc. 6, 34 par. Mt. 9, 36). Das Bild vom messianischen Hirten entstammt Hes. 34, wo den schlechten Hirten Israels, die nur rauben u. schlachten, das Gericht angekündigt wird. JHWH selbst will fortan als der treue Hirte für seine Herde sorgen. Als werde durch diese Verdoppelung Jesu Wort ‚Ich u. der Vater sind Eines' (Joh. 10, 30), hier vorweggenommen, folgt dann: ‚Ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen, der sie weiden soll, meinen Knecht David …' (Hes. 34, 7/16. 23/31; vgl. J. Beutler / R. T. Fortna [Hrsg.], The Shepherd discourse of John 10 and its context [Cambridge 1991] 18/32). – Zum gegen diese Herkunft gemachten Einwand, gerade die für die atl. Rede vom Hirten doch so typischen königlichen Züge fehlten bei Johannes, s. Thyen, Licht 38/40. Die Qualifizierung des Hirten als eines ‚guten' (rôᶜæh tôv bzw. yāfæh) ist außerjüdisch nicht zu belegen. Im Falle von Joh. 10 verdeutlichen der Kontext u. Hes. 34 als Hintergrund, daß ein guter Hirte (im Unterschied zu den schlechten Hirten, die nun Gottes eschatologischem Gericht verfallen sollen) einer ist, der sich auf sein Handwerk versteht, nämlich auf die Sorge für seine Schafe bis zur äußersten Konsequenz der Lebenshingabe. Darum ist es wiederum abwegig, die Prädikation ‚gut' (καλός) als synonym mit ἀληθινός im Sinne der Wahr-Falsch-Unterscheidung zu begreifen.

3. Die ‚Auferstehung' u. das ‚Leben'. ‚Ich bin die Auferstehung u. das Leben (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή), wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; u. jeder der da lebt u. an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben' (Joh. 11, 25f). Der Sache nach ist dieses I. durch Jesu Jerusalemer Rede über seine gottgleiche Vollmacht, ‚die Toten zu erwecken u. lebendig zu machen, wen er will' (ebd. 5, 19/29), längst vorbereitet. Mit der Erweckung des Lazarus erfährt der Leser die Stunde als gekommen, ‚da die Toten die Stimme des Gottessohnes hören, u. die sie hören, leben werden' (5, 25; vgl. 11, 43). Das analogielose Logion erwächst als deren Peripetie so erkennbar aus der komplexen Lazaruserzählung, daß ich für das Postulat irgendeiner Quelle keine Gründe sehen kann (vgl. H. Thyen, Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern [Joh. 11, 1/12, 19] als ‚Palimpsest' über synoptischen Texten: The four Gospels, Festschr. F. Neirynck = BiblEphemTheolLov 100 [Leuven 1992] 3, 2021/50).

4. Der ‚Weg', die ‚Wahrheit' u. das ‚Leben'. ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit u. das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich' (Joh. 14, 6). Das Logion ist durch das Stichwort des ‚Weges' fest in seinem Kontext verwurzelt. Die beiden anderen Prädikate ‚Wahrheit' u. ‚Leben' präzisieren, was hier ‚Weg' (ὁδός) heißt, so daß das wiederholte ‚und' fast epexegetisch funktioniert. Nicht zufällig gehen dem Wort vom Weg das absolute ἐγώ εἰμι Jesu (13, 19), sein Neues Gebot der Bruderliebe (13, 34f) u. die das Thema der Nachfolge evozierende Petrusfrage nach dem Wohin Jesu (13, 36/14, 5) voraus. Denn all das gehört schon zur Isotopie des Weges. Vor allem im u. seit dem Deuteronomium ist der Weg Gottes mit seinem Volk stets markiert durch die Kundgabe seines Willens, so daß Weg u. Gebot darüber fast zu Synonyma geworden sind. Texte wie, ‚Weise mir, Herr, deinen Weg, daß ich wandle in deiner Wahrheit' (Ps. 86, 11), zeigen die unlösliche Interrelation u. das wechselseitige Bestimmtsein von Weg, Wahrheit u. Leben. Und daß auch in diesem I. kein anderer als der göttliche ἐγώ εἰμι spricht, erweist der Kontext: ‚Wer mich sieht, der hat den Vater vor Augen' (ἑώρακεν: Joh. 14, 9; vgl. Thyen, Licht 42/4).

5. Der ‚Wahre Weinstock'. ‚Ich bin der wahre Weinstock' (ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή: Joh. 15, 1). Die unvorbereitet spontane Ein-

führung des Lexems ἄμπελος mit dem bestimmten Artikel u. seine Qualifizierung durch ἀληθινή sind ein deutliches Signal für Intertextualität. Das Wort schließt sich damit an die Fülle der bibl. Texte vom Weinstock u. Weinberg an. Das bestätigt der außergewöhnliche Nachsatz: καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. Zu den Texten, über die Johannes seine Rede wie auf einen Palimpsest schreibt, gehört in erster Linie das Weinberglied (Jes. 5, 1/7) mit seinen zahlreichen Nachklängen in der Bibel. Die Prädikation des ‚Ich' als ‚der wahre Weinstock' zeichnet Jesus nicht polemisch möglichen anderen Offenbarer- oder Rettergestalten gegenüber als den allein wahren Weinstock aus, als wäre schon das Wort ‚Weinstock' für sich eine Art Hoheitsprädikat. Was ‚wahr' hier bedeutet, zeigt neben dem Kontext sehr schön Jer. 2, 21, wo der von Gott gepflanzte fruchttragende Weinstock als der wahre (ἄμπελος καρποφόρος ἀληθινή) dem wildwachsend fruchtlosen gegenübergestellt ist. Aber der gegenwärtig verwilderte, fremden Völkern, Tieren u. Naturgewalten ausgelieferte Weinberg oder Weinstock Gottes wird im Eschaton wieder üppig blühen u. fruchten: ‚Ein köstlicher Weinberg, besingt ihn! Ich, JHWH, will ihn behüten! Immerfort will ich ihn tränken, daß sein Laub nicht falle; bei Tag u. Nacht will ich ihn bewachen …' (Jes. 27, 2). In dem auch von den Rabbinen früh messianisch gedeuteten Juda-Segen heißt es: ‚An den Weinstock bindet er sein Füllen, an seine Rebe das Junge seiner Eselin. Im Wein wäscht er sein Gewand, im Blute der Reben sein Kleid' (Gen. 49, 11). In eigenartiger Weise identifiziert Ps. 80 (79) Israel als den von Gott gepflanzten Weinstock mit dem Menschensohn: ‚JHWH Zebaot, wende dich wieder um! … Suche heim deinen Weinstock, schütze ihn, den deine Rechte gepflanzt … Auf dem Mann deiner Rechten laß ruhn deine Hand, auf dem Menschensohn, den du dir erstarken ließest' (v. 15/8; vgl. C. H. Dodd, The interpretation of the Fourth Gospel [Cambridge 1953] 136; zu Joh. 15, 1/17 insgesamt R. Borig, Der wahre Weinstock [1967] passim; P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik im NT u. seiner Umwelt, Diss. Heidelberg [1989] bes. 135/47 zu Joh. 15).

E. Frühe Kirche. I. Apostolische Väter. ‚Ich bin die Kirche' (ἐγώ εἰμι ἡ ἐκκλησία), erklärt die Offenbarerin dem Pastor Hermae (vis. 3, 3), u. als er seinen in Hirtenverkleidung bei ihm eingetretenen Schutzengel nicht erkennt u. ihn nach seiner Identität fragt, erhält er zur Antwort: ‚Ich bin der Hirte, dem du anvertraut wurdest' (ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ᾧ παρεδόθης: ebd. 5, 3). Auf die Verwandtschaft dieser Epiphanieszene mit Iudc. 13, 20; Tob. 12, 15; Lc. 24, 31; Joh. 20, 16, sowie mit Hymn. Hom. Cer. 275/81 u. Poimandres (Corp. Herm. 1, 1/3 [1, 8 Nock / Festugière]; vgl. dazu J. Büchli, Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium [1987] 14/9) hat schon M. Dibelius verwiesen (Der Hirt des Hermas = HdbNT ErgBd. 4 [1923] 491/6, bes. 492). – Wie alle ihm folgenden Väter zitiert bereits Clemens Romanus Ps. 22, 5: ‚Ich bin ein Wurm u. kein Mensch' (ἐγώ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος) als Christuswort (1 Clem. 16, 5) u. rühmt Abraham, der, obgleich ‚Freund Gottes' benannt, im Blick auf die Herrlichkeit Gottes doch demütig bekannt habe: ‚Ich aber bin Erde u. Staub' (ἐγώ δέ εἰμι γῆ καὶ σποδός: ebd. 17, 2 = Gen. 18, 27). – PsIgnatius zitiert fünf I. des Joh.-Ev. (Joh. 11, 25: ad Trall. 10, 7; Joh. 8, 58: ad Magn. 9, 1; Joh. 8, 58: ad Tars. 6, 2; Joh. 14, 6: ad Eph. 9, 5; Joh. 10: ad Rom. 9, 1 [Funk / Diekamp, PA 2^3, 108. 124. 138. 246. 266]). – In den Thomasakten erklingt aus dem Munde des Drachens eine lange nach Analogie der bibl. I. gebildete Aretalogie des Antichristen, in der er mit der Wendung ‚Ich bin' (ἐγώ εἰμι) alle seine Taten seit der Verführung Evas im Paradies aufzählt u. sich am Ende als Verwandter dessen bezeichnet, ‚der aus dem Osten kommen soll u. dem die Vollmacht gegeben ist, auf Erden nach seiner Willkür zu verfahren' (d. h. wohl des Nero redivivus). – Iustinus Martyr zitiert, zumal im Dialogus, oft Ex. 3, 14 u. andere Selbstprädikationen Gottes aus dem AT. Ex. 3, 14 erscheint mehrfach auch in der ps-justinischen Cohortatio ad gentiles u. dürfte wohl das häufigste Bibelzitat der griech. Väter sein. Wie schon Clemens Romanus u. später fast unisono alle Väter hört auch Justin in Ps. 22, 5 die Stimme Christi (dial. 98, 3; 101, 1).

II. Montanus. Die I. des Montanus u. seiner Prophetinnen, die sich als die letzten Propheten vor dem nahen Weltgericht u. der Herabkunft des himmlischen Jerusalem im phrygischen Pepuza verstanden, wurden sogleich nachgeschrieben u. als ‚heilige Urkunden' gesammelt (Lietzmann, Gesch. 2, 196;

vgl. ebd. 190/3). Überliefert sind sie bei Euseb (h. e. 5, 16/9), Didymus u. Epiphanius. Didymus zitiert folgende trinitarische Formel: ,Ich bin der Vater u. der Sohn u. der Paraklet' (ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος: trin. 3, 41, 1 [PG 39, 984B]), die erkennen läßt, daß Montanus u. seine Prophetinnen ,noch ganz ungebrochen naiv' unter der Herrschaft des Monarchianismus stehen (Lietzmann aO. 197). Das bedeutet für die montanistischen I., daß durch die Kopula ,bin' (εἰμί) nicht etwa Identität behauptet werden soll. Vielmehr ,hub eine Stimme, die nicht die seine (sc. des Montanus) war, an, in der ersten Person aus ihm zu sprechen. Sie sagte: 'Ich bin Gott, der allmächtige Herr, der in diesem Augenblick in einem Menschen verweilt'; 'hier ist kein Engel oder ein menschliches Sprachrohr, sondern der Herr, Gottvater'. Ferner erläuterte die Stimme, wie dies möglich sei: 'Siehe', sagte sie, 'der Mensch ist wie eine Leier, auf der ich wie mit einem Plektron spiele: während der Mensch schläft, bin ich wach. Siehe, es ist der Herr, welcher der Menschen Herz(en) hinwegnimmt u. andere Herzen in sie hineinlegt" (Epiph. haer. 48, 4, 1. 11, 1. 3f [GCS Epiph. 2, 224f. 233f]; dazu E. R. Dodds, Heiden u. Christen in einem Zeitalter der Angst [1985] 63, der auf die analoge Verwendung des musikalischen Gleichnisses durch Athenag. leg. 7 u. Justin. coh. Graec. 8 hinweist). – Durch den Mund der Maximilla beschwert sich der Heilige Geist, er werde wie ein Wolf aus der Herde der Schafe vertrieben: ,Ich bin kein Wolf, Wort bin ich u. Geist u. Kraft' (οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις: Eus. h. e. 5, 16, 17). – ,Montanus selbst redet so: 'Ich bin Gott, der Herr, der Allherrscher, der da wohnt in einem Menschen …', u. wiederum sagt er von seiner begnadeten Menschheit: 'Weder ein Engel, noch ein alter Mann, sondern ich selbst, Gottvater, bin gekommen'. Maximilla sagt: 'Nicht mich sollt ihr hören, sondern hört Christus!" (Epiph. haer. 48, 11 [2, 233/5]). – Es ist jedoch zu bedenken, daß die ekstatischen Prophezeiungen der montanistischen Prophetinnen u. Propheten, die sich mit ihren ἐγώ-εἰμι-Worten als Instrumente der Stimme des von Jesus verheißenen Parakleten verstanden u. in einer Atmosphäre hochgespannter apokalyptisch-messianischer Erwartung auftraten, in ihrer Umgebung keinesfalls als der Normalfall der Äußerung urchristlicher Prophetie angesehen wurden. Die gesamte Montanismusrezeption u. zumal die sofort einsetzende scharfe antimontanistische Polemik der Zeitgenossen zeigen vielmehr deutlich, daß derartiges Prophetentum völlig aus dem Rahmen fiel.

III. Väterzeugnisse des 2. u. 3. Jh. Als eindrucksvolles Echo der johanneischen I. muß der Schluß der Passahomilie des Melito v. Sardes gelten: ,Ich, sagt Christus … Denn ich bin eure Vergebung. Ich bin das Passa der Rettung. Ich bin das Lamm, das für euch geschlachtet ist. Ich bin euer Wasserbad. Ich bin euer Leben. Ich bin euere Auferstehung. Ich bin euer Leben. Ich bin euer Heil. Ich bin euer König. Ich führe euch empor zum Gipfel der Himmel. Ich werde euch auferwekken. Ich zeige euch den ewigen Vater. Ich will euch auferwecken durch meine Rechte' (103 [SC 123, 122]). Dieser Selbstprädikation des Erlösers korrespondiert dann die folgende Apotheose: ,Dieser ist das Alpha u. das Omega. Dieser ist Anfang u. Ende … Dieser ist der Christus. Dieser ist der König. Dieser ist Jesus. Dieser ist der Befehlshaber. Dieser ist der Herr. Dieser ist der von den Toten Auferstandene. Ja, dieser ist's, der da sitzt zur Rechten des Vaters' (105 [ebd. 124]). – Überraschend finden sich in dem umfangreichen Werk des Clemens v. Alex. nur 20 Belege, von denen 12 mit atl. I. die Einzigkeit u. Nähe Gottes unterstreichen, während acht johanneische I. zitieren u. variieren. Als Besonderheiten seien angemerkt: Der Logos sagt durch Hosea über sich: ,Ich bin euer Lehrer' (παιδευτής: paed. 1, 7, 53, 3). – ,Nicht mit den Augen sehen wir, sondern einzig mit der Vernunft (νοῦς), sagt der Logos Gottes doch: 'Ich bin die Wahrheit'. Also ist der Logos allein durch die Vernunft zu begreifen' (strom. 5, 16, 1). – ,Was geworden ist, das war in ihm (dem Logos) Leben … Darum sagt der Herr auch: ,Ich bin das Leben' (Exc. Theodt. 6, 4 [GCS Clem. Alex. 3, 107] = Joh. 1, 3f u. 14, 6). – Dagegen enthält der trotz aller Anschläge einer frühen Inquisition auf sein Werk immer noch riesige literarische Nachlaß des Origenes über 220 Belege von I. u. fast ebensoviele Anspielungen darauf. Das liegt wohl daran, daß wir diesem ausgewiesenen Philologen u. intimen Kenner der Bibel in all ihren Text- u. Übersetzungsvarianten nicht nur den ersten, wenigstens teilweise erhaltenen u. für seine Zeit durchaus ,wissenschaftlichen' Kommentar

zum Joh.-Ev. verdanken, sondern darüber hinaus, als Puppe in dieser Puppe, auch noch wesentliche Fragmente von Herakleons Joh.-Komm., die uns die Wege der frühen gnostischen Joh.-Exegese eines Valentin-Schülers u. die kritischen Reaktionen seines Rezensenten darauf erkennen lassen (vgl. E. Pagels, The Johannine Gospel in gnostic exegesis [New York 1973]). Darum ist es wohl auch kein Zufall, daß bei Origenes die johanneischen I. diejenigen aus dem AT im Verhältnis von 180:40 weit übertreffen. Gelegentlich bildet der Alexandriner ganze Reihen von I.: ,Ich bin der Weg, die Wahrheit u. das Leben; weiter: Ich bin das Brot. Ich bin die Tür; u. zahllose andere' (c. Cels. 2, 64; vgl. ebd. 7, 16; in Ioh. comm. 1, 22 [GCS Orig. 4, 8] u. ö.). Das Wort vom ,Weg', mit dem Origenes diese Reihe eröffnet, dominiert mit 60 Vorkommen in seinem Werk. Johannes, dem Täufer, legt er in den Mund: ,Ich bin nämlich Wahrzeichen u. Ziel jener' (ἐγὼ γάρ εἰμι σύμβολον καὶ τέλος sc. des Nomos u. der Propheten: Frg. 18 in Ioh. 1, 23f [ebd. 4, 498, 7f), u. von sich selbst kann er im Blick auf Joh. 10, 35 sagen: ,Ich bin durch ihn nicht mehr Mensch, wenn ich seinen Worten nachfolge' (in Jer. hom. 15, 6 [SC 238, 126]).

IV. Aus dem Umkreis Nicaeas. a. Joh. Chrysostomus. Als Repräsentant der Väter des 4. Jh. sei hier zunächst Joh. Chrysostomus vorgestellt, in dessen riesigem, wenn auch vielfach sehr kleinteiligem Werk sich annähernd 300 Belege von I. finden. Immer wieder wird das tiefe Verankertsein der I. zumal des Joh.-Ev. in der atl. Offenbarungsformel herausgestellt, die in allen möglichen ihrer Variationen erscheint. Wiederholt zitiert er auch Ps. 22, 5 als Stimme Christi (vgl. o. Sp. 184) u. Ausdruck sowohl von dessen Gerechtigkeit als auch seiner wahren Menschheit. Kontrastiert von dem gottlosen Reden des ,Barbaren': ,Ich bin ein Gott u. kein Mensch' (ἐγώ εἰμι θεὸς καὶ οὐκ ἄνθρωπος: in Rom. hom. 20, 4 [PG 60, 600]), erscheint 17fach das Wort des ,gerechten Patriarchen' Abraham: ,Ich bin Erde u. Staub' (Gen. 18, 27). – Jeremias Wort: ,Ein nahender Gott bin ich u. nicht ferne' (θεὸς ἐγγίζων ἐγώ εἰμι καὶ οὐχὶ θεὸς πόρρωθεν: Jer. 23, 23), wie Jesajas ,Ich bin da!' (πάρειμι: Jes. 52, 6), sind zu geflügelten Worten geworden, die ebenso häufig erscheinen wie die Zusage: ,Siehe, ich bin bei euch!' (ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι: Hag. 1, 13; 2, 4; Mt. 28, 20), die auch bei den übrigen Vätern eines der geläufigsten Zitate ist. – Auffällige Bildungen von I. sind: ,Ich bin der Vater der Waisen u. Rechtschaffer der Witwen' (poenit. hom. 7, 3 [PG 49, 327]). – ,Denn ich bin Herr (δεσπότης) der Cherubim, der Flammen u. der Hölle, des Lebens wie des Todes' (cruc. et latr. 2, 2 [PG 49, 410]). Wie es zu dieser Identifikation Christi mit dem über den Cheruben thronenden Gott kommt, zeigt Marcellus in der Auseinandersetzung mit den Arianern: Da Christus ,in den Evangelien' erklärt, ,Ich bin der Gute Hirte' (Joh. 10, 11), muß er der sein, der in Ps. 80 als ,Hirte Israels' (ποιμαίνων τὸν Ἰσραήλ) angerufen wird, u. von ihm also gelten: ,Er ist es, der über den Cheruben thront u. Israel weidet' (Athan. incarn. et c. Arian. 10 [PG 26, 1001B]). In diesem Zusammenhang wird von den Vätern immer wieder Joh. 8, 57 zitiert: ,Ehe Abraham ward, bin ich'. – Der Auferstandene erklärt: ,Ich führe euch heraus aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus der Finsternis ins Licht, aus der Tyrannei in die Königsherrschaft. Denn ich verkündige euch das Leben, ich, der Christus. Darum fürchtet fortan den Tyrannen nicht mehr ... Unter allen aber bin allein ich der siegreiche König, der ich ja für euch im Fleisch gelitten habe' (μόνος δὲ πάντων ἐγώ εἰμι νικηφόρος βασιλεύς, ὁ καὶ παθὼν ὑπὲρ ὑμῶν σαρκί: Joh. Chrys. in ascens. serm. 3 [PG 52, 797, 43/54]). – ,Ich bin es, der den Himmel befestigt u. die Erde gegründet hat' (pent. 1 [ebd. 805, 54f]). Ganz ,johanneisch' wird Joh. 10, 18 so umgebildet: ,Ich bin Herr, sie (scil. meine Seele) hinzulegen (ἐγώ εἰμι κύριος τοῦ θεῖναι αὐτήν: in Joh. hom. 60 [PG 59, 330, 51f]). – Mit Jes. 46, 4 spielt hom. in 1 Cor. 15, 28: ,Ich bin, Ich bin, u. bis ihr alt werdet: Ich bin' (ed. S. Haidacher: ZsKathTheol 31 [1907] 159, 30f). – ,Ich bin, fürchtet euch nicht! Ich brüste mich nicht, sondern sage die Wahrheit. Denn ich bin die menschgewordene Wahrheit' (hom. in Ps. 92 [PG 55, 613, 9f]). – Einen Aspekt des christologischen Streits spiegelt auch dieser Abschnitt aus Encom. in Joh. evang. (ed. Archim. Hippolytos: Νέα Σιών 17 [1922] 667): ,Nicht gilt das Gleiche vom Vater wie vom Christus. Vom Vater heißt es: 'Der da ist, bin ich' (ὁ ὢν ἐγώ εἰμι); vom Sohn dagegen: 'Der da im Anfang war' (τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν). War u. ist aber sind nicht dasselbe.' – Darin, daß der Allmächtige nicht einfach dekre-

tiert: ‚Ich bin Gott', sondern liebevoll verspricht: ‚Ich bin dein Gott' (ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου: Gen. 17, 1 LXX), offenbart er seine Philanthrophie (ἀγαθότης: in Gen. hom. 34 [PG 53, 363, 8/13). – Zu Act. 9, 5 führt Chrysostomus aus: ‚Auf seine Frage: 'Wer bist du, Herr?', erhält Paulus die Antwort: 'Ich bin Jesus, der Nazoräer, den du verfolgst' (ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς). Oh, welche Weisheit des Gebieters. Warum sagt er nicht: 'Ich bin der Sohn Gottes. Ich bin der Logos seit Uranfang. Ich bin, der da sitzt zur Rechten des Vaters. Ich bin's, der da göttlichen Wesens ist (ἐγώ εἰμι ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων [Phil. 2, 6]). Ich bin der, der den Himmel aufspannt. Ich bin's, der die Erde schuf. Ich bin der, der das Meer sich hat erstrecken lassen. Ich bin's, der die Engel gemacht hat. Ich bin der, der, überall gegenwärtig, alles erfüllt. Ich bin es, der vor Ewigkeiten aus dem Vater geboren wurde' (ἐγώ εἰμι ὁ πρὸ αἰώνων ἐκ πατρὸς γεννηθείς). Warum sagt er nicht diese erhabenen, hohen u. großen Worte, sondern: Ich bin Jesus, der Nazoräer ...?' (hom. in Ps. 50 [PG 55, 577, 8/31]).

b. Das Bild bei den übrigen Vätern. Gregor v. Nyssa, Eusebius, Gregor v. Naz., Athanasius u. Basilius bieten im wesentlichen das gleiche Bild wie Joh. Chrysostomus. Mit Ex. 3, 14 an der Spitze werden häufig die atl. Offenbarungsformeln zitiert. Zum Erweis der Gottheit Christi kombinieren die Väter sie oft mit Joh. 1. In der Auseinandersetzung mit den Arianern spielt dabei Joh. 8, 58: ‚Ehe Abraham ward, bin ich', eine hervorragende Rolle. Auffällige Analogiebildungen biblischer I. sind: ‚Ich bin der Uranfang' (ἐγώ εἰμι ἡ ἀρχή: Greg. Nyss. adv. Apoll. [GregNyssOp 3, 1, 191, 16]); ‚Ich bin der Tag' (Marcell. frg. 30; vgl. 31. 43: GCS Eus. 4^2, 189f. 192); ‚Ich bin die Weisheit' (Athan. synod. 41. 6 [2, 1, 6 Opitz). Basilius kombiniert Joh. 10, 11 mit Mal. 3, 6: ‚Ich bin der gute Hirte. Ich bin u. erleide keine Veränderung' (hom. 23, 3 [PG 31, 596A); ähnlich: ‚Ich u. der Vater sind Eines (Joh. 10, 30). Durch den Propheten aber sagt er: Sehet, ich bin u. habe mich nicht geändert' (Athan. decr. Nic. synod. 35, 14 [2, 1, 33 Opitz]; vgl. Athan. or. c. Arian. 4, 54 [PG 26, 261A]). Mit der Selbstprädikation ‚Ich bin die Kraft Gottes (ἐγώ εἰμι ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ) u.: Ich bin die Vorsehung (πρόνοια). Was soll ich dir schenken?' ... ‚Ich bin der Satan', wird Antonius vom ‚höchsten Dämon' versucht (Athan. vit. Ant. 40 [PG 26, 901A. 904A]). Wie die Rabbinen, kämpfen auch die Väter gegen die ditheistische Zwei-Mächte-Häresie. So heißt es etwa: ‚Ich bin der [eine], der da ist; nur einer u. nicht zwei, damit da nicht zwei Mächte seien [im Himmel]' (Athan. or. c. Arian. 1, 18 [PG 26, 48f]). Jesus hat nicht gesagt: ‚Ich bin der Vater', sondern: ‚Alles, was der Vater hat, das ist mein' (Athan. in Mt. 11, 27 hom. 5 [PG 25, 217B]). Wie Chrysostomus die Prädikate, Licht, Leben oder Weg versteht, nämlich als Anteil an der Gottheit Gottes, bringt er so zur Sprache: ‚Ich bin das Leben oder ein anderer Teil des Wesens des Vaters' (Athan. decr. Nic. synod. 12, 3 [11 Opitz]). – ‚Ich u. der König (!) sind Eines. Denn ich bin in jenem u. jener ist in mir' (or. c. Arian. 3, 5 [PG 26, 332B]; vgl. frg. serm. de imag. [PG 28, 709C]). – ‚Die Lüge ist das Eigentum des Teufels ... 'Ich bin die Wahrheit'' (apol. ad Const. 19 [SC 56bis, 130, 18/20]). – ‚Ich bin ... der Weg für alle, die gerettet werden' (Marcell. Anc. serm. fid. 25 [PG 26, 1277D]). – ‚Ich bin die Wurzel u. der Stamm David, der strahlende Morgenstern' (Apc. 22, 16: or. c. Arian. 4, 28 [PG 26, 512B). – ‚Gott ist ein Einziger, u. von ihm heißt es: Ich bin u. außer mir ist kein Gott' (ebd. 3, 6 [333B]).

F. Nebenchristliches. I. Simon Magus. Unabhängig von christlicher Überlieferung scheint der zuerst Act. 8, 9/24 bezeugte u. von Lukas als ‚Magier' bezeichnete Samaritaner Simon zu seiner Selbstprädikation I. gebraucht zu haben. Weitere Quellen für Simon u. seine Lehre sind: Iustin. apol. 1, 26; Iren. haer. 1, 23, 1/4 (SC 264, 312/20); Hippol. ref. 6, 7/20, 4 (PTS 25, 212/29 M.); Clem. Alex. strom. 2, 52, 1/7; PsClem. Rom. hom. 2, 22/39; recogn. 2, 7/11. Act. 8 erscheint Simon als einer, der behauptet, ‚ein Großer zu sein' (λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν), ‚dem vom Kleinen bis zum Großen alle anhängen u. ihm akklamieren mit den Worten: Dieser ist die Kraft Gottes, die groß genannt wird' (οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη: 8, 9/12). Diese Akklamation dürfte einem ‚Ich bin die große Kraft' (Gottes) als Selbstprädikation Simons entsprochen haben. Erst Lukas hat wohl die ‚große Kraft' zu einer ‚sogenannten' u. sie dadurch klein gemacht, daß er Simon als der göttlichen ‚Großen Kraft' die ‚Großen Kräfte' (Krafttaten: δυνάμεις μεγάλαι) der Apostel gegenüberstellte, die den Magier bezwingen

u. ihn gar zum gläubigen Täufling werden lassen. Zugleich gibt er aber mit der Apposition, ‚die genannt wird‘ (καλουμένη), einen unübersehbaren Fingerzeig dafür, daß die antwortende ‚Dieser-Ist-Akklamation‘ bzw. die ihr entsprechende Selbstprädikation Simons eine feste Formel gewesen sein dürfte. Der von den Ps-Clementinen berichtete Rangstreit zwischen Simon u. Dositheus, wohl einem Vorläufer Simons, da er nie als dessen Schüler bezeichnet wird, um den Anspruch auf den Titel des ‚Stehenden‘ (ἑστώς: hom. 2, 24; vgl. Hippol. ref. 6, 9, 1f. 17, 1/3 [PTS 25, 213f. 222f M.]) legt es darüber hinaus nahe, diesen beiden Samaritanern auch Worte wie: ‚Ich bin der Stehende‘ (ἐγώ εἰμι ὁ ἑστώς), zuzuschreiben. Denn auf die bedingte indirekte Frage des Rivalen: ‚Wenn du der Stehende bist, will ich dich anbeten‘, antwortet Simon mit einem ‚Ich bin‘ (ἐγώ εἰμι: PsClem. Rom. recogn. 2, 11, 3f). Justin bestätigt dieses Bild: ‚Fast alle Samaritaner u. wenige auch unter den anderen Völkern bekennen jenen als den ersten Gott u. beten ihn an‘ (apol. 1, 26, 3). Ganz in johanneischer Diktion wendet sich in der legendarischen Überlieferung Simon Magus an Nero: ‚Höre doch, guter König: Ich bin der Sohn Gottes, der aus dem Himmel herabgestiegen ist‘ (Pass. Petr. et Paul. 15 [AAA 1, 132]). – Möglicherweise ist der Vorwurf gegen Jesus: ‚Wir sagen doch zu Recht, daß du ein Samaritaner u. besessen bist‘ (Joh. 8, 48 nach Vers 28!), ein Reflex dieser simonianischen Vorgeschichte (vgl. Norden 189), die W. Ullmann (Die Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie u. Verkündigung: Tröger 395/8) mit dem gescheiterten Messianismus in Samaria in Zusammenhang bringt. Origenes sagt, Dositheus habe von sich behauptet, ‚er sei der von den Propheten verheißene Christus‘, u. verweist auf die Behauptung der Dositheaner, ihr Meister habe ‚den Tod nicht geschmeckt‘ (in Ioh. comm. 13, 162 [SC 222, 120/2]; zum möglichen Quellenwert der von Hippolyt [ref. 6, 9, 4/6 (PTS 25, 214 M.)] zitierten u. kommentierten ‚Megale Apophasis‘ für Simons Selbstverständnis vgl. Ullmann, Gottesvorstellung aO.; ders., Apokalyptik u. Magie im gnostischen Mythos: K.-W. Tröger [Hrsg.], AT, Frühjudentum, Gnosis [1980] 169/94; E. Haenchen, Gab es eine vorchristl. Gnosis?: ZsThK 49 [1952] 316/49).

II. Prophetie als Ursprung der Ich-Bin-Worte? a. Celsus über phönizische Propheten. Wegen ihrer unübersehbaren u. ausdrücklichen Berufung auf die johanneischen Paraklet-Verheißungen sind die I. des Montanus u. seiner Prophetinnen fraglos einfache Adaptionen u. Variationen der literarisch überlieferten Jesusworte aus dem Joh.-Ev. in einer Situation äußerst hochgespannter eschatologisch-messianischer Erwartung (s. o. Sp. 185f). Eine analoge u. verblüffend ähnlich geäußerte eschatologische Hochspannung zeigen auch die Worte, die jene phönizischen u. paläst. Propheten ‚stets zur Hand hatten‘, u. die Celsus einst selbst gehört haben will: ‚Ich bin Gott (ἐγὼ ὁ θεός εἰμι) (oder Gottes Sohn oder göttlicher Geist). Gekommen bin ich: Denn schon geht die Welt unter, u. mit euch, oh ihr Menschen, geht es wegen eurer Sünden zu Ende! Ich aber will (euch) retten. Ihr werdet mich erneut sehen, wie ich emporsteige mit himmlischer Kraft. Selig, wer mich jetzt anbetet, denn auf alle anderen werde ich ewiges Feuer werfen, auf alle Städte u. Länder. Die Menschen, die ihre Bestrafung nicht erkennen, die werden vergebens umkehren u. sie werden stöhnen. Die aber, die mir gehorchen, die werde ich für die Ewigkeit bewahren‘ (Orig. c. Cels. 7, 8f; Text auch bei Norden 189; vgl. R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 222f). Celsus hat seinen ἀληθὴς λόγος in den letzten Jahren Marc Aurels (177/80), d. h. deutlich nach dem Auftreten des Montanus u. seiner Prophetinnen, geschrieben. Dem entspricht der messianisch-apokalyptische Kontext des zitierten Zeugnisses, das sich als eine in Kenntnis der zeitgenössischen Trinitätslehre u. unter dem Diktat der Christenfeindschaft seines Autors entstandene literarische Konstruktion erweist (vgl. schon A. D. Nock, Conversion [Oxford 1933] 83). Da die Celsus-Passage zudem keinesfalls eine derart enge Analogie zu Joh. 8 darstellt, wie Norden (188/90) suggeriert, ist es gänzlich ausgeschlossen, sie mit ihm u. Reitzenstein als die ‚Vorlage‘ der Rede Jesu in Joh. 8 anzusehen. Büchli aO., der die Texte noch einmal sorgfältig unter die Lupe genommen hat, kommt zu dem Ergebnis, daß ‚die Beziehungen weniger eng sind, als es Norden darstellt‘ u. schließt aus seiner ‚Analyse des Textes, daß umgekehrt Celsus von den Evangelien abhängig sein muß‘ (167).

b. Die Oden Salomonis. Darum ist es mE. höchst problematisch, als ‚Sitz im Leben‘

der I. der Evangelien u. zumal der bei Johannes, unter Berufung auf das Phantom jener phönizischen Prophetenpredigt, nach dem Modell der montanistischen Prophetie gedachte frühe Worte ‚urchristlicher Propheten' auszugeben, die erst die Evangelisten Jesus in den Mund gelegt haben sollen; so u. a. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition[6] (1957) 175f; Ph. Vielhauer† / G. Strecker, Apokalypsen u. Verwandtes: Hennecke / Schneem. 2[5], 513/5; E. Käsemann, Sätze heiligen Rechts im NT: ders., Exegetische Versuche u. Besinnungen 2[2] (1965) 69/82; D. E. Aune, The cultic setting of realized eschatology in early christianity (Leiden 1972) 45/135. Gewiß läßt der Vergleich des Verhaltens u. Redens Jesu in den synoptischen Evangelien mit seinen hoheitlichen I. des Joh.-Ev. kaum einen Zweifel darüber zu, daß ihm die letzteren erst im Licht der Erfahrung seiner österlichen Präsenz in den Mund gelegt wurden. Die Problematik liegt vielmehr darin, daß hier ein ungelöstes u. angesichts der Art unserer Quellen wohl auch schwerlich je lösbares Rätsel, nämlich das nach Inhalt u. Form urchristlicher Prophetenrede, flugs als die Lösung eines nicht minder schwer erratbaren ausgegeben wird. Zu oft schon haben die Oden Salomos u. speziell die Verse: ‚Ich (er) stand auf u. bin bei ihnen / u. ich will reden durch ihren Mund' (42, 6; W. Bauer, Die Oden Salomos = KlT 64 [1933] 79; vgl. zu den Oden jetzt M. Lattke, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für NT u. Gnosis 1/3 [Fribourg / Göttingen 1979/80]) als Stütze dieser vagen Hypothese herhalten müssen (vgl. Darstellung u. Kritik dieser verbreiteten Konstruktion durch D. Hill, NT prophecy [London 1979] 160/85 u. J. D. G. Dunn, Prophetic ‚I'-sayings and the Jesus tradition. The importance of testing prophetic utterances in early christianity: NTStudies 24 [1978] 175/98). Ebensowenig darf man den für die Oden bezeichnenden oft eigentümlich unvermittelten Wechsel zwischen dem Ich des Erlösers u. demjenigen des Dichters bzw. die Ambivalenz dieses ‚Ich' als typisch für die urchristl. Prophetie in Anspruch nehmen. Denn in der Geschlossenheit ihrer Diktion sind die Oden schwerlich eine zufällige Sammlung von hier u. da aufgrund spontaner Eingebung im Gottesdienst vorgetragener Lieder urchristlicher Propheten, sondern, wie die ausdrückliche Reflexion ihres ‚Geschriebenseins' u. ihrer ‚Leser' Od. 26, 8 verrät, das Werk eines individuellen Poeten, der in der Welt der bibl. Psalmen beheimatet ist u. sich im übrigen niemals selbst mit einem ‚Ich-Bin' zu Wort meldet u. auch für die Stimme des Erlösers kein typisches Beispiel des von Norden beschriebenen ‚soteriologischen Redetyps' bietet, sondern allenfalls einen fernen Nachhall davon erklingen läßt, wenn der Erlöser als die ‚vollkommene Jungfrau' so zur Umkehr aufruft: ‚Höret auf mich u. laßt euch erlösen; denn die Güte Gottes verkündige ich unter euch. Durch mich sollt ihr erlöst werden u. selig sein; euer Richter, das bin ich, die mich anziehen, werden keinen Schaden nehmen, sondern die Welt gewinnen' (33, 11). Der genannte u. schon lange beobachtete Wechsel zwischen dem Ich des Erlösers u. des Erlösten spiegelt das reziproke Verhältnis wechselseitigen Inseins, u. ist keineswegs Ausdruck von Identität oder Konsubstantialität. Eher könnte man sagen, daß der Odist sich durch seine nach Analogie von I. gebildeten Verse gerade von dem Besungenen zu unterscheiden sucht, wenn er etwa sagt: ‚Ein Priester des Herrn bin ich / priesterlich diene ich ihm / ihm bringe ich dar das Opfer seines Denkens ...' (20, 1f), u. so sein eigenes literarisches Schaffen metaphorisch als ‚priesterlichen Dienst' beschreibt; vgl. 16, 1: ‚Wie der Beruf des Landmanns der Pflug ist / u. der Beruf des Steuermanns die Führung des Schiffes, / so ist mein Beruf der Psalm des Herrn bei seinen Lobpreisungen ...'.

III. Mandäer. Seit der grundlegenden Untersuchung von R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen u. manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums: ZNW 24 (1925) 100/46 bzw.: ders., Exegetica (1967) 55/104 gelten die charakteristischen Ich-Prädikationen mandäischer Offenbarer- u. Helfergestalten als die nächsten u. interessantesten Analogien zu den I. des johanneischen Jesus, wo nicht gar als deren Quelle. Deshalb sind sie seitdem vielfach dargestellt, erörtert u. für die Johannesauslegung fruchtbar gemacht worden (vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium[3] [1933] bes. 119 zu Joh. 8, 12; H. Odeberg, The Fourth Gospel[4] [Amsterdam 1974] 48/149; E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie [Lund 1939]; Schweizer, Ego 179f [Reg.

s. v. Mandäer]; S. Schulz, Komposition u. Herkunft der johanneischen Reden [1960]; K. Kundziņš, Charakter u. Ursprung der johanneischen Reden [Riga 1939]; Borig aO. [o. Sp. 183]; A. J. Simonis, Die Hirtenrede im Joh.-Ev. [Rom 1967]). Zum Forschungsstand: K. Rudolph, Stand u. Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus: ders. (Hrsg.), Gnosis u. Gnostizismus = WdF 262 (1975) 522/5. 532f; Text-Auswahl: ders., Mandäische Quellen: C. Andresen (Hrsg.), Die Gnosis 2 (Zürich / Stuttgart 1971) 171/418; vgl. aber R. Macuch, Anfänge der Mandäer: F. Altheim / R. Stiehl (Hrsg.), Die Araber in der Alten Welt 2 (1965) 76/190. – ‚Der Gesandte des Lichts bin ich, den der Große in diese Welt gesandt hat. Der wahrhafte Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist' (Rechter Ginza 2, 3 [58, 17/20 Lidzbarski]). ‚Ein Weinstock bin ich, ein Weinstock des Lebens, ein Baum, an dem keine Lüge ist, der Baum des Lobpreises, von dem jeder, der daran riecht, lebendig wird' (ebd.; vgl. 15, 2 Hibil, dem ‚sanften Rebstock' [59, 39 / 60, 2; 301, 11/4 L.]). ‚Ein Hirte bin ich, der seine Schafe liebt, Schafe u. Lämmer hüte ich. Auf meinem Nacken trage ich Schafe, u. vom Dorf entfernen die Schafe sich nicht ... Ich trage sie hin u. tränke sie mit Wasser aus meiner hohlen Hand, bis sie satt sind' (Joh.-B. 11 [44, 27/5, 4 Lidzbarski). ‚Ein Fischer bin ich, ein Fischer, auserwählt unter Fischern. Ein Fischer bin ich, der unter Fischern auserwählt ist, das Haupt aller Fischer ... Ein Fischer bin ich des Großen Lebens, ein Fischer bin ich des gewaltigen Lebens. Ein Bote, den das Leben gesandt hat' (ebd. 36f [144, 8/10; 154, 26/8 L.]). ‚Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens. Der Schatz bin ich, der Schatz des gewaltigen Lebens ...' (ebd. 57f [202, 28f] u. ö.). Immer wieder sagt die in die obere Lichtheimat aufsteigende Seele: ‚Ein Mana des großen Lebens bin ich. Ein Mana bin ich des gewaltigen Lebens ...'. Alle 28 Stücke des 2. Buches des Linken Ginza beginnen mit diesen Worten (2, 1/28; vgl. 3, 30 [454/502; vgl. 557, 25/7]; wegen ihrer Konsubstantialität kann auch der Lichtbote Mana heißen). Beim Totenmahl erklingt das Gebet: ‚Ich bin das weiße Pihta [ungesäuertes Brot]. Aus dem Schatzhaus des Lebens bin ich gepflanzt' (Canon. Prayerbook 352 [243 Drower]; Text bei Rudolph, Quellen aO. 366f). ‚Eine Krone aus Beryll bin ich; ich bin eine Krone aus Beryll. Ein Gürtel aus Gold, der da leuchtet. Ich bin eine Krone aus Beryll, die auf dem Haupt des Großen (Lebens) aufgerichtet wird' (Linker Ginza 3, 47 [574, 16/20 L.]; vgl. Rudolph, Quellen aO. 347). – Aber dann kann es auch heißen, daß der Christus lügt, wenn er sagt: ‚Ich bin Gott, der Sohn Gottes, der ich von meinem Vater hierher gesandt bin ... Ich bin der erste Gesandte, ich bin Hibil-Ziwa (der himml. Licht-Abel), der ich aus der Höhe gekommen bin' (Rechter Ginza 1, 200 [29, 28/30]; vgl. Rudolph, Quellen aO. 380). Er ruft die Juden u. sagt zu ihnen: ‚Kommt u. seht! Ich bin der, der Tote lebendig macht, der Auferstehungen bewirkt u. Rettungen vollzieht. Ich bin Anoš, der Naṣoräer ... Er tauft sie in abgeschnittenem Wasser u. verdreht die lebendige Taufe u. tauft sie im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des heiligen Geistes ... (Rechter Ginza 2, 1, 149f [50, 33/6; 50, 39/1, 2]; vgl. Rudolph, Quellen aO. 390).

IV. Nag Hammadi Codices u. PBerol. 8205. a. Die atl. Offenbarungsformel als proton pseudos für die Gnosis. Abgesehen von I. Jesu oder anderer Offenbarer- u. Erlösergestalten fällt schon bei der ersten Lektüre der NHCs deren häufiger polemischer Bezug auf die atl. Offenbarungsformel ins Auge. Diente sie in ihrem primären Zusammenhang dem Treueversprechen u. der Verläßlichkeit JHWHs, der polemischen Abwehr aller möglichen Formen des Polytheismus u. der Kreaturvergötzung, sowie der Akzentuierung der unaufhebbaren Differenz zwischen Schöpfer u. Geschöpf, so wird sie jetzt als der lügnerische u. hybride Anspruch des inferioren Gottes der Juden zum vorzüglichen Argument für die göttliche Natur des Gnostikers. Kein Bibeltext wird in den gnostischen Schriften durch Zitat oder Anspielung so häufig u. stets im gleichen Sinne negativ beschworen, wie das Wort: ‚Ich bin Gott, u. da ist keiner außer mir' (Jes. 46, 9; vgl. ebd. 45, 5; K.-M. Fischer, Der johanneische Christus u. der gnostische Erlöser: Tröger 252; MacRae 124/9). Der Demiurg rühmt sich: ‚Ego pater et deus, et super me nemo! Das hört seine Mutter, Sophia, u. ruft ihm zu: ‚Lüge nicht, Jadalbaoth! Über dir ist doch der Vater des Alls, der erste Mensch, u. der Mensch, der Sohn des Menschen!' (Iren. haer. 1, 30, 6 [SC 264, 370]; vgl. H. M. Schenke, Der Gott ‚Mensch' in der Gnosis [1962] 89f). Schließlich brüstet sich gar der

Teufel in der Unterwelt mit den hl. Gottesworten: ,Ich bin der König u. es gibt keinen außer mir!' (Aus einer kopt. Handschrift über das Leben von Paulus u. Andreas [ed. G. Zoëga, Catalogus codicum Copticorum ... adservantur (Romae 1810) 233, 5/17], zit. von Schenke aO. 92). Gerade die radikale Unterscheidung von Schöpfer u. Geschöpf ist dem Gnostiker unerträglich u. das proton pseudos der jüd.-christl. Überlieferung. Denn sie stört seine in der Feier des Gottes ,Mensch' gipfelnde Identität u. Konsubstantialität mit dem göttlichen Licht als einzige Bedingung der Möglichkeit von Erlösung.

b. Gnostische ,Protestexegese' atl. Stellen. ,Der schwache Archon hat drei Namen. Der erste Name ist Yatalba[oth], der zweite Saklas u. der dritte Samael u. in der Verrücktheit, die ihn beherrscht, ist er gottlos. Denn er sagte: 'Ich bin Gott u. da ist kein anderer Gott außer mir' (vgl. Ex. 20, 5; Jes. 45, 5), weil er nämlich die Kraft nicht kennt, noch den Ort, von dem er gekommen ist' (Apocr. Joh.: NHC II 11, 15/22; vgl. ebd. 13, 9). – ,Ihr Fürst ist blind aufgrund seiner Macht u. Ignoranz. Darum sprach er in seiner Arroganz: 'Ich allein bin Gott, da ist kein anderer [außer mir]'' (Hypost. arch: NHC II 86, 27/30). – ,Er wurde arrogant u. sagte: 'Ich bin es, der da allein Gott ist, u. es gibt keinen außer mir'. Da ertönte eine Stimme ...: 'Du irrst, Samael', d. h. 'Gott der Blinden'' (ebd. 94, 21/6). – ,'Ich bin der Gott des Alls'. Doch Zoe, Tochter der Pistis-Sophia, schrie u. sprach: 'Du irrst dich, Saklas!' – dessen anderer Name Yatalbaoth ist' (ebd. 95, 5/11). - ,Und immerfort brüstete er sich vor ihnen u. sprach: Ich bedarf keines Dinges. Ich allein bin Gott u. es gibt keinen außer mir. Doch indem er dies behauptete, sündigte er gegen die Unsterblichen ...' (Orig. mund.: NHC II 103, 11/4; vgl. ebd. 107, 30/6). – ,Doch ehe der Licht-Äon sich zurückzog, sahen ihn die Mächte im Chaos. Sie verlachten den ersten Vater, weil er log, indem er behauptete: 'Ich bin Gott u. es gibt keinen vor mir'' (ebd. 112, 25/9). – ,Nachdem er die Welt gegründet hatte, sprach Saklas zu seinen Engeln: 'Ich, ich bin ein [eifersüchtiger] Gott, u. ohne mich ist nichts geworden', denn er vertraute seiner Natur. Doch da erscholl eine Stimme aus der Höhe: 'Der Mann existiert u. der Sohn des Mannes'' (Ev. Aegypt.: NHC III 58, 25/9, 3). – Jesus erklärt Jakobus dem Gerechten: ,Siehe, die Dinge will ich dir offenbaren, die der nicht kennt, der sich [rühmte, da ist kein Gott] außer mir ...'' (2 Apc. Jac.: NHC V 56, 20/7, 2; vgl. ebd. 57, 4f). – ,Da drang eine Stimme – die des Kosmokrators – zu den Engeln: 'Ich bin Gott u. da ist keiner außer mir!' Doch als ich sein eitles Rühmen prüfte, lachte ich voller Lust ...' (2 Log. Seth: NHC VII 53, 26/33). – ,Denn der Archon war ein Gespött, weil er sagte: 'Ich bin Gott u. da ist keiner größer als ich. Ich allein bin der Vater, der Herr, u. da ist keiner außer mir. Ich bin ein eifersüchtiger Gott ...'; als ob er stärker geworden wäre als ich u. meine Brüder, die wir unschuldig sind vor ihm, wir haben nicht gesündigt!' (ebd. 64, 18/29). – ,Was ist der für eine Art Gott? Denn groß ist die Blindheit derer, die da lesen u. nichts begreifen. Er sagte nämlich: 'Ich bin der eifersüchtige Gott. Ich werde die Sünden der Väter drei, vier Generationen lang über die Kinder bringen ...'' (Testim. Ver.: NHC IX 48, 4/7). – ,Und alle Mächte versammelten sich, stiegen hinauf zum Erzschöpfer u. sagten ihm: 'Wo ist nun dein Rühmen geblieben, mit dem du dich rühmtest, hörten wir [dich doch sagen]: Ich bin Gott u. ich bin euer Vater. Ich bin es, der euch zeugte. Da ist keiner außer mir'' (Protenn. trim.: NHC VIII 43, 31/4, 2). – ,Er sah aber (δέ) die unter ihm befindliche Schöpfung u. die Menge Engel (ἄγγελος) unter ihm, die aus ihm entstanden waren, u. er sprach zu ihnen: 'Ich bin ein eifersüchtiger Gott; außer mir gibt es keinen', (wodurch) er schon (...) den Engeln ... andeutete, daß es noch einen anderen Gott gibt. Denn (...) gäbe es keinen anderen, auf wen sollte er eifersüchtig sein? ...' (Apocr. Joh. 44, 9/18 [129 Till[2]]). Vgl. zu diesen, von Rudolph (Stand aO. [o. Sp. 195] 789) als ,Protestexegese' bezeichneten Belegen MacRae 124/9; Schenke aO. (o. Sp. 196) 87/93; Fischer aO. (o. Sp. 196) 255.

c. Selbstprädikationen. 1. Jesu. Ein sehr betontes Ich, das schon fast den Klang einer Selbstprädikation hat, oder in eine solche einmündet, verbindet die folgenden Texte (vgl. F. Siegert, Nag-Hammadi-Register [1982] s. v. anok, aiei, ebol): ,Nichts existierte außer ihm, der da ist. Er ist unnennbar u. unaussprechlich. Auch ich bin unnennbar, von dem, der da ist, wie mir auch eine ganze Reihe von Namen gegeben wurde. Zwei von dem, der da ist u. ich, (ich) bin vor dir ... Ich bin das Bild dessen, der da ist' (1 Apc. Jac.:

NHC V 24, 19/26). – ‚Ich bin es, der hervorgegangen ist [aus dem Selbstgezeugten (αὐτογε]νής) u. aus dem Ersten Licht des Grenzenlosen (...), damit ich euch all das lehre ...‘ (Soph. J. C. 102, 1/6: W. C. Till / H. M. Schenke, Die gnost. Schriften des kopt. Pap. Berol. 8502 = TU 60[2] [1972] 245; vgl. ebd. 104, 7/10 [249]). – ‚Ich aber (...) bin vom Ersten gekommen, der gesandt wurde, damit ich euch offenbare, was von Anfang an ist, wegen der Überheblichkeit des ἀρχιγενέτωρ u. seiner Engel, weil sie (nämlich) von sich sagen, sie seien Götter. Ich aber (...) bin gekommen, um sie (pl.) herauszuführen aus δέ ihrer Blindheit, damit ich allen den Gott zeige, der über dem All ist ...‘ (ebd. 125, 11/6, 6 [291/3]). Jesus sagt zu Salome: ‚Ich bin der, der sein Leben von dem hat, der mir gleich ist, mir ist gegeben, was meines Vaters ist‘ (Ev. Thom. 61: NHC II 43, 25/30; vgl. J. Leipoldt / H. M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi [1960] 19). ‚Ich bin das Licht, das über ihnen allen ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen, zu mir hergekommen ist das All. Spaltet das Holz: Ich bin darin! Hebt den Stein auf: Mich werdet ihr da finden!‘ (Pap. Oxy. 1; vgl. MacRae 124/9). – Literarisch bedingt erscheinen im Tractatus tripartitus die üblichen Selbstprädikationen in großer Fülle in dritter Person: ‚Er ist Nahrung. Er ist Freude. Er ist Wahrheit. Er ist Jubel. Er ist Ruhe‘ (NHC I 55, 15f). ‚Er ist es ..., den ich nenne: Die Gestalt des Gestaltlosen. Der Leib des Leiblosen. Das Angesicht des Unsichtbaren. Das Wort des Unaussprechlichen. Der Geist des Unbegreiflichen. Die Quelle, die aus ihm entspringt. Die Wurzel aller Eingepflanzten. Der Gott aller, die da sind. Das Licht aller, die er erleuchtet. Die Liebe derer, die er liebte. Die Providentia aller, die er mit seiner Fürsorge umgibt. Die Weisheit aller, die er weise machte. Die Kraft derer, denen er Kraft verleiht. Die Versammlung aller, die er sammelt. Die Offenbarung der Dinge, nach der alle suchen. Die Augen aller Sehenden. Der Atem aller Atmenden. Das Leben aller Lebenden. Die Einheit aller, die mit der Totalität vermischt sind ...‘ (ebd. 66, 10/29). ‚Er heißt: Synagoge der Erlösung, ..., Schatzhaus, ..., Braut, ..., Königreich, ..., Freude des Herrn‘ (ebd. 92, 29/3, 8). Ja, er, der Logos, ‚heißt auch: Vater u. Gott u. Demiurg u. König, Richter u. Ort u. Wohnstatt u. Gesetz ... Seinem Wesen nach ist er ‘Gott’ u. ‘Vater’. Alle übrigen ehrenvollen Titel sind nur Elemente seines eigenen Wesens‘ (ebd. 100, 27/1, 24). – ‚Denn der Baum des Lebens ist Christus. Er ist Weisheit. Ist er aber Weisheit, so ist er auch Logos. Er ist das Leben, die Macht u. die Tür. Er ist das Licht, der Offenbarer u. der gute Hirte. Vertraue dich ihm an, um dessentwillen alles geworden ist‘ (Doctr. Silv.: NHC VII 106, 21/30). – Der auferstandene Christus sagt dem Zebedaiden Johannes: ‚Ich bin es, der mit dir ist für immer. Ich bin der Vater. Ich bin die Mutter. Ich bin der Sohn. Ich bin der Unbefleckte u. der Unbestechliche‘ (Apocr. Joh.: NHC II 2, 12/5; vgl. Apocr. Joh. 21, 18/2, 2 [83/5 T.[2]]). – ‚Ich, die vollkommene Pronoia des Alls, habe mich ... in meinen Samen verwandelt, denn ich war am Anfang u. wandelte auf allen Wegen. Ich bin die Fülle des Lichts. Ich bin die Erinnerung des Pleroma‘ (ebd.: NHC II 30, 12/6; vgl. ebd. 30, 34f; 31, 10f). – Zu Salome sagt der Erlöser: ‚Ich bin der, der aus dem Ungeteilten ist‘ (Ev. Thom. 61: NHC II 43, 28f). – ‚Ich bin es, der über allen das Licht ist. Ich bin das All‘ (ebd. 77: 46, 23f); zu Thomas: ‚Ich bin das Wissen der Wahrheit‘ (Thom. athl.: NHC II 138, 13). – Nachdem der Auferstandene zu Jakobus gesagt hat: ‚Ich bin eher als du ... Ich bin das Abbild dessen, der ist‘ (1 Apc. Jac.: NHC V 24, 25/ 25, 1), belehrt er ihn, er solle bei seiner Himmelsreise dem archontischen Wächter sagen: ‚Ich bin ein Sohn u. ich bin vom Vater. Der aber wird erwidern: Was für eine Art von Sohn bist du u. zu welchem Vater gehörst du? Dann sollst du ihm antworten. Ich bin vom präexistenten Vater, u. Sohn bin ich im Präexistenten‘ (ebd. 33, 15/24). Schroff doketistisch erklärt der Erlöser: ‚Ich bin der, der in mir war. Niemals habe ich gelitten‘ (ebd. 31, 17/9) u. mit deutlichen Anklängen an das Johannes-Ev. erklärt er Jakobus wiederum: ‚Ich bin der erste Sohn, der gezeugt ward ... Ich bin der Geliebte. Ich bin der Gerechte. Ich bin der Sohn des Vaters. Ich rede so, wie ich es gehört habe. Ich gebiete, wie ich das Gebot empfangen habe. Ich zeige euch, wie ich gefunden habe ... Wenn ich ins Sein gekommen wäre, wer wäre dann ich? Denn ich kam nicht als Ich-bin, noch wäre ich je erschienen als Ich-bin ...‘ (2 Apc. Jac.: ebd. 49, 5/25). – ‚Aber ich, der ich gekommen bin aus dem grenzenlosen Licht,

ich bin hier. Denn ich bin der, der das Licht kennt ...' (Soph. J. C.: NHC III 93, 8/10). – ,Ich bin der Große Erlöser' (ebd. 94, 14). ,Ich bin der Gerechte u. ich richte nicht. Nicht ein Meister bin ich, sondern ein Helfer' (2 Apc. Jac.: NHC V 59, 20/5). – In unüberhörbarer Anspielung an Mt. 16, 16/9 wird erzählt, Petrus sei einem Fremden begegnet, der angab, Lithargoel, d. h. der ,leichte, gazellengleiche Stein', zu heißen. Später tritt ihm der Fremde in der Maske eines Arztes gegenüber u. bietet ihm an, Petrus u. die Zwölf ins Haus Lithargoels, des Sohnes eines großen Königs, einzuführen. ,Petrus', so redet er den Apostel an. ,Und Petrus erschrak, denn wie konnte der wissen, daß sein Name 'Petrus' war. Petrus antwortete darum dem Erlöser (sic): Woher kennst du mich, rufst du mich doch bei meinem Namen? Lithargoel aber sagte: Ich möchte dich fragen, wer dir denn den Namen 'Petrus' gab? Da erwiderte er ihm: Es war Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes u. er antwortete: Ich bin es. Erkenne mich Petrus ...' (Act. Petr. et XII: NHC VI 5, 1/9, 15). – ,Ich bin es, der in euch ist, u. ihr seid in mir, wie der Vater in euch ist ...' (2 Log. Seth: NHC VII 49, 32/5). ,Ich bin Christus, der Sohn des Menschen, der eine aus euch, der unter euch ist' (ebd. 65, 18/20). – ,Darum tat ich den Willen meines Vaters, der Ich ist' (ebd. 59, 15/8; der Kontext zeigt die Abhängigkeit vom Joh.-Ev.). ,Ich bin der, den die Welt nicht kannte. Darum erhob sie sich gegen mich u. meine Brüder' (ebd. 64, 13/5). ,Ich bin Jesus Christus, der Sohn des Menschen, der über die Himmel erhöht ist' (ebd. 69, 22f; vgl. ,Ich bin Jesus Christus, der mit dir ist auf ewig'; Ep. Petr. ad Philipp.: NHC VIII 134, 17f). ,Ich allein bin der Freund der Sophia. Ich war im Schoß des Vaters ...' (ebd. 70, 4/9; vgl. Joh 1, 18).

2. Anderer Offenbarergestalten. ,Ich bin Eleleth, Sagacity, der Große Engel, der da in der Gegenwart des Heiligen Geistes steht. Ich wurde gesandt, mit dir zu reden ...' (Hypost. arch: NHC II 93, 8/11). ,Ich bin der Verstehende. Ich bin einer der vier Licht-Spender, der in der Gegenwart des großen unsichtbaren Geistes steht' (ebd. 93, 19/22). – Im Traktat ,Vom Ursprung der Welt' wird von Eva gesagt, sie sei die ,erste gattenlose Jungfrau', die sich selbst zum Gebären verholfen u. dabei gesagt habe: ,Ich bin der Teil meiner Mutter u. ich bin die Mutter. Ich bin die Frau, u. ich bin die Jungfrau. Ich bin die Schwangere. Ich bin der Arzt. Ich bin die Hebamme ...' (Orig. mund.: NHC II 114, 4/10). – Wie ein Spiel mit den Isisaretalogien u. den durch diese geprägten Selbstprädikationen der Sophia in jüdischen Texten, wenngleich durch ihre antithetischen Formulierungen u. paradoxen Aussagen doch zugleich charakteristisch davon unterschieden, muten die langen Reihen von Selbstprädikationen der Nebront an, wohl der Eigenname der Offenbarerin, die hier redet (vgl. Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung: Tröger 47f): ,Seid wachsam u. überhört mich nicht. Denn ich bin die Erste u. die Letzte. Ich bin die Geehrte u. die Verachtete. Ich bin die Hure u. die Heilige. Ich bin das Weib u. die Jungfrau. Ich bin die Mutter u. die Tochter. Ich bin die Unfruchtbare u. habe doch viele Söhne. Ich bin es, die da die große Hochzeit feiert, u. habe doch keinen Gatten. Ich bin die Hebamme, die da nicht gebiert. Ich bin die Trösterin über den Qualen meiner Mühe. Ich bin die Braut u. der Bräutigam, u. es ist mein Gatte, der mich schwängerte. Ich bin die Mutter meines Vaters, bin die Schwester meines Gatten, u. der ist meine Leibesfrucht ...' (Bronte: NHC VI 13, 13/32; vgl. Orig. mund.: NHC II 114, 4/15; MacRae 129/35). – ,Ich bin Wissen u. Ignoranz. Ich bin Scham u. Unverschämtheit. Ich bin schamlos u. doch beschämt. Ich bin Stärke u. Furcht. Ich bin Krieg u. Frieden. Achtet auf mich: Ich bin in Schande gefallen u. bin doch die Große!' (Bronte: NHC VI 14, 26/34). In solchen Paradoxien, die die absolute Transzendenz u. deren unbegreiflich-unaussprechbares Wesen zur Sprache bringen wollen, geht es durch den ganzen Traktat fort. Schließlich heißt es: ,Ich bin die Eine, die allein existiert. Ich habe keinen, der mein Richter ist. Denn viele sind in gefälligen Gestalten. Sie leben in zahllosen Sünden, in Zügellosigkeiten u. schändlichen Leidenschaften, in flüchtigen Vergnügungen, die Menschen erfassen, bis sie endlich nüchtern werden u. hinaufsteigen zu ihrem Ruheort, dort werden sie mich finden, u. sie werden leben u. niemals wieder sterben' (ebd.: 21, 18/32). – Der Erlöser u. Offenbarer Derdekas verkündet: ,Ich bin Derdekas, der Sohn des untrüglich grenzenlosen Lichtes' (Paraphr. Seem: NHC VII 8,

24f). – ,Ich bin das vollendete Licht' (ebd. 10, 21; vgl. 4, 1/21; 11, 18/20). – ,Denn ein Helfer bin ich jedem, dem ein Name ward' (ebd. 14, 6f; vgl. 24, 27/9). – ,Ich bin Schem' (ebd. 47, 7). – In dem hermetischen Traktat über die Achten u. Neunten erklärt der Mystagoge dem Adepten: ,Ich (bin Nous u.) ich sehe einen anderen Nous, den, der die Seele bewegt' (Ogd. Enn.: NHC VI 58, 5f). ,Darum singe es, denn: Ich bin Nous' (ebd. 58, 26f). ,Ich bin das Instrument deines Geistes' (ebd. 60, 29f).

3. Der Protennoia. Eine Fülle von I. im Kontext charakteristischer Offenbarungsreden, die nächste bisher bekannte Analogie zu den johanneischen Reden, bietet die ,Dreigestaltige Protennoia'. Es handelt sich um einen barbelo-gnostischen Traktat mit sethianischen Einflüssen, der (ursprünglich griechisch?) wohl um 200 entstanden ist (vgl. Colpe, Überlieferung 3, 119/25). Verkündet werden die drei Abstiege der himmlischen Offenbarerin Protennoia, die auch Barbelo oder ,Der Erste Gedanke des Vaters' heißt. Das Motiv des dreifachen Abstiegs, die Schlafenden zur Gnosis zu erwekken, hat im Apocryphon Johannis (NHC II 1, 30/2, 25) eine signifikante Parallele. Auch hier gipfelt dieser Abstieg in einer Reihe von I.: ,Ich bin die Fülle des Lichts. Ich bin das Gedenken des Pleroma. Ich bin das Licht, das im Lichte ist. Ich bin das Gedenken der Pronoia. Ich bin die Pronoia des reinen Lichtes. Ich bin der Gedanke des jungfräulichen Pneuma, das euch aufrichtete an dem Ehrenplatz' (vgl. MacRae 132). Trotz ihrer leicht nachweisbaren Abhängigkeit von allen vier Evangelien u. von Paulus will die ,Dreigestaltige Protennoia' aber wohl kaum als christl. Text gelesen sein. Mit ihrer ,entchristlichten, resemitisierten Trinität von Vater, Mutter u. Sohn' (Colpe, Überlieferung 3, 120) ist sie wohl eher als ,paganisiertes Evangelium', wie Büchli aO. (o. Sp. 184) den Poimandres genannt hat, zu qualifizieren. Dann sind aber die erkennbar christl. Züge nicht Zeugen nur oberflächlicher Christianisierung (MacRae 132), sondern Symptome des aus den Zauberpapyri geläufigen Synkretismus der Zeit. Die zahlreichen I. der Prôtennoia trimorpha wären dann phänomenologisch also gewissermaßen von Johannes zu den Isisaretalogien unterwegs. Diese wechselseitige Affinität kommt symbolisch sehr schön darin zum Ausdruck, daß eine kanelierte Säulentrommel mit einer aretalogischen Isis-Inschrift ausgerechnet in einer Kirche des hl. Johannes als Altarstütze dienen mußte: ,Johannes, der Theolog, hat das altehrwürdige, stilverwandte Dokument gerettet' (A. Deißmann, Licht vom Osten[4] [1923] 108). Für die Gnostisierung dieser Tradition scheinen mir ihre Apokalyptisierung ebenso wie ihre spekulativ philosophische Metamorphisierung konstitutiv zu sein. Gegen die von H. Jonas adaptierte Spenglersche Formel einer bloßen ,Pseudomorphose', wonach alle Zusammenhänge der Gnosis mit griechischer Philosophie nur äußere Verkleidung ihres dazu im Widerspruch stehenden Inhalts sein sollen, fordert Ullmann mE. zu Recht eine erneute kritische Prüfung jener ,Äußerungen der Kirchenväter, die von Zusammenhängen der Gnosis mit griechischer Philosophie sprechen'. Denn ,so sehr es die religionsgeschichtliche Fragestellung kompliziert, wir werden davon ausgehen müssen, daß die hier zutage tretende Verquickung u. Durchdringung von Religion u. Philosophie ein nicht eliminierbares Wesensmerkmal der Gnosis überhaupt darstellt ... Es sieht ganz so aus, als ob damit auch die heikle u. irritierende Frage nach dem Verhältnis von Gnosis u. Judentum einer Lösung nähergeführt werden könnte. Denn diejenigen Überlieferungen des Judentums, die die Gnosis vorzugsweise ihrer Interpretation unterwirft, sind Schöpfung u. Urgeschichte, Stoffe, deren Affinität zur philosophischen Spekulation auf der Hand liegt' (Apokalyptik aO. [o. Sp. 191] 172f). – Der Traktat beginnt mit einer Selbstvorstellung: ,Ich bin [Protennoia der] Gedanke, der [wohnt] im Lichte. Ich bin die Bewegung, die im All wohnt ...' (NHC XIII 35, 1f). – ,Ich bin das Leben meiner Epinoia, das jeglicher Macht, aller ewigen Bewegung u. allen unsichtbaren Lichtern innewohnt' (ebd. 35, 12/5). – ,Ich bin die unsichtbar Eine inmitten des Alls' (35, 24). ,Ich bin eine sanft redende Stimme; ich existiere seit Uranfang u. wohne im Schweigen' (35, 32/4). – ,Ich bin Verstand u. Wissen ... Ich bin der Gedanke des Vaters ...' (36, 12/7). – ,Ich bin die Imago des unsichtbaren Geistes ... Ich bin die Mutter u. bin das Licht ...' (38, 11/3). – ,Dann offenbarte sich der vollkommene Sohn seinen Äonen, die durch ihn geworden waren ... u. sie priesen den perfekten Sohn, den Christus, den Gott, der durch sich selbst

ins Sein getreten war. Sie rühmten ihn u. sprachen: 'Er ist! Er ist! Der Sohn Gottes! ... Er ist der, der ist! Der Äon der Äonen ...!" (38, 16/26). Hier scheint ein Spiel mit den absoluten I. des Joh.-Ev. vorzuliegen (vgl. o. Sp. 174/7). – Wie in den Zauberpapyri (s. unten) klingt der Lobpreis dann aus in glossolalischen Buchstabenreihen (NHC XIII 38, 29f). – ‚Ich bin ihr Vater, u. werde euch ein Geheimnis offenbaren, das unaussprechlich ist u. niemals preisgegeben werden darf ...' (ebd. 41, 1/3). – ‚Ich bin die Stimme, die erschien durch mein Denken, denn ich bin die Syzygetische ...' (42, 4f). – ‚Ich bin androgyn, denn beides bin ich: Mutter u. Vater, die ich mit mir selbst kopuliere ... Ich bin der Mutterleib, der dem All Gestalt gibt durch die Geburt des Lichtes ... Ich bin der kommende Äon, die Vollendung alles dessen, was ist' (45, 1/9). – ‚Ich bin das Wort, das (in) unaussprechlichen ... wohnt, ich bin im ungetrübten (Licht) ...' (46, 2f). – ‚Beim dritten Abstieg offenbarte ich mich ihnen in ihren Zelten als der Logos, u. ich offenbarte mich in der Gleichheit ihrer Gestalt. Ich trug Jedermanns Kleid u. verbarg mich unter ihnen, u. sie kannten den nicht, der mich mächtig macht ... Ich bin das Licht, das die Welt erleuchtet. Ich bin das Licht, das aus meinen Brüdern widerstrahlt, denn ich bin herabgekommen in die Welt der Sterblichen ...' (47, 13/32). – ‚Die Archonten wähnten, ich sei ihr Christus, doch in Wahrheit ... [bin ich] der Vater aller' (49, 6/20). – ‚Unter den Engeln offenbarte ich mich in ihrer Gestalt, u. unter den Mächten, als wäre ich ihresgleichen, doch unter den Söhnen des Menschen als wäre ich der Sohn des Menschen, wo ich doch der Vater aller bin' (49, 15/20).

V. Die Zauberpapyri. Nachdem die erprobte Praxis, sich unsichtbar zu machen, beschrieben ist, wird der Adept aufgefordert: ‚Sprich das Gebet, wie folgt: Ich bin Anûbis, ich bin Osir-phrê, ich bin Ôsôth sôrônuier, ich bin Usiris, der Sêt vernichtet hat. Erhebe dich, unterirdischer Dämon (Zauberworte), was immer ich, der NN, euch befehle, erhöret mich!' (PGM² I 248/55). – ‚Du, größter u. mächtiger Gott: Ich bin NN, der ich dir begenet bin, u. du hast mir als Geschenk verliehen die Kenntnis deines höchsten Namens, dessen Zahlenwert 9999 ist ...' (PGM² II 123/6). ‚Nimm deinen Finger u. leg ihn unter deine Zunge, eh du mit jemandem sprichst, u. sag das mit dem großen Namen: 'Laß mich vorhererkennen, was in der Seele eines jeden Menschen ist, heute. Denn ich bin Iaô Sabaôth, Iaô (Zauberworte) Sabaôth, Iaeô-Logos" (PGM² III 263/9). – ‚Gegen Sonnenaufgang ... sprich so: Ich bin der Herr des Meeres ...' (ebd. 343f). – ‚Schreib mit einem Erzgriffel folgendes: Ich bin Kôû Bôû' (koptische Zauberworte, u. a. ‚Gehenna', ‚Jesus')' (ebd. 419/21). – ‚Ich bin ιεη ιοεη ιε Ἰάω, Ἰσι ...' (ebd. 456). – ‚Ich bin Oh, ich bin Aeêioyô, Aeêioyô ...' (ebd. 660f). – ‚Ich bin Oh, ich weiß [deinen Name]n ...' (ebd. 665). – Beispiele aus dem großen Pariser Zauberpapyrus: ‚... denn ich bin Sabertusch, der große Gott, der im Himmel ist' (PGM² IV 76f). – ‚Das Geschriebene ist: Schtêit, Chien, Tenha, ich bin es, der bindet u. löst' (ebd. 82f). – ‚Sag das Gebet, hinter ihm stehend: 'Ich bin Barbariôth, Barbariôth bin ich. Peskut Jaho Adônai Elôai Sabaôth, komm herein zu diesem Kleinen heute, denn ich bin Barbariôth" (ebd. 90/3). – ‚Denn ich bin To, Sohn des To, ich bin der Große (?), Sohn des Großen (?). Ich bin Anubis' (ebd. 125f). – ‚Ich bin es, der mit dir die ganze Erde durchsucht u. den großen Osiris aufgefunden hat, den ich in Fesseln dir zuführte. Ich bin es, der im Bunde mit dir kämpfte mit den Göttern (andere: gegen die Götter); ich bin es, der des Himmels doppelte Falten schloß ... Ich, dein Krieger, bin besiegt von den Göttern ...' (ebd. 185/95). – ‚Wenn du mir das (sc. die Geliebte gefügig zu machen) erfüllst, werd ich dir sofort Ruhe gönnen. Denn ich bin (Zauberworte) Adônai, der die Gestirne verbirgt, der hellstrahlende Herrscher des Himmels, der Herr der Welt (Zauberworte) Adônai (ZW), Sabaôth (ZW); ich bin Thôth (ZW). Führ herbei, binde die NN, daß sie liebe, ersehne, begehre den NN, ...' (ebd. 385/96). ‚Herr, wieder geboren scheide ich, Stärke empfangend u. gestärkt sterbe ich, in lebenzeugender Geburt geboren, zum Sterben gelöst gehe ich hin, wie du eingesetzt, wie du zum Gesetze bestimmt u. geschaffen hast das Mysterium. Ich bin Pherura Miouri. Hast du das gesagt, wird er sofort weissagen' (ebd. 716/25). – ‚In das Ohr des NN sprich: 'Ich bin Hôros, die Seele der Großen αεηιουω' (7 Vokale). Wenn er aber zögert, räuchere auf die Kohlen des Rebholzes Sesam [u.] Schwarzkümmel, u. sprich: 'Ich bin Hôros, die Seele des Osiris αεηιουω. Weiche, Herr, auf deine eigenen Throne u. bewahre

den NN vor allem Übel!' (ebd. 916/22). – ,Schutzmittel der Handlung, das du tragen mußt ...: Nimm einen Fetzen vom Linnen eines steinernen Harpokratêsbildes in irgendeinem Tempel, darauf schreib mit Myrrhe folgendes: 'Ich bin Hôros (ZW), Abraïaôth, Sohn der Isis (ZW), u. des Osiris Osoronôphris ... '' (ebd. 1072/8). – ,Denn ich bin ein Mensch (ὅτι ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος), des Gottes im Himmel schönste Bildung' (ebd. 1177/9). -,Bewahre mich, den NN; denn ich bin (ZW), ihr aber seid heilige Engel ...' (ebd. 1934/8). – ,Anfang u. Ende bist du, über alle herrschest du allein. Denn von dir ist alles, u. in dich, Ewige, endigt alles' (ebd. 2836/9). – Du-Bist- u. Ich-Bin-Prädikationen erscheinen nebeneinander: ,Du bist der Tau aller Götter, du <bist> das Herz des Hermês, du bist der Same der urväterlichen Götter, du bist das Auge des Hêlios, du bist das Licht des Mondes, du bist die Würde des Osiris, du bist die Schönheit u. der Lichtglanz des Himmels, du bist die Seele des Dämons des Osiris ... sei gereinigt durch Gebet u. gib uns Kraft wie Arês u. Athêna. Ich bin Hermês (ἐγώ εἰμι Ἑρμῆς: ebd. 2983/99; vgl. dazu Deißmann, LO[4], 217/28). – ,Ich rufe dich an, den großen Typhon (ZW), denn ich bin der NN (ἐγώ εἰμι ὁ δεῖνα) ...' (PGM[2] IV 3266f). – ,Dich rufe ich an, den Kopflosen, der geschaffen hat Erde u. Himmel, der geschaffen hat Nacht u. Tag, dich, der geschaffen hat Licht u. Finsternis; du bist der Gute Osiris, den keiner je gesehen, du bist Iabas, du bist Iapôs, du hast geschieden das Gerechte u. das Ungerechte, du hast geschaffen Weiblich u. Männlich, du hast gezeigt Saat u. Früchte, du hast gemacht, daß die Menschen einander lieben u. einander hassen. Ich bin Moysês, dein Prophet, dem du übergeben hast deine Mysterien, die von Istrael (!) gefeiert werden ...' (PGM[2] V 98/111; *Akephalos). – ,Sei gegrüßt, Hêlios; denn du bist, der sich niedergelassen hat auf der heiligen Feste in nicht erschaubarem Licht (ZW). Du bist der Vater des wiedergeborenen Aiôn (ZW). Du bist der Vater der unnahbaren Natur (kopt. ZW)' (PGM[2] VII 508/11). – Ein weiterer Liebeszauber beschwört die Liebe der Isis zu Osiris, die Treue der Penelope u. endlich den Mutterschoß der Geliebten: ,Du aber, Gebärmutter, denk an mich meine ganze Lebenszeit lang, weil ich bin Akarnachthas' (ὅτι ἐγώ εἰμι Ακαρναχθας: PGM[2] XXXVI 285/91). – Für einen Türöffnungszauber ergeht diese halb koptische, halb griechische Anweisung: ,Das Gebet lautet: ΑΥΩΝ ΝΗΙ ΑΥΩΝ ΝΗΙ ΤΚΕΛΛΙ, öffne dich mir, öffne dich mir, Riegel, denn ich bin Hôros, der Große, (ZW), Sohn von Osiris u. Isis' (ebd. 304/13). – ,Ich bin der kopflose Dämon, der an den Füßen das Gesicht hat, der Starke, der das unsterbliche Feuer <hat>. Ich bin die Wahrheit, der da haßt, daß Unrecht geschieht in der Welt (ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, ὁ μισῶν ἀδικήματα γίνεσθαι ἐν τῷ κόσμῳ). Ich bin der Blitzende u. der Donnernde. Ich bin, dessen Schweiß der Regen ist, der auf die Erde niederfällt, damit er sie befruchte; ich bin es, dessen Mund durchs All flammt; ich bin, der erzeugt u. vernichtet; ich bin die Schönheit des Aion; mein Name ist ein Herz, von einer Schlange umwunden' (PGM[2] V 145/58). – ,Das Gebet an die Sonne lautet: Ich bin Thôyth, der Heilmittel u. Buchstaben Erfinder u. Erschaffer. Nahe mir, du unter der Erde, erwecke dich mir zuliebe, großer Dämon, Phnoun, Unterirdischer (...). Ich bin Hêrôn, der berühmte, das Ei des Ibis, das Ei des Falken, das Ei des luftdurchfliegenden Phönix ...' (ebd. 246/53). – ,Und du laß nicht ungehört meine Stimme' (hebr.: ablanathanalba abrasilôa). ,Denn ich bin (ἐγὼ γάρ εἰμι: Zauberworte, u. a. Ἰάω, Σαβαώθ, βαρουχ Ἀδοναϊ. Ἐλωαὶ Ἀβραάμ) ...' (ebd. 474/80). – ,Denn ich bin Prophet [...] u. wenn ich aussprechen will den furchtbaren Namen, den schreckbringenden (ZW), dann öffne den heiligen Tempel, den über der Erde errichteten, den Kosmos, u. nimm auf den Osiris, denn ich bin (ZW ...) ... Ich befehle es dir. Denn ich bin Jeô Belphenô ...' (PGM[2] VII 323/32). – ,Der Spruch dabei lautet: 'Denn ich bin Melibou, Melibau, Melibauba usw. ...' (ἐγ[ὼ γάρ] εἰμι Μελιβου Μελιβαυ Μελιβαυβα[υ' καὶ κ]οινά: ebd. 383f). – ,Sie sollen mir geben Gunst u. Sieg u. Gelingen u. Wohlfahrt, denn du bist ich u. ich bin du, Dein Name ist der meinige u. der meinige der deinige, denn ich bin dein Abbild' (ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου: PGM[2] VIII 36/8). – ,Ich liege, ich liege, ich bin der große, der im [Maul] liegende (ZW, u. a. Thôth), der hat den heiligen Namen (15 Vokale), der ist über dem Himmel, komm hervor (ZW, mit ...)' (PGM[2] XII 109/12). – ,Ich bin die Pflanze mit Namen Palmzweig, ich bin der Ausfluß des Blutes der Palmzweige von des Großen (Osiris) Sarg, ich bin der

Glaube, der sich bei den Menschen fand, u. Prophet der heiligen Namen, der stets Gleiche, der geboren ward aus dem Bythos, ich bin Chratês, geboren aus dem heiligen Sonnenauge, ich bin der Gott, den keiner sieht u. vorwitzig nennt, ich bin der heilige Vogel Phönix, ich bin Kratês, der heilige, mit dem Beinamen Marmarauôth, ich bin Hêlios, der das Licht gezeigt hat, ich bin Aphroditê mit dem Beinamen Typhi, ich bin der heilige Entsender der Winde, ich bin Kronos, der das Licht gezeigt hat, ich bin die Mutter der Götter, genannt Himmel, ich bin Osiris, genannt Wasser, ich bin Isis, genannt Tau, ich bin Isis-Nephthys, genannt Frühling, ich bin Eidôlos, den wahrhaftigen Gespenstern (εἰδώλοις) verähnlicht, ich bin Suchos, verähnlicht dem Krokodil. Darum bitte ich, kommt zu mir als Mithelfer ...‘ (ebd. 226/35).

VI. Koran u. Islamisches. Obgleich der gesamte Koran gleichsam um das Grundbekenntnis Israels zur Einzigkeit Gottes kreist (vgl. nur die ‚Eröffnende‘ [erste] u. die drittletzte [= 112.] Sure 1 u. 112) u. auf seine Weise, zumal gegen das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi, den Kampf der Rabbinen gegen die ‚zwei Mächte im Himmel‘ (o. Sp. 173) fortsetzt, fehlt in ihm, von einer bezeichnenden Ausnahme abgesehen, die Selbstoffenbarung Allahs in der Ich-Form. Diese Ausnahme steckt in der Erzählung von Gottes Offenbarung vor Mose (Ex. 3): ‚Mose! Ich bin Gott, der Mächtige u. Weise‘ (Sure 27, 9 Paret). Ein weiterer, fast komischer Reflex des bibl. Grundgebotes steckt in der Reaktion des Pharao auf die Mosewunder: ‚Ihr Vornehmen (...)! Ich weiß euch keinen anderen Gott als mich (selber)‘ (28, 38 P.). Der Stil des Korans macht auch Du-Bist-Akklamationen, wie zB. in Sure 7, 155 zur seltenen Ausnahme. Ja, wider Erwarten sind I. selbst im Munde Mohammeds rar: ‚Sag: Mir wurde befohlen, der erste von denen zu sein, die sich (Gott) ergeben haben (...), u. ja keiner von den Heiden‘ (6, 14). – ‚Sag: Ihr Menschen! Ich bin der Gesandte Gottes an euch alle: (desselben Gottes) der die Herrschaft über Himmel u. Erde hat. Es gibt keinen Gott außer ihm‘ (7, 158). – Mohammed soll sagen: ‚Ich bin der deutliche Warner (15, 89). – In der Sure 26 wird refrainartig wiederholt: ‚In mir habt ihr einen zuverlässigen Gesandten. Daher fürchtet Gott und gehorcht mir!‘ (125f. 143f. 162f. 178f). – ‚Sag: Ich bin nur ein Warner, u. es gibt keinen Gott außer Allah, dem Einen, Allgewaltigen, dem Herrn von Himmel u. Erde u. (alle) dem, was dazwischen ist, der mächtig ist und (immer) bereit zu vergeben‘ (38, 65f). Daneben begegnen I. nur noch im Munde Jesu (!) u. des Mose: ‚Dann kam sie (scil.: Maria) mit ihm (d. h. dem Jesusknaben) zu ihren Leuten, indem sie ihn (auf dem Arm) trug. Sie sagten: ‘Maria! Da hast du etwas Unerhörtes (...) begangen ...’. Da wies sie auf ihn (d. h. den Jesusknaben). Sie sagten: ‘Wie sollen wir mit einem sprechen, der als kleiner Junge (noch) in der Wiege (...) liegt?’ Er sagte: ‘Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben u. mich zu einem Propheten gemacht ...’. Solcher Art ist Jesus, der Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die sie (d. h. die Ungläubigen [unter den Christen?] (immer noch) im Zweifel sind‘ (19, 27/34, wo übrigens im gleichen Atemzug mit dem Satz: ‚Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen‘ [19, 35], wie auch sonst häufig, die Christen kritisiert werden). – ‚... als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‘Ihr Kinder Israel! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war, um einen Gesandten mit einem hochlöblichen Namen (oder, nach Paret zSt. allerdings ’weniger wahrscheinlich: mit Namen Aḥmad [...]‘) zu verkünden, der nach mir kommen wird“ (61, 6; Aḥmad ist fast bedeutungsgleich mit Mohammed: ‚Der Gelobte‘). – Endlich fordert Mose vom Pharao: ‚Gebt mir die Diener Gottes (d. h.: die Kinder Israel) heraus! In mir habt ihr einen zuverlässigen Gesandten‘ (44, 18). – G. Widengren (Muhammd, the apostle of god and his ascension [Uppsala / Wiesbaden 1955]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß im Iran, dessen Boden dafür nicht nur durch die o. Sp. 157f zitierten aretalogischen Königsinschriften, sondern ganz spezifisch durch das Auftreten Zarathustras u. dessen Selbstprädikation, ‚Ich bin der Apostel Gottes für euch!‘, vorbereitet war, die im Koran eher spärlich bezeugte Ich-Bin-Formel unter den islamischen Führern ein lebhaftes Nachleben begann. Er nennt zunächst Grabinschriften, wie die folgenden: ‚I am Hasan ibn Nîsân al-Awzâ'i. The Apostle of God ... sent me to this land‘. – ‚I am Hanzalah ibn Safwân, the Apostle of God. To Himyar ... God hath sent me‘. – ‚I am Marthad ibn Kâf, the

lord of the wind-curved sandhills. Hûd had called me to deviate from my people, but I declared him a liar, and did not declare his apostolate true' (ebd. 18f). – Nach seinem Abstieg aus dem Himmel erklärt Bihâfarîd: ‚I am B., the Apostle of God to you' (ebd. 25). – Solche Selbstprädikationen können sich in der Yezidi-Literatur zu förmlichen aretalogischen Gesängen wie dem folgenden auswachsen: ‚I am the righteous judge and the ruler of earth. / And I am he that men worship in my glory, / they come to me and kiss my feet. // And I am he that of myself revealeth all things. / And I am he to whom came the Book of Good Tidings / from my Lord, who burneth the mountains. // And I am he that sent down the certain truth, For me is the Book that comforteth the oppressed. // I am he to whom the Lord of Heaven said: / Thou art the wise and righteous one, and the ruler of the earth' (ebd. 49; vgl. 48/54 mit zahlreichen weiteren Beispielen).

E. A. ABBOTT, Johannine grammar (London 1906). – M. L. APPOLD, The oneness motiv in the fourth Gospel = WissUntersNT 2, 1 (Tübingen 1976). – T. ARVEDSON, Das Mysterium Christi = ArbMittNtlSemUpps 7 (Leipzig / Uppsala 1937) 77/104. – J. ASHTON, Understanding the fourth Gospel (Oxford / New York 1991). – J. ASSMANN, Art. Aretalogien: LexÄgypt 1 (1975) 425/34. – C. K. BARRETT, The gospel according to St John[2] (London/ Philadelphia 1978). – K. BARTH, Erklärung des Joh.-Ev., Vorlesung 1925/26 bzw. 1933: ders., Gesamtausgabe 2, 9 (Zürich 1976). – H. BECKER, Die Reden des Joh.-Ev. u. der Stil der gnostischen Offenbarungsrede = ForschRelLitATNT 68 (1956). – J. BECKER, Das Evangelium des Johannes = ÖkumTaschenbKommNT 4, 1/2 (1979/81). – K. BERGER, Exegese des NT (1977) 197f; Formgeschichte des NTs (1984). – J. BERGMAN, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griech. Isisaretalogien = ActUnivUppsHistRel 3 (Uppsala 1968); Art. Isis: LexÄgypt 3 (1980) 186/203. – J. H. BERNARD, A critical and exegetical commentary on the Gospel of St John 1/2 (Edinburgh 1929). – J. BEUTLER, Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes = FrankfTheolStud 10 (1972). – W. J. BITTNER, Jesu Zeichen im Joh.-Ev. = WissUntersNT 2, 26 (1987). – J. BLANK, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie u. Eschatologie (1964). – P. BORGEN, Bread from heaven = NT Suppl. 10 (Leiden 1965). – K. BORNHÄUSER, Das Joh.-Ev., eine Missionsschrift für Israel = BeitrFördChristlTheol 2, 15 (1928). – R. E. BROWN, The Gospel according to John 1/2 = Anchor Bible 29/29A (Garden City, NY 1966/70). – F. BÜCHSEL, Art. εἰμί, ὁ ὤν: ThWbNT 2 (1935) 396/8. – J. A. BÜHNER, Der Gesandte u. sein Weg im 4. Evangelium = WissUntersNT 2, 2 (1977). – L. CERFAUX, Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de s. Jean: ConiNeotest 11 (1947) 15/25. – C. COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule = ForschRelLitATNT 78 (1961); Heidnische, jüdische u. christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 1: JbAC 15 (1972) 5/18; 2: ebd. 16 (1973) 106/26; 3: ebd. 17 (1974) 109/25; 4: ebd. 18 (1975) 144/65; 5: ebd. 19 (1976) 120/38; 6: ebd. 20 (1977) 149/70; 7: ebd. 21 (1978) 125/46; 8: ebd. 22 (1979) 98/122; 9: ebd. 23 (1980) 108/27; 10: ebd. 25 (1982) 65/101. – J. D. CROSSAN, It is written. A structuralist analysis of John 6: Semeia 26 (1983) 3/21. – D. DAUBE, The ‚I am' of the messianic presence: ders., The NT and rabbinic judaism (London 1956) 325/9. – E. DELEBECQUE, Autour du verbe eimi, ‚je suis', dans le quatrième évangile: RevThom 86 (1986) 83/9. – A. FEUILLET, Les ‚Ego Eimi' christologiques du quatrième évangile: RevScRel 54 (1966) 5/22. 213/40. – P. FIEBIG, Die Mekhilta u. das Joh.-Ev.: Angelos 1 (1925) 57/9. – E. D. FREED, Egō eimi in John 1, 20 and 4, 25: CathBiblQuart 41 (1979) 288/91. – A. GUILDING, The fourth Gospel and Jewish worship (Oxford 1960). – E. HAENCHEN, Das Joh.-Ev. Ein Komm. aus den nachgelassenen Manuskripten hrsg. v. U. Busse (1980). – F. HAHN, Die Hirtenrede in Joh. 10: Theologia crucis – Signum crucis, Festschr. E. Dinkler (1979) 185/200. – M. HENGEL, Der Sohn Gottes (1975). – Y. IBUKI, Die Wahrheit im Joh.-Ev.: BonnBiblBeitr 39 (1972) 224/30. – X. JACQUES, Les deux fragments conservés des Actes d'André et de Paul: RevScRel 58 (1970) 289/96. – G. KLEIN, Der älteste christl. Katechismus u. die jüd. Propaganda-Literatur (1909). – H. KLEIN, Vorgeschichte u. Verständnis der johanneischen I.: KerygmDogm 33 (1987) 120/36. – K. KUNDZIŅŠ, Zur Diskussion über die Ego-Eimi-Sprüche des Joh.-Ev.: Charisteria, Festschr. J. Köpp (1954) 95/107. – W. v. LOEWENICH, Johanneisches Denken (1936). – G. W. MACRAE, The ego proclamation in gnostic sources: The trial of Jesus, Festschr. C. D. F. Moule = Stud. in Bibl. Theol. 2, 13 (London/ Naperville, IL 1970) 122/35. – M. MCNAMARA, The NT and the Palestinian Targum to the Pentateuch = AnalBibl 27 (Roma 1966). – W. MICHAELIS, Art. ὁδός κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 42/118. – P. S. MINEAR, John, the Martyr's Gospel (New York 1984). – B. NOACK, Zur johanneischen Tradition (Kopenhagen 1954) 43/71. – W. NETHÖFEL, Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Joh.-Komm. im

Wechsel theologischer Paradigmen (1983). – NORDEN, Agnost. – I. DE LA POTTERIE, Je suis la voie, la vérité et la vie (Jn 14, 6): NouvRevTheol 88 (1967) 917/26; La vérité dans S. Jean = AnalBibl 73/74 (Rom 1977). – S. PANCARO, The law in the fourth Gospel = NT Suppl. 42 (Leiden 1975). – P. POKORNÝ, Der irdische Jesus im Joh.-Ev.: NTStudies 30 (1984) 217/28. – A. RESCH, Agrapha = TU 30, 3/4[2] (1967). – P. RICOEUR, Die lebendige Metapher (1986). – J. RICHTER, Ani hu u. Ego eimi, Diss. Erlangen (1956). – R. SCHNACKENBURG, Das Joh.-Ev. = HerdersKomm 4, 1/4 (1965/84). – E. SCHWEIZER, Ego eimi[2] = ForschRelLitATNT 56 (1965); Der Kirchenbegriff im Evangelium u. den Briefen des Johannes: ders., Neotestamentica (Zürich 1963) 254/71; Gemeinde u. Gemeindeordnung im NT = AbhTheolATNT 35 (ebd. 1959) 105/24. – E. STAUFFER, Art. Ἐγώ: ThWbNT 2 (1935) 350/60. – A. STEGMANN (Hrsg.), Die ps.athanasianische 4. Rede gegen die Arianer als Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος, ein Apollinarisgut (1917). – H. THYEN, Art. Johannesevangelium: TRE 17 (1988) 200/25; Die ‚Ich-bin'-Worte Jesu im Joh.-Ev.: K.-P. Jörns (Hrsg.), Advent, Weihnachten, Epiphanias: GöttingPredMeditat Beih. 2 (1987) 147/69; Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- u. Ich-Bin-Sagen Jesu im Joh.-Ev.: JbAC 35 (1992) 19/46; Johannes u. die Synoptiker: A. Denaux (Hrsg.), John and the synoptics = BiblEphemTheolLov 101 (Leuven 1992) 81/107. – K.-W. TRÖGER (Hrsg.), Gnosis u. NT (1973) 383/403. – G. P. WETTER, Der Sohn Gottes = ForschRelLitATNT 9 (1919); ‚Ich bin es'. Eine johanneische Formel: TheolStudKrit 88 (1915) 224/38; Altchristliche Liturgien 1/2 = ForschRelLitATNT 13 (1921/22). – W. WILKENS, Zeichen u. Werke = AbhTheolATNT 55 (Zürich 1969). – H. WINDISCH, Johannes u. die Synoptiker = UntersNT 12 (1926). – W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien[4] (1969). – K. ZICKENDRAHT, Ἐγώ εἰμι: TheolStudKrit 94 (1922) 162/8. – W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe: ders., Gottes Offenbarung = TheolBüch 19 (1963) 11/40.

Hartwig Thyen.

Ichthys s. Fisch: o. Bd. 7, 959/1097.

Idee (Ideenlehre).

A. Zur Terminologie. Ἰδέα (die Form εἰδέα findet sich in der Suda s. v. [2, 519, 8 Adler] u. bei einigen christl. Autoren) u. εἶδος (‹ *ϝιδ-, *ϝειδ-, *ϝοιδ- › ἰδεῖν, οἶδα, videre, Wissen), lat. idea, species, bezeichnen ‚Erscheinung, Gestalt, Form, Art'. εἶδος ist seit Homer, ἰδέα seit Theognis belegt. Philosophisch prägnant im Sinne von seinsbegründender Form (‚I.') werden die beiden Begriffe erst ab Plato verwendet, u. nur unter dem philosophischen Aspekt werden sie im folgenden betrachtet. Synonym werden bisweilen gebraucht: γένος, lat. genus, μορφή, lat. forma, λόγος, lat. ratio, παράδειγμα, lat. exemplum, exemplar, bisweilen εἰκών, lat. imago, doch steht imago auch direkt für ἰδέα (Literatur zu εἶδος / ἰδέα s. H. J. Sieben, Voces = Bibliographia Patristica Suppl. 1 [1980] 70; Ross 13/6; Graeser 12/4).

B. Nichtchristliche Literatur. I. Griechisch-römische Literatur. a. Die Alte Akademie. 1. Plato. α. Was ist Idee? Plato unterscheidet zwei Arten von Seiendem (δύο εἴδη τῶν ὄντων: Phaedo 79a 6), das Sichtbare (ὁρατόν) u. das nur durch geistige Einsicht (νόησις) Erfaßbare, das Intelligible (νοητόν: ebd. 79a 6/80c 1; resp. 6, 509d 1/5). Das Sichtbare ist das immer nur Entstehende u. Vergehende (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), das Intelli-

gible das keinem Entstehen u. Vergehen, ja keinerlei Wandel unterworfene immer selbstidentische Seiende (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν: Tim. 27d 6/8a 4; 52a 1/7), das vollkommen Seiende (τὸ παντελῶς ὄν: resp. 5, 477a 3; Soph. 248e 7f), das reine Seiende (τὸ εἰλικρινῶς ὄν: resp. 5, 477a 7), das seiend Seiende (τὸ ὂν ὄντως: Phaedr. 249c 4), das, was das ist, was es bedeutet (τὸ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως: ebd. 247e 2), die seiend seiende Wesenheit (ἡ οὐσία ὄντως οὖσα: ebd. 249c 6f), die I. des Seienden (τοῦ ὄντος ἰδέα: resp. 6, 486d 10; Soph. 254a 8f), die, obschon unteilbar (ἀμέριστος: Tim. 35a 1; 37a 6), sich in die einzelnen ὄντως ὄντα bzw. ἰδέαι oder εἴδη (resp. 6, 511c 1f) gliedert. ‚I.' meint also die ‚Gestalt', in der wahrhaft Seiendes sich der geistigen Einsicht (νόησις) als das zeigt, was es ist u. bedeutet, u. da die I. einfach (μονοειδής: Phaedo 80b 2; ἑνάς, μονάς: Phileb. 15a 6. b 1), rein u. unvermischt (καθαρά, ἄμεικτος: conv. 211e 1; Phileb. 59c 2/4) ist, ist sie reine, durch nichts getrübte Darstellung ihrer selbst, Sinn-Gestalt, die exakt das ist, als was sie sich zeigt (vgl. auch Graeser 38f. 154f; W. Beierwaltes, Art. Hen [ἕν]: o. Bd. 14, 448f).

β. Der νοητὸς τόπος u. seine Ordnung. Die I. sind nirgendwo (conv. 211a 8; Tim. 52b 3/5; vgl. Aristot. phys. 4, 2, 209b 34; 3, 4, 203a 8f), weil sie Raum u. Zeit transzendieren (sie sind ἔξω τοῦ οὐρανοῦ: Phaedr. 247c 2). Als überzeitliche Wesenheiten sind sie ewig (αἰώνια) im Sinne konzentrierter Gegenwart (ἔστιν μόνον: Tim. 37d 1/8b 3). Als nur sie selbst u. bei sich selbst seiende (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ: conv. 211b 1) sowie göttliche (θεῖον: Phaedo 80b 1; conv. 211e 3) Wesen bilden die I. einen eigenen Bereich, den des νοητὸς τόπος (resp. 6, 509d 2; 517b 5), der wie die ganze Welt des Göttlichen (Gorg. 507e 6/8a 5) einer vollkommenen Ordnung unterliegt (resp. 6, 500c 2/5; vgl. G. O'Daly, Art. Hierarchie: o. Bd. 15, 45). An der Spitze (resp. 7, 532b 1f; 517b 8f) steht wie ein König (ebd. 6, 509d 2) die I. des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), die als Ursache allen Seins selbst das Sein transzendiert (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: ebd. 509b 6/10). Sie ist der voraussetzungslose Anfang von allem (ebd. 510b 6f; 511b 6f), dem alle anderen I. stufenförmig untergeordnet sind (ebd. 511b 3/c 2; Schmitz 2, 24), gestuft nach ihrem Bedeutungsumfang. Große u. bedeutende I. sind die des Schönen (conv. 210e 2/2a 7; vgl. σχεδόν τι τὸ τέλος: ebd. 211b 6f) sowie die I. des Seienden, der Bewegung, der Ruhe, des Selben u. des Anderen, die sog. μέγιστα γένη (Soph. 254d 4/5e 7). – Die I. sind teilweise miteinander verflochten (ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή: ebd. 259e 5f), weil sie aneinander teilhaben (κοινωνεῖν, μετέχειν: resp. 5, 476a 6f; Soph. 254b 7f; 255b 3) bzw. sich miteinander verbinden (μεικτόν, συμμείγνυσθαι: ebd. 254d 10. e 4) wie Buchstaben (ebd. 252e 12f; vgl. Ross 111/6) u. die universaleren die spezielleren umfassen (Soph. 253d 7f; Phaedr. 247e 1/3; Tim. 30c 5/1a 1; 39e 7/40a 2; Graeser 96/100; Schmitz 2, 222/4). Eine Methode, diese Beziehungen deutlich zu machen, ist die διαίρεσις (Soph.; polit.), deren kunstgerechte Teilung nicht nur eine feste Zahl von Zwischengliedern zwischen oberstem γένος u. ἄτομον εἶδος erkennen läßt (Phaedr. 270d 5f; 273d 7/e 3; Phileb. 16c 10/e 2 [19a 1f]), sondern auch die gleichsam organische Struktur der I.welt offenbart (Phaedr. 265e 1/3; polit. 259d 9f; 287c 3/5). Auf diese weist auch das παντελὲς / νοητὸν ζῷον (Tim. 31b 1; 39e 1), auf das der Demiurg bei der Erschaffung der Welt als Vorbild blickt (s. u.) u. das den gleichen Aufbau hat wie der sichtbare Kosmos, der ja ebenfalls ein Lebewesen ist (Tim. 30c 5/1a 1; 39e 7/40a 2). Ob dieses παντελὲς ζῷον mit der gesamten I.welt identisch ist, ist nicht sicher, aber doch wahrscheinlich, weil das παντελῶς ὄν, das allumfassende Seiende, Bewegung, Leben, Seele u. Vernunft besitzt (Soph. 248e 6/9d 8), also ebenfalls ein Lebewesen ist. Beide ζῷα sind also wohl identisch (vgl. Schmitz 2, 99/101).

γ. Die Gottheit u. die Ideen. Ursache von allem, was ist, also auch der I., ist die königlich herrschende (resp. 6, 509d 2) I. des Guten (ebd. 508e 1/9c 2). Demgegenüber heißt es ebd. 10, 597b 5/d 8, der Gott (θεός), der auch König genannt wird (e 7), habe nicht nur die I. des Bettes (κλίνη), sondern ‚auch alles andere gemacht' (καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν: d 8; vgl. Schmitz 2, 331/3). Ob nun durch den Gott oder durch die I. des Guten verursacht: die I. sind göttlich (Phaedo 80b 1; conv. 211e 3; Phileb. 62a 7f) u. Ursache des Göttlich-Seins der innerweltlichen Götter u. der sie begleitenden Seelen, deren νοῦς bzw. διάνοια sich durch die Schau der I. nährt (τρέφεται: Phaedr. 247d 1/e 4; 248b 5/c 2); denn göttlich sind diese Götter, weil sie bei den I. weilen können (πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν: ebd. 249c 6; Cherniss 604/9).

δ. Die Ideen u. der sichtbare Kosmos. Wie vorher erwähnt, blickt der göttliche Baumeister (δημιουργός) bei der Erschaffung der Welt auf das παντελὲς ζῷον als Vorbild (παράδειγμα: Tim. 30c 2/1b 3). Dieses enthält die I. aller Lebewesen, die der sichtbare Kosmos als sichtbare Lebewesen in sich birgt (ebd.; 39e 7/40a 2), darüber hinaus aber offenbar auch die Ewigkeit als Vorbild der Zeit (ebd. 37d 1/7) sowie die I. der Elemente (ebd. 51b 7/2a 4; vgl. Xenocr. frg. 53 Heinze bzw. frg. 264 Isnardi Parente; Ross 129; Schmitz 2, 364). Der Kosmos selbst u. alle Teile in ihm sind Abbilder (εἰκόνες, μιμήματα, ἀφομοιώματα: Tim. 48e 6f; 50c 5; 51a 2. b 6; 92c 7; vgl. G. B. Ladner, Art. Eikon: o. Bd. 4, 772f). Schon ‚vor' der Erschaffung des Kosmos durch den Demiurgen wirken die I. durch ihre Kräfte (δυνάμεις) auf den Raum (χώρα) u. bringen Spuren (ἴχνη ἄττα) von Elementen hervor, die der Demiurg ‚anschließend' durch Zahl u. Gestalt (εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) ordnet (Tim. 52d 2/3b 5; 69b 2/c 3; 30a 3/6). Die Wirkung der I. besteht nach dem Eingreifen des Gottes fort; denn die I. machen die Dinge zu dem, was sie sind (Phaedo 100b/1c). Schwierig ist es nur, dieses Wirken adäquat in Worte zu fassen, etwa als (überräumlich verstandene) Gegenwart (παρουσία) der I. in den Dingen oder als Gemeinschaft oder Teilhabe (μέθεξις, μετάσχεσις, κοινωνία) der Dinge mit oder an den I. (ebd. 100d 5f; 101c 2/9; Parm. 132d 3f; Graeser 79/83; Schmitz 2, 6. 21f); meistens spricht Plato davon, daß die Dinge an den I. teilhaben (μετέχειν, μεταλαμβάνειν). Diese Teilhabe erfolgt nicht nur an der je eigenen I., vielmehr werden auch andere I. hinzugezogen (προσχρῆσθαι: resp. 505a 3f; vgl. Phaedo 105b 8/c 6 u. Graeser 87). Dabei streben die Dinge nach den I., weil sie sein wollen wie diese, doch bleiben sie hinter den I. zurück (Phaedo 74d 5/5b 9). Die I. ihrerseits bleiben von dieser Teilhabe gänzlich unberührt (conv. 211b 2/5; Tim. 52a 2). – Durch das ordnende Eingreifen des Demiurgen in die Wirkung der I. auf den Raum (διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς: Tim. 53b 4f) entstehen ‚neben' den transzendenten εἴδη (παρὰ ταῦτα: Phaedo 74a 11; Tim. 51c 3) als deren Abbilder die immanenten εἴδη, ἰδέαι oder μορφαί, die den Dingen innewohnen (ἐνόντων: Phaedo 103b 8; 102d 6f; Euthyphr. 5d 1/3; Crat. 424d 3f; Phileb. 16d 2; Hipp. mai. 300a 10f) u. Ursache dafür sind, daß die Dinge die gleiche Benennung (ἐπωνυμία) tragen wie die I., also ὁμώνυμα sind (Phaedo 78e 2; 102b 2. c 10; 103b 7/c 1). An den transzendenten εἴδη haben die sichtbaren Dinge nur teil (μετ-έχειν), die immanenten εἴδη haben sie ganz (ἔχειν: Hipp. mai. 300a 9f; Men. 72c 7f; Euthyphr. 5d 3f; Crat. 389b 8/90a 8; Phaedo 102c 2/3c 2), allerdings nur auf Zeit; denn bei der Annäherung des Gegenteils zieht sich die anwesende Form entweder zurück oder geht zugrunde (ebd. 102d 5/3a 2; Ross 30f). Für alle gleichen immanenten Formen gibt es jeweils ein transzendentes εἶδος (Phaedo 74b 11f; resp. 6, 507b 5/8), ein ‚Eines, das über allen ist' (ἓν ... τὸ ἐπὶ πᾶσιν: conv. 210b 3; Parm. 132c 3f).

ε. Idee u. Erkenntnis. Die I. ist νοητή, d. h. nur durch geistige Einsicht (νόησις) erfaßbar. Diese νόησις ist eine Funktion des ‚Besten in der Seele' (Phaedr. 248b 7), des νοῦς, der daher auch ‚Auge der Seele' genannt wird (resp. 7, 533d 2; 518c 4/d 2). Das Erfassen der I. ist ein Akt geistigen Schauens (καθορᾶν), der allerdings ein Übersteigen der raum-zeitlichen Wirklichkeit voraussetzt (Phaedr. 247b 5/c 2; 248a 1/5; 249c 3f). – Jede menschliche Seele hat vor der Geburt die I., wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, geschaut (ebd. 248a 1/6), so daß es in ihren Reflexionen (λόγοι) ebenso Abbilder (εἰκόνες) der I. gibt wie in der Natur (Phaedo 100a 1/3; ep. 7, 342c 4/d 1; vgl. Tim. 37a/c; 28a 1). Die Wahrheit über die seienden Dinge liegt also in der Seele (Men. 86b 1f; Phaedo 99e 5f), doch ist diese dort seit der Geburt verschüttet (vgl. Tim. 43a 4/4b 1). Erst anläßlich ihrer Auseinandersetzung mit den Daten der Sinneswahrnehmung u. etwa unterstützt durch sokratisches Fragen vermag sie sich an das verschüttete Wissen wieder zu erinnern (Phaedr. 249b 6/c 4; vgl. Tim. 44b 8/c 2). Alles Lernen (μάθησις) ist also nichts anderes als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an die einstige Schau der I. (Phaedo 72e 3/7; vgl. Men. 81b 3/d 5; vgl. W. Theiler, Art. Erinnerung: o. Bd. 6, 47f). Erst mit Hilfe dieser Wiedererinnerung kann es gelingen, aus dem Bereich des bloßen Werdens (τόπος ὁρατός), dem Bereich der ständig wechselnden immanenten εἴδη u. des auf diese gegründeten ungesicherten Meinens (δόξα: vgl. resp. 5, 477a 9/b 3; Tim. 51d 3/e 4), Stufe um Stufe aufzusteigen (conv. 210a 4/2a 7; resp. 6, 511b 3/c 2; 7, 514a/40c; vgl. J.

Haußleiter, Art. Erhebung des Herzens: o. Bd. 6, 1/3) u. diesen schließlich in einem überzeitlichen Akt (ἐξαίφνης: conv. 210e 4) zu übersteigen (ἀνακύψαντα) u. zur gesicherten Erkenntnis (ἐπιστήμη) der transzendenten εἴδη, des unveränderlichen Seins, der Ebene der Wahrheit (τὸ ἀληθείας πεδίον: Phaedr. 248b 6; 249c 3f) zu gelangen. Erst im Blick auf das ewig Gültige (τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον: Phaedo 78c 6) gelingt auch die richtige Orientierung im ewig Sich-wandelnden, beispielsweise die richtige Benennung der Dinge (θέσις ὀνομάτων: Crat. 388e 7/90e 4; 438d/9d; resp. 6, 505c 1/d 10; Parm. 133d 1f; Graeser 24/32), die richtige Bildung von Sätzen (Soph. 259d/63d; Graeser 21/3. 45/52; Schmitz 1, 2, 46/54), das richtige Reden (Phaedr. 261c/79c), das richtige Handeln (Euthyphr. 6de; resp. 7, 517c 4f), die richtige Lebensführung (Theaet. 176a/7a; resp. 9, 592b), die richtige Gründung u. Leitung von Staaten (resp.; polit.; leg.), die richtige Erklärung der Natur (Tim.). – Nichts ist infolgedessen wichtiger im Leben eines Menschen als das Erkennen der I. Diese sind die höchsten u. wichtigsten Gegenstände der Erkenntnis (τὰ μέγιστα μαθήματα: resp. 6, 503e 4; alle übrigen μαθήματα haben nur zur I.schau hinführenden Charakter: ebd. 7, 521c/33c, bes. 532c 3/d 1), übertroffen einzig von dem μέγιστον μάθημα der I. des Guten (ebd. 6, 504d 2f; 505a 2), die, weil sie allem, was erkannt wird, Sein, Wahrheit, Erkanntwerden u. allem Erkennenden Erkenntnisfähigkeit verleiht, alle an Würde u. Kraft überragt (ebd. 508e 1/9c 2).

ζ. *Wovon gibt es Ideen?* I. gibt es von allem, was ist, von allen natürlichen Dingen, leblosen wie belebten, den Gestirngöttern beispielsweise (Tim. 39e 10; Ross 129), aber auch von Artefakten (Parm. 130c 1/e 4; ep. 7, 342d 3/7; Crat. 389a 5/b 6; resp. 596a 10/7d 8; Ross 79. 84f), von Qualitäten (zB. Wärme, Kälte, Farbe: Phaedo 103c 10/e 5; ep. 7, 342d 4), von Größe u. Kleinheit, Gesundheit u. Kraft (Phaedo 65d 1/e 1; 100e 5/1b 8), von Handlungen (Crat. 386e 6/9; Theaet. 155e 5f; ep. 7, 342d 7f; Ross 116), von Bewegung u. Ruhe (Soph. 254d 4f; vgl. Cherniss 437/41), von relationalen Dingen (πρὸς ἄλληλα, Herr-Sklave, Bruder-Schwester: Parm. 133d 7/4a 2; conv. 199e 3) u. Abstrakta (Identität, Andersheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit: Soph. 254de; Parm. 128e 6/9a 2; Phaedo 74a 11f), von Tugenden u. Werten (Phaedr. 247d 5f; 250b 1/c 6; Phaedo 100b 5/7), von allen Grundhaltungen der Seele (σύμπαντος ... ἐν ψυχαῖς ἤθους: ep. 7, 342d 7), von Zahlen (Phaedo 101c 4/7; resp. 7, 524e 6; 525d 6), von der Ungeradheit (περιττότης: Phaedo 105c 5) u. von geometrischen Figuren (resp. 510d 7f; Phileb. 62a 7f; ep. 7, 342c 2/4; d3f); ferner gibt es I. des Wissens (ἐπιστήμη: Phaedr. 247d 6/e 2), des Seienden (Soph. 254a 8f), ja sogar des Schlechten (resp. 475e 6/6a 7; vgl. Cherniss 267_{175}; Ross 168f), wie zB. der Krankheit (Phaedo 105c 4); selbst eine Idee des Nicht-Seins gibt es, allerdings nur in der Form des Anders-Seins (ἡ ἰδέα ἡ θατέρου: Soph. 255e 5f; 256d 5/7a 6; Cherniss 261/72; Ross 114f). ‚Denn wir setzen ja wohl je eine einzelne I. für jede Gruppe von vielen Einzeldingen an, die wir mit demselben Namen belegen' (resp. 10, 596a 6f; vgl. Phaedo 75c 10/d 3; Schmitz 2, 6/9).

η. *Mißverstehen der Ideenlehre.* Wie aus der Auseinandersetzung des Aristoteles mit der I.lehre (s. u.) zu ersehen ist, gab es um diese Lehre in der Schule Platos harte Diskussionen, die vielfältige Mißverständnisse erzeugten. Gegen einige dieser Mißverständnisse setzt sich Plato auch in den Dialogen zur Wehr, beispielsweise im ersten Teil des Parmenides (vgl. M. Erler, Platons Schriftkritik u. der Sinn der Aporien im Parmenides nach Platon u. Proklos: Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque intern. du CNRS [Paris 1987] 153/63) gegen eine zu enge Begrenzung des Umfangs der Dinge, von denen es I. gibt (Parm. 130b 7/e 4); gegen eine materialistische Auffassung der I. u. der μέθεξις (ebd. 130e 4/1e 7; Cherniss 531. 536; Ross 85f); gegen eine Teilhabe von I. u. gleichnamigem Sinnending an einem Dritten, des Dritten u. der beiden anderen an einem Vierten usw. in infinitum (das sog. τρίτος ἄνθρωπος-Argument: Parm. 131e 7/2b 2 [dazu Schmitz 2, 180/206]; 132c 12/3a 7; vgl. Cherniss 233f. 287/300. 307/14. 531; Ross 86f. 88f; F. Regen, Formenlose Formen. Plotins Philosophie als Versuch, die Regressprobleme des platonischen Parmenides zu lösen = NachrGöttingen 1988 nr. 1, 1/51); gegen die Annahme, die I. sei ein bloßer ‚Gedanke in den Seelen' (νόημα ... ἐν ψυχαῖς: Parm. 132b 3/c 11; vgl. Aristot. an. 3, 4, 429a 27f; Alkimos bei Diog. L. 3, 13; Cherniss 498f. 565; Ross 88); gegen eine falsche Auffassung der zwischen I. als παράδειγμα u. Sinnending bestehenden ὁμοιότης (Parm.

132c 12/3a 7); gegen eine absolute Trennung der I. von den sichtbaren Dingen (ebd. 133a 11/5b 4f; vgl. Cherniss 66. 284_{191}; Ross 89f).

2. Aristoteles. a. Ergänzungen zu den Angaben der Platonischen Dialoge. Über die Angaben der Dialoge hinaus weiß der Platoschüler über die Entstehung der I.lehre aus dem Bemühen des Sokrates um Definitionen (metaph. 1, 6, 987b 1/10; 13, 4, 1078b 12/32; 14, 9, 1086a 37/b 7) u. aus naturphilosophischen Spekulationen der Pythagoreer zu berichten (ebd. 1, 6, 987b 11/3. 20/9; vgl. Cherniss 179/82. 189/98; Ross 154/64), ferner über die offenbar spätere (metaph. 13, 4, 1078b 9/12) Identifizierung der I. mit I.-Zahlen (ebd. 12, 8, 1073a 18/22; 13, 7, 1081a 7/13; 13, 9, 1086a 11/3; frg. 87. 93 Gigon [de bono]; Ross 176/82. 216/20) u. deren Begrenzung auf die Dekas (phys. 3, 6, 206b 32f; Ross 179; Gaiser 542f; Schmitz 2, 360f) sowie ihrer Ableitung aus den Prinzipien des Einen u. des Großen-u.-Kleinen (τὸ ἕν - τὸ μέγα καὶ μικρόν: metaph. 1, 6, 987b 18/22. 988a 8/17; 1, 7, 988b 4/6; frg. 87f G. [de bono]; Ross 133/5. 149f. 182/205; Gaiser 485. 494; Schmitz 2, 226/41; vgl. Beierwaltes, Hen aO. [o. Sp. 215] 449), über die Erzeugung der Sinnendinge aus den I. u. dem Großen-u.-Kleinen (metaph. 1, 6, 987b 19f. 988a 7/14; Ross 221/4), über die Identifizierung von αὐτὸ τὸ ἕν u. αὐτὸ τὸ ἀγαθόν (metaph. 14, 4, 1091b 13/5; eth. Eud. 1, 8, 1218a 24f; Gaiser 531f; Schmitz 2, 365/9) sowie über mehrere Spielarten der Lehre (s. u.).

β. Weitere Spielarten der Ideenlehre. Plato ist für Aristoteles Begründer u. Vertreter einer bestimmten Art der I.lehre. Daß es daneben weitere Variationen dieser Lehre gab, deutet Aristoteles an vielen Stellen an. Bekannt sind uns nur die Namen Xenocrates u. Eudoxus Cnid. (s. u.). Doch gab es darüber hinaus weitere Vertreter dieser Lehre (vgl. zB. metaph. 13, 6, 1080b 21f; Dörrie nr. 3; K. Gaiser, Die Platon-Referate des Alkimos bei Diog. L. [3, 9/17]: Zetesis, Festschr. E. de Strycker [Antwerpen / Utrecht 1973] 61/79; Schmitz 2). Auf Diskussionen in der Akademie sind gewiß auch die unterschiedlichen Angaben des Aristoteles darüber, wovon es I. gibt, zurückzuführen. Einerseits soll es I. nur von natürlichen Dingen geben (εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει: metaph. 12, 3, 1070a 18; vgl. Cherniss 243/60; Ross 171/5; Schmitz 2, 517), andererseits aber auch von fast allem, was allgemein ausgesagt wird (σχεδὸν ... πάντων τῶν καθ᾽ ὅλου λεγομένων: metaph. 13, 4, 1078b 30/4; vgl. o. Sp. 219f). Keine I. gebe es von den Objekten einiger Wissenschaften (Artefakten; vgl. frg. 118, 3 G. [de ideis] bzw. 79, 23/80, 5 Harlfinger = Xenocr. frg. *92 Isnardi Parente; metaph. 1, 9, 991b 6f; 13, 5, 1080a 4/6; vgl. Cherniss 235/60; Ross 166f. 171/5; Gaiser 543), von Negationen u. von vergänglichen Individuen, von Relationen (frg. 118, 3 G. [de ideis] bzw. 80, 16/3, 30 H.; metaph. 1, 9, 990b 11/4 = Xenocr. frg. *92f I. P.; metaph. 13, 4, 1079a 7/10; vgl. Cherniss 261/72. 279/87; Ross 167/71; Gaiser 526f. 529; Schmitz 1, 2, 40; 2, 403f. 406/10), von solchen Dingen, bei denen es ein ‚früher u. später' gibt, beispielsweise von der Zahl (frg. 118, 3 G. [de ideis] bzw. 81, 6/8 H.; eth. Nic. 1, 4, 1096a 17/9; metaph. 3, 3, 999a 6f; Cherniss 303f. 514/24; Ross 181f; Gaiser 527).

γ. Kritik an der Ideenlehre (den Ideenlehren). Alle diese Lehren hat Aristoteles in einer eigenen, nur fragmentarisch erhaltenen Schrift (Περὶ ἰδεῶν) sowie an zahlreichen Stellen seiner überlieferten Schriften (s. Index Aristotelicus 599a 23/b 10 Bonitz) einer scharfen u. oftmals ungerechten (Cherniss) Kritik unterzogen. Seine vor allem gegen Plato gerichteten Vorwürfe lauten: 1) Die Beweisführungen für die Existenz der I. überzeugen nicht (frg. 118, 3 G. [de ideis] bzw. 79/83 H.; metaph. 1, 9, 990b 8/17 = Xenocr. frg. *92f I. P.; 13, 4, 1079a 4/13; Cherniss 226/318; Ross 165/75). 2) Die I. sind nichts weiter als eine unnötige Verdopplung der zu erklärenden Wirklichkeit (metaph. 1, 9, 990a 34/b 8; 13, 4, 1078b 34/9a 4; Cherniss 198/202); denn sie sind nichts anderes als αἰσθητὰ ἀΐδια (metaph. 3, 2, 997b 11f; Cherniss 463). 3) Zur Erklärung der sichtbaren Dinge tragen sie nichts bei, weil sie aufgrund ihrer Trennung (χωρισμός) von diesen nicht deren Ursachen sein können (metaph. 1, 9, 991a 8/14; 13, 5, 1079b 12/8; 6, 8, 1033b 26/8); denn nur ein immanentes εἶδος vermag dies (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ: ebd. 12, 3, 1070a 25/30). Überhaupt sieht Aristoteles im χωρισμός eine der Hauptschwierigkeiten der I.lehre (ebd. 13, 9, 1086b 6f). Zudem moniert er, daß den I. die Bewegungs- u. Finalursächlichkeit abgehe (ebd. 1, 9, 991b 3/5; 12, 6, 1071b 14/7; 1, 7, 988b 2/4. 8/15; frg. 87 G. [de bono]; vgl. Cherniss 377/84. 450f. 454/78; Ross 233/9). 4) Die I. zu παραδείγματα der sichtbaren Dinge zu erklären u. von μέθεξις zu sprechen, ist nur ‚poetische Metapher'

(ποιητικὴ μεταφορά: metaph. 1, 9, 991a 20/6; 13, 5, 1079b 24/30; Cherniss 377f. 470/8); Ursache u. genaue Bedeutung der μέθεξις bleiben unerklärt (metaph. 8, 6, 1045b 8f; 12, 10, 1075b 19f; Graeser 79/83). 5) Geht man davon aus, daß die I. παραδείγματα sind, dann sind die höheren I. παραδείγματα der niederen, diese also εἰκόνες der höheren (metaph. 1, 9, 991a 29/b 1; Cherniss 378. 477). 6) Angenommen ferner, die I. sind wirkliche Ursachen, ‚warum bringen sie dann nicht immer ohne Unterbrechung hervor?‘ (διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς: gen. corr. 2, 9, 335b 18/20). 7) Wenn man I. ansetzt, wird die Ordnung der Logik verkehrt; denn dann wird das εἶδος vom γένος prädiziert (top. 6, 6, 143b 23/32). 8) Die Lehren von der I. des Guten (eth. Nic. 1, 4, 1096a 11/b 13; Cherniss 202f; 359_{268}; 361_{270}) u. von den I.-Zahlen (metaph. 1, 9, 991b 9/2a 10; 13, 7, 1080b 37/3b 19) unterzieht Aristoteles besonderer Kritik. An der Ableitung der I. aus den Prinzipien kritisiert er unter anderem, es sei ‚unsinnig, ein Entstehen von ewigen Dingen einzuführen‘ (ebd. 13, 3, 1091a 12f). 9) Überhaupt gebe es nichts Allgemeines, das als χωριστὴ οὐσία neben den Einzeldingen getrennt existiert (οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς: ebd. 7, 16, 1040b 26f); denn ‚weder das Allgemeine noch das Genus ist Substanz‘ (οὔτε τὸ καθ' ὅλου οὐσία οὔτε τὸ γένος: ebd. 7, 1, 1042a 21f; vgl. Cherniss 318/76). Das Allgemeine existiert immer nur im Einzelnen, u. was getrennt existiert, ist immer ein Einzelnes, selbst wenn es ewig ist (metaph. 7, 16, 1040b 25/1a 3). Die Kritik des Aristoteles an der I.lehre Platos hatte eine enorme Wirkung nicht nur auf den Hellenismus (s. u.), sondern auch auf die spätere Zeit (vgl. I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition [Göteborg 1957] 322/32; Cic. ac. 1, 33/5 [Dörrie nr. 20. 1a]; Heracl. quaest. hom. 77f [ebd. nr. 41. 2]; Orig. c. Cels. 1, 13; 2, 12; Joh. Philop. c. Procl. 2, 2 [26, 20/33, 5 Rabe]; Zach. Rhet. opif. m.: 126, 946/52 Minniti Colonna).

δ. Aristoteles' Lehre vom εἶδος. Das Allgemeine existiert im Einzelnen als εἶδος, das durch die Hyle des Einzelnen individuiert wird (Index Aristotelicus 786a 52/8 Bonitz), so daß das Einzelne eine σύνολος οὐσία aus εἶδος u. ὕλη ist (metaph. 7, 11, 1037a 29f). Dies trifft selbst auf Mensch u. Tier zu, deren Seelen εἴδη ihrer Körper sind (an. 2, 1, 412a 19/21; 2, 2, 414a 13f; metaph. 7, 10, 1035b 14/6; vgl. aber Cherniss 506/8). Das εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ (phys. 4, 3, 210a 21; cael. 1, 9, 278a 9) ist das in dieser Verbindung Wesensbestimmende (metaph. 7, 17, 1041b 8), die Essenz eines Dinges, seine eigentliche Substanz (τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ ἡ πρώτη οὐσία: metaph. 7, 7, 1032b 1f); denn die ὕλη ist bloße Möglichkeit (δύναμις), das εἶδος hingegen Wirklichkeit (ἐνέργεια) u. Vollendung (ἐντελέχεια: ebd. 9, 8, 1050b 2f; an. 2, 1, 412a 9f; 2, 2, 414a 16f). Das εἶδος ist die Grundlage der Erkenntnis aller Dinge (κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν: metaph. 4, 5, 1010a 25f); denn ‚Wissen von den Dingen zu erlangen, die sind, bedeutet Wissen ihrer εἴδη zu erlangen‘ (ebd. 4, 3, 998b 6/8). Schon die Wahrnehmung (αἴσθησις) ist Wahrnehmung des εἶδος, das im Akt der Wahrnehmung vom σύνολον ‚abstrahiert‘ wird (an. 2, 12, 424a 17/24). Aus den εἴδη der Wahrnehmung werden durch weiteres ‚Abstrahieren‘ (anal. post 1, 31, 88a 2/5; 2, 19, 100a 3/9) die reinen Allgemeinbegriffe, die νοητὰ εἴδη, gewonnen, die vorher potentiell in den Einzeldingen vorhanden waren (an. 3, 4, 430a 6f; vgl. Cherniss 71/80. 345/76). Alle Stufen der ‚Abstraktion‘ finden sich in der Seele, so daß diese ‚in gewisser Weise alles Seiende ist‘ (an. 3, 8, 431b 21). Die νοητὰ εἴδη befinden sich im Geist (νοῦς), aber weil beide immaterielle Wesenheiten sind, fallen beide in eins (τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον), so daß der Geist in gewisser Weise alle seine Objekte (νοητά) ist (ebd. 3, 4, 429b 29/30a 5). Der νοῦς bzw. die νοητικὴ ψυχή ist nicht eigentlich τόπος εἰδῶν (ebd. 429a 27/9; Gaiser 545f), vielmehr ist er εἶδος εἰδῶν (an. 3, 8, 432a 2). Analog dazu ist die αἴσθησις in der Seele εἶδος αἰσθητῶν (ebd. a 2f). Εἴδη gibt es also nach Aristoteles 1) als immanente Form des Einzeldinges, wozu auch die Seele zählt; 2) als ‚abstrahierte‘ Form a) in der Wahrnehmung der Seele, b) im Geist (νοῦς); 3) als die ‚Form der wahrnehmbaren Dinge‘ in der Seele (αἴσθησις); 4) als die ‚Form der Formen‘ (νοῦς). Den Ersten unbewegten Beweger, seinen höchsten Gott, der reiner νοῦς u. reine ἐνέργεια ist, hat Aristoteles ebensowenig als εἶδος bezeichnet wie die untergeordneten Gottheiten der Sphärenbeweger.

3. Die übrigen Platoschüler. Einer der Hauptstreitpunkte in der Alten Akademie war das Problem der Bewertung der mathematischen Zahlen sowie der geometrischen

Figuren. Plato hatte diesen eine Zwischenstellung zwischen den I. u. den Sinnendingen gegeben (Aristot. metaph. 1, 6, 987b 14/8 u. ö.; Ross 45/67. 177f). Speusipp hingegen hat Platos I.lehre abgelehnt u. statt dieser die mathematischen Zahlen u. geometrischen Größen als transzendente, unwandelbare u. ewige Wesenheiten angesetzt (frg. 34/6 Tarán; vgl. aber Schmitz 2, 241/50). Xenocrates schließlich suchte, wie so oft, auch hier den Ausgleich, indem er die mathematischen Zahlen mit den I. identifizierte (εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά: frg. 34/6 H. bzw. 103/15 I. P.). Die I. leitete er aus dem Einen u. dem Großen-u.-Kleinen ab, wobei er gegen Aristoteles (s. o. Sp. 221) hervorhob, daß dieser Vorgang kein Entstehen in der Zeit impliziere (frg. 33. 68 H. bzw. 116. 188 I. P.). Wie Plato setzte auch er die I. ‚außerhalb des Himmels' an (ἐκτὸς οὐρανοῦ: frg. 5 H. bzw. 83 I. P.). Nach Proclus definierte er die I. als ‚göttliche' u. ‚paradigmatische Ursache der naturgemäß immer bestehenden Dinge' (αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων), woraus Proclus folgert, daß es dann keine I. von widernatürlichen Dingen (τῶν παρὰ φύσιν), von Artefakten (τῶν κατὰ τέχνην) u. von Dingen gibt, die als singuläre Einzelwesen (Individuen) entstehen (οὐδενὸς ... τῶν κατὰ μέρος γιγνομένων τούτων καὶ ἀπολλυμένων: frg. 30 H. bzw. 94 I. P.). – In die Diskussion um die I.lehre in der Akademie griffen schließlich Eudoxus Cnid. u. a. m. mit dem Vorschlag ein, die I. sei in der Weise Ursache der Sinnendinge, daß sie sich diesen beimische (frg. D 1f Lasserre = Aristot. de ideis: frg. 119 G. bzw. 97, 27/8, 23 H.; metaph. 1, 9, 991a 14/9; 13, 5, 1079b 18/23; vgl. Cherniss 525/39; Schmitz 2, 157/61).

b. Die Zeitgenossen Platos u. des Xenocrates. Die I.lehre war für die Zeitgenossen Platos u. des Xenocrates ein beliebter Gegenstand des Gespötts. Pferd u. Mensch sehe er wohl, soll Antisthenes gesagt haben, die Pferdheit (ἱππότης) dagegen nicht (frg. 149 Giannantoni; Schmitz 1, 2, 36f; H. D. Rankin, Antisthenes Sokratikos [Amsterdam 1986]). In ganz ähnlicher Weise haben sich Diogenes Sinop. (frg. 62 Giannantoni; vgl. A. S. Riginos, Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato [Leiden 1976] 147f) u. Theopompus v. Chius ausgedrückt (Dörrie nr. 36. 4f). Konsequenterweise spöttelte man, Plato habe die I. mit einem dritten Auge gesehen (Orig. c. Cels. 6, 8; Anon. proleg. in Plat. philos. 5, 40/2 Westerink; vgl. Cic. nat. deor. 1, 19). Cephisodorus, der Isocrates-Schüler, polemisierte gegen die I.lehre in einer gegen Aristoteles gerichteten Schrift (Dörrie nr. 36. 10), der Sophist Polyxenus trug gegen sie eines der τρίτος ἄνθρωπος-Argumente vor (Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. 990b 15 [Comm. in Aristot. Gr. 1, 84, 16/21]; vgl. Cherniss 290_{194}; 500/5; Schmitz 2, 206/8), u. ein gewisser Alcimus wollte die I.lehre Platos schon bei dem Komödiendichter Epicharm vorfinden, warf also Plato indirekt Plagiat vor (Dörrie nr. 3; Gaiser, Platon-Referate aO. [o. Sp. 221]). In der Mittleren Komödie schließlich war vor allem die I. des Guten Anlaß zum Gespött (K. Gaiser, Plato's enigmatic lecture ‚On the Good': Phronesis 25 [1980] 11f).

c. Die hellenist. Philosophie. Auch in den hellenist. Philosophenschulen überwog die Kritik an der I.lehre.

1. Die Akademie. In der Akademie hielt man zwar bis hin zu Polemo u. Crates an der Lehre Platos u. des Xenocrates im großen u. ganzen fest (Numen. Apam. frg. 24, 5/10 des Places; Dörrie nr. 4f), mit Arcesilaus aber gab die Akademie alle dogmatischen Positionen, also auch die I.lehre, auf (ebd. nr. 12/5), um erst mit Antiochus v. Ascal. zum Dogmatismus zurückzukehren (ebd. nr. 19/24) u. damit auch die I.lehre wieder zu akzeptieren (Cic. ac. 1, 30f. 33 [Dörrie nr. 24]; Gersh, Middle Platonism 144f). Diese gewinnt dann ab Cicero (Dörrie nr. 29; Gersh aO. 145/54) u. Varro (frg. 206 Cardauns: Aug. civ. D. 7, 28; Theiler 19) zunehmend an Bedeutung.

2. Die übrigen Philosophenschulen u. geistigen Strömungen. In den übrigen Philosophenschulen wurde die I.lehre rundweg abgelehnt. Eudemus Rhod. wandte sich mit einem der τρίτος ἄνθρωπος-Argumente gegen sie (frg. 28 W.). Zeno Cit. u. Cleanthes wiesen die I. als bloße Gedankengebilde ohne jeden Realitätsgehalt zurück (SVF 1, nr. 65. 494 = frg. 316. 318A Hülser; A. Graeser, Zenon v. Kition. Positionen u. Probleme [1975] 69/78; Dörrie 2, 286), u. Chrysipp, Archedemus u. die meisten Stoiker meinten, die I. dienten nur dem Zweck des Sprachgebrauchs (SVF 2, nr. 364 = frg. 318A H.; vgl. A. A. Long / D. N. Sedley, The Hellenistic philosophers 1 [Cambridge 1987] 179/83).

Angegriffen wurde die I.lehre auch von dem Epikur-Schüler Colotes, der aus ihr die Nicht-Existenz der Sinnendinge zu erweisen suchte; fälschlich schrieb er diese Lehre auch Aristoteles, Theophrast u. allen Peripatetikern zu (Plut. adv. Colot. 13, 1114F/5, 1115F; vgl. Düring 323/5).

d. Die kaiserzeitliche Philosophie. In der Kaiserzeit flaut die Polemik gegen die I.lehre ab, das Spötteln über sie wird freundlicher (s. u. Sp. 235), u. überhaupt wird sie, sei es als Dogma, sei es als Kulturgut, ernster genommen als im Hellenismus.

1. Der Mittel- u. Neuplatonismus. a. Bedeutung der Ideenlehre. Man hat gemeint, daß die I.lehre im Mittel- u. Neuplatonismus in ihrer Bedeutung gegenüber Plato zurücktrete, ja, daß ‚die Geschichte des Platonismus ... die Geschichte von der Überwindung der I.lehre' sei (H. Dörrie, Platonica minora = StudTestAnt 8 [1976] 307). Dies ist insofern unrichtig, als sich schon an den Platonischen Dialogen (zB. resp. 6, 509c/11e; Tim.) u. den Berichten der Platoschüler über Platos mündliche Lehren zeigen läßt, daß die I. in zunehmendem Maße eingebettet erscheinen in eine sehr vielschichtige u. komplexe Wirklichkeit, in der sie nur einen Bereich unter anderen bilden. Diese Tendenz setzt sich bei Xenocrates fort, der ‚alles irgendwie um den Kosmos gruppiert, Wahrnehmbares u. Intelligibles, Mathematisches u. schließlich auch das Göttliche' (frg. 26 H. bzw. frg. 100 I. P.; vgl. M. Baltes, Zur Theologie des Xenokrates: R. van den Broek / T. Baarda / J. Mansfeld [Hrsg.], Knowledge of god in the Greco-Roman world = ÉtPrélimRelOrEmpRom 112 [Leiden 1988] 43/68). Mit Xenocrates beginnt die für die Folgezeit bezeichnende Zentrierung der Philosophie auf die Kosmologie, so daß nun auch die I.lehre vorwiegend unter kosmologischem Gesichtspunkt betrachtet wird (vgl. schon Xenocr. frg. 30 H. bzw. 94 I. P.), u. in diesem Zusammenhang ist die I. dann nur eine von drei (δημιουργός, ἰδέαι, ὕλη; vgl. Baltes, Timaios 47/9) oder mehr Ursachen, wie schon in Platos Timaeus (vgl. Theiler 15/34; A. J. Festugière, Le ‚Compendium Timaei' de Galien: RevÉtGr 65 [1952] 105/14). Wenn wir andererseits hören, Plato habe nur zwei Ursachen gekannt, nämlich Gott u. Hyle (so schon Theophr. phys. dox. frg. 9 [Diels, Dox.[2] 485, 1/4]; dann PsTimae. Locr. § 1 Marg; Philo prov. 1, 21f; Anon. bei Plut. an. procr. 6, 1015AB; Aristocl. Philos. bei Eus. praep. ev. 15, 14, 1 [GCS Eus. 8, 2, 378]; Diog. L. 3, 69. 75; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4; PsIustin. cohort. 20; resurr. 6), so ist auch diese Reduktion gut platonisch (vgl. Baltes, Timaios 31/4). Der Lehre liegt die Vorstellung zugrunde, daß das eine Prinzip, der oft mit der I. des Guten identifizierte Gott, die I. umfaßt (Diog. L. 3, 72. 76; Macrob. somn. 1, 2, 14; 1, 6, 20) bzw. deren Ursache ist (Attic. frg. 9, 35/42 des Places; Numen. Apam. frg. 16, 1/5 des Places; Cels. Phil. frg. 7, 45 Bader; Orac. Chald. frg. 7 des Places; Martian. Cap. 7, 731; Calcid. in Plat. Tim. 304 [306, 5f Waszink]; Macrob. somn. 1, 6, 8f, wie bei Plato; vgl. resp. 6, 509b 6f; 10, 597b 5/d 8 [s. o. Sp. 216] u. Aristot. metaph. 1, 6, 988a 10f). I. u. Gott können sogar so sehr als Einheit betrachtet werden, daß die I. stellvertretend für Gott stehen (Numen. Apam. frg. 52 des Pl. = Calcid. in Plat. Tim. 296 [298, 12/7 W.]; vgl. Waszink zSt. u. J. C. M. van Winden, Calcidius on matter, his doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism [Leiden 1959] 110f. 89f) bzw. Gott als illa simplex forma bezeichnet wird (Boeth. cons. phil. 5, 4, 30). Hinzuweisen ist schließlich auf die Sorgfalt, mit der man die Argumente für die Existenz der I. zusammengestellt hat (Albin. didasc. 9 [163, 29/4, 5 Hermann]). Von einem Zurücktreten der I.lehre im Platonismus gegenüber Plato kann man also kaum, von einer ‚Überwindung' derselben darf man nicht sprechen. Denn ‚diejenigen, die sich darauf verlegt haben, die Philosophie Platos zu vertreten, kämpfen für ihre Lehren hauptsächlich auf diesem Feld, u. das ist ganz u. gar notwendig; denn nichts bleibt von der Lehre Platos, wenn man den Platonikern die ersten u. ursprünglichsten Wesen im Sinne Platos nicht zugesteht. Diese sind es ja, durch die Plato vor allem alle anderen Philosophen überragt' (Attic. frg. 9, 29/34 des Pl.; vgl. noch Joh. Philop. c. Procl. 2, 2 [26, 24/6 Rabe]). Wenn manche Autoren, zB. Plutarch, die I.lehre seltener, als man es vielleicht erwartet, erwähnen, so liegt das eher an der Selbstverständlichkeit, mit der die Lehre vorausgesetzt wird, als an einer ‚Überwindung' derselben. – Obschon nun aber die I.lehre im Platonismus ihren festen Platz hat, gab es doch zahlreiche Probleme, um die immer noch gerungen wurde. Es waren vor allem folgende Fragen, die die Platoniker bewegten:

β. Wie muß die Definition der Idee lauten? Es gab verschiedene Definitionen der I., etwa die des Albinus: ‚Die I. ist im Hinblick auf Gott sein Denken, im Hinblick auf uns erster Gegenstand des Denkens, im Hinblick auf die Hyle Maß, im Hinblick auf den wahrnehmbaren Kosmos Vorbild, im Hinblick auf sich selbst betrachtet Substanz' (didasc. 9 [163 H.]). Im wesentlichen dieselbe Definition bietet Calcid. in Plat. Tim. 339 (332, 5/10 W.). Alle Elemente dieser Definitionen lassen sich im Mittel- u. Neuplatonismus vielfach belegen (vgl. Waszinks adnotatio zu Calcidius aO.). – Weitere Definitionen lauten: ‚Die I. ist eine unkörperliche Substanz, Ursache der Dinge, die so sind wie sie selbst, u. Vorbild für die reale Existenz der wahrnehmbaren naturgemäßen Dinge, selbst für sich selbst existierend, die gestaltlose Hyle mit Formen prägend u. Ursache ihrer Ordnung, den wahrnehmbaren Dingen gegenüber in der Rolle eines Vaters' (Aët. plac. 1, 10, 1 [Diels, Dox.[2] 308f]; vgl. Eus. praep. ev. 15, 45, 1 [8, 2, 413]). ‚Die I. sind den Arten entsprechend festumgrenzte Vorbilder der natürlichen wahrnehmbaren Dinge; auf sie beziehen sich Wissenschaften u. Definitionen …' (Arius Did. epit. frg. 1 [Diels, Dox.[2] 447] = Eus. praep. ev. 11, 23, 3 [51]). ‚Die I. ist das ewige Vorbild für die Dinge, die von Natur entstehen' (Sen. ep. 58, 19; vgl. Albin. didasc. 9 [163, 21f H.]; Diog. L. 3, 77; Calcid. in Plat. Tim. 304. 330 [306, 6f; 324, 15f W.]; Xenocrates, o. Sp. 227). Weitere Elemente von Definitionen der I. finden sich übersichtlich zusammengestellt bei Runia 160f. Darüber hinaus vgl. Tert. an. 18, 3; Syrian. in Aristot. metaph. 105, 19/6, 13 (Comm. in Aristot. Gr. 6, 1); Suda s. v. εἰδέα (2, 519, 8/11 Adler). Von den I. (ἰδέαι) als den ersten Gegenständen des Denkens (τὰ πρῶτα νοητά) zu trennen sind die sog. εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ als zweite Gegenstände des Denkens (δεύτερα νοητά: Albin. didasc. 4 [155, 34f H.]; Calcid. in Plat. Tim. 337. 343 [330, 15/8; 335, 19/22 W.]), auch ἔνυλα εἴδη genannt (Plot. enn. 6, 7, 4, 19), die der Hyle immanenten Formen also (s. o. Sp. 217f). Gelegentlich scheint εἶδος im Sinne von ἔνυλον εἶδος terminologisch von ἰδέα unterschieden worden zu sein (vgl. Sen. ep. 58, 19f), doch hat sich diese Unterscheidung nicht durchgesetzt, wenn auch mW. nie von ἔνυλοι ἰδέαι die Rede ist u. ἰδέα gewöhnlich für die tranzendente I. gesetzt wird.

γ. Wo sind die Ideen? Dieser Frage widmete Plutarch eine ganze Monographie (Ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι; Lampriaskatalog nr. 67), die zwar verloren ist, doch auch als solche bezeugt, welche Bedeutung dieser Frage beigemessen wurde. Folgende Antworten wurden gegeben: 1) auf/in der äußersten Sphäre des Himmels (Phot. bibl. cod. 249 [439b 17/20]; PsIustin. cohort. 6); 2) außerhalb des Himmels (Corp. Herm. 16, 12; Ascl. 33f [2, 234f; 343, 2/5, 345, 4/6 N. / F.] nach Plat. Phaedr. 247c, 2; s. o. Sp. 215) bzw. bei Gott; denn Gott ist unter den I. (Sen. ep. 58, 27; Plut. quaest. conv. 8, 2, 1, 718F [Dörrie nr. 7. 4]; quaest. Plat. 3, 2, 1002B nach Plat. Phaedr. 249c 6; s. o. Sp. 216) als τῶν νοητῶν … τὸ ἄριστον (Plut. procr. an. 8, 1016B); 3) nirgendwo (Lucian. vit. auct. 18 nach Plat. conv. 211a 8f; s. o. Sp. 215); 4) im Geist Gottes als dessen Gedanken; dies ist die am häufigsten vertretene Lösung (vgl. Theiler 15/9; Krämer 21/9 u. Index s. v. I.lehre; Baltes, Timaios 34f. 85f; Beierwaltes 39/48); 5) außerhalb des Geistes Gottes (ἔξω τοῦ νοῦ: Attic. frg. 28 des Pl.; Longin. bei Porph. vit. Plot. 20, 90/104; Syrian. in Aristot. metaph. 1078b 12 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 105, 25f]; vgl. Porph. vit. Plot. 18, 8/19), etwa in der Seele des Demiurgen (Attic. frg. 40 des Pl.; Hippol. ref. 1, 19, 2; vgl. M. Baltes, Zur Philosophie des Platonikers Attikos: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 41f. 48/50). 6) Eine ungewöhnliche Antwort findet sich bei PsIustin. cohort. 7: Plato hat den I. anfangs Eigenständigkeit zugebilligt, sie später aber als Gedanken des Nus (νοήματα) gefaßt (danach Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 2, 17, 22/6). 7) In der Lösung des Atticus u. des Longinus hatten die I. u. damit das παράδειγμα für den Demiurgen, der ja nach diesen beiden Philosophen νοῦς ist u. damit über der Seele steht, ihren Platz nach diesem, so daß der Demiurg sich bei seiner Welterschaffung nach einem Vorbild richtet, das in der Seins- u. Werteskala unter ihm steht (Attic. frg. 12. 34 des Pl.; Longin. rhet. bei Procl. in Plat. Tim. 1, 322, 24). Da dies nicht anging, der Demiurg vielmehr auf ein Vor-bild blicken sollte, drehte Porphyrius das Verhältnis um, identifizierte den Demiurgen mit der ‚überkosmischen Seele' (ὑπερκόσμιος ψυχή) u. den νοῦς dieser Seele mit dem παράδειγμα (ebd. 1, 306, 31/7, 4. 322, 1/7), so daß in seiner Lösung das παράδειγμα

über dem Demiurgen steht (ebd. 1, 322, 23f. 431, 20/2; Vorgänger dieser Lehre erwähnt Irenaeus; vgl. E. P. Meijering, Irenaeus' relation to philosophy in the light of his concept of free will: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam / London 1973] 221f). Zu den weiteren Entwicklungen dieser sich immer mehr komplizierenden Lehre vgl. Procl. in Plat. Tim. 1, 321, 24/5, 11. 431, 23/3, 10; 2, 154, 4/9; 3, 103, 16/4, 22; Dörrie, Platonica aO. (o. Sp. 227) 358f; J. Dillon, Plotinus, Enn. 3, 9, 1, and later views on the intelligible world: TransProcAmPhilolAss 100 (1969) 63/70; W. Deuse, Der Demiurg bei Porphyrios u. Jamblich: C. Zintzen (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 436 (1977) 238/78; L. Brisson, Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style: ANRW 2, 36, 2 (1987) 833f; W. Deuse, Theodoros v. Asine. Sammlung der Testimonien u. Kommentar (1973) 22/4; H. D. Saffrey / L. G. Westerink (Hrsg.), Proclus. Théologie Platonicienne 2 (Paris 1974) LII/LIX; Beierwaltes 89/118; Gersh, Iamblichus 82/106. – Die I. bilden eine eigene Seins-Ordnung, den ἰδανικὸς κόσμος (PsTimae. Locr. § 30 Marg) bzw. den νοητὸς κόσμος (der Begriff zuerst bei Philo [s. u.], dann bei Plut. Is. et Os. 54, 373B; Albin. didasc. 4 [156, 9f H.]; Plot. enn. 5, 9, 9, 7 u. ö.; Baltes, Timaios 105f). Dieser Kosmos ist ‚das wahre All' (τὸ ἀληθινὸν πᾶν: Plot. enn. 6, 4, 2, 1), in dem alles Seiende (πάντα τὰ ὄντα) beschlossen ist. Er wird überragt vom ἀγαθόν, das nun gewöhnlich nicht mehr ‚I. des Guten' genannt wird, weil es als Ursache der I. selbst formlos ist (ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντός: Plot. enn. 6, 9, 3, 43f; 5, 5, 6, 4f; Regen aO. [o. Sp. 220] 26/51). Der sichtbare Kosmos ist ein μίμημα des ‚wahren Alls', so daß die Dinge dieser Welt εἰκόνες oder ἐμφάσεις der I. sind (Plut. quaest. Plat. 3, 1, 1001E) u. vielfältige Analogien zwischen beiden κόσμοι bestehen (PsTimae. Locr. §§ 11. 30 Marg; Baltes, Timaios 105). Die Seins-Ordnung der I. ist im Neuplatonismus die des Nus, der das πλήρωμα τῶν ἰδεῶν ist (Procl. in Plat. Parm. 800, 14 Cousin; elem. theol. 177; vgl. Beierwaltes 39/48; Gersh, Iamblichus 82/106); der Nus denkt die I. u. ist im Denken mit ihnen identisch (Einfluß des Aristoteles s. o. Sp. 224). Der Nus ist also die Gesamtheit der I., er ist εἶδος εἰδῶν (Syrian. in Aristot. metaph. 1083a 11 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 140, 8]; Procl. theol. Plat. 3, 18 [63, 2 Saffrey / Westerink]; Gersh, Iamblichus 105f), aber auch jede einzelne I. ist ihrerseits ein Nus (καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος: Plot. enn. 5, 9, 8, 3f); u. weil der Nus Gott ist, sind auch die einzelnen νόες = ἰδέαι Götter (Plot. enn. 2, 9, 8, 16. 37; 6, 9, 9, 18; Procl. in Plat. remp. 1, 32, 19; in Plat. Parm. 830, 19; 935, 10f). – Bisher haben wir nur danach gefragt, wo sich die I. ‚primär' (πρώτως) befinden. Da der Platonismus vielfach die Meinung vertrat, daß ‚sich in allem gleichermaßen alles befindet, in jedem freilich in eigentümlicher Weise entsprechend dem eigenen Wesen' (Numen. Apam. frg. 41 des Pl.), muß es die I. auch in der Seele geben (Plot. enn. 1, 1, 8, 6/8; vgl. Numen. Apam. aO.), auch in der ‚Natur des Alls' (φύσις τῶν ὅλων), ‚u. überhaupt (muß es) in jeder Seinsordnung εἴδη geben' (Syrian. in Aristot. metaph. 999b 20 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 39, 21/6]; Simplic. in Aristot. phys. 298, 18/27), allerdings nicht πρώτως, sondern δευτέρως, τρίτως usw. (vgl. Gersh, Iamblichus 90/105).

δ. Probleme der μέθεξις. Aristoteles hatte ganz im Sinne Platos die transzendente I. als μεθεκτή (‚teilhabbar') u. das Sinnending als μεθεκτικόν (‚teilhabefähig') bezeichnet (metaph. 7, 15, 1040a 27; 1, 9, 990b 29; 13, 4, 1079a 25; gen. corr. 2, 9, 335b 12f. 20). Im Mittelplatonismus sprach man im gleichen Sinne von τὸ μεθεκτόν u. τὸ μετέχον (Plut. adv. Colot. 15, 1115E; Clem. Alex. strom. 2, 131, 2 [GCS Clem. Alex. 2[4], 185]). Im Neuplatonismus hingegen nannte man wohl seit Porphyrius (P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1 [Paris 1968] 308) u. *Iamblich die transzendente I. ἀμέθεκτον (‚unteilhabbar'), die immanente Form μετεχόμενον (‚teilgehabt') u. das Sinnending μετέχον (‚teilhabend'; Procl. in Plat. remp. 1, 259, 2/17; elem. theol. 23f; R. Beutler, Art. Proklos: PW 23, 1 [1957] 214; Kremer 212/5; R. T. Wallis, Neoplatonism [London 1972] 126f; Gersh, Iamblichus 90/2; vgl. PsDion. Areop. div. nom. 9, 3 [PG 3, 912A]). Der Begriff der Teilhabe (μέθεξις) ist hier ganz offensichtlich enger gefaßt als bei Plato, nämlich im Sinne eines konkreten ‚Anteilhabens' oder ‚Habens' (vgl. o. Sp. 217). In diesem Sinne durfte das Sinnending natürlich nicht an der transzendenten I. teilhaben, mußte diese also als ἀμέθεκτος gelten. – Ein weiteres Problem sah man in der Frage, ob nur die

wahrnehmbaren Dinge an den I. teilhaben oder auch die intelligiblen (νοητά). Numenius, Cronius u. Amelius sprachen sich für das letztere aus, Porphyrius für das erstere (Syrian. in Aristot. metaph. 1079a 3 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 109, 12/6]; Procl. in Plat. Tim. 3, 33, 31/4, 3 = Numen. Apam. frg. 46bc des Pl.). Porphyrius, wohl beeinflußt durch Aristoteles (s. o. Sp. 222f), begründete seine Haltung damit, daß alle μέθεξις ein παράδειγμα-εἰκών-Verhältnis impliziere, εἰκόνες aber im Bereich der νοητά undenkbar seien (vgl. Procl. in Plat. Parm. 743, 25/4, 34). Iamblich u. mit ihm Proclus gingen einen mittleren Weg; sie leugneten die μέθεξις für die höchsten Substanzen (αἱ πρώτισται οὐσίαι, also etwa für den Nus: ebd. 816, 11/7, 3, u. damit implizit für die I.), nahmen sie aber außer für die wahrnehmbaren (αἰσθηταί) auch für die mittleren Substanzen (μέσαι οὐσίαι) an (Procl. in Plat. Tim. 3, 32, 32/3, 30), also für die Seelen u. alles, was nach ihnen kommt. Für diese gibt es dann auch transzendente I., nicht hingegen für den Nus oder die νόες (Procl. in Plat. Parm. 816, 11/33, 23; vgl. Plot. enn. 5, 9, 13, 1/19. 14, 20/2).

ε. *Wovon gibt es keine Ideen?* Diese schon in der Alten Akademie heftig diskutierte Frage (s. o. Sp. 222. 225) kam auch im Platonismus nicht zur Ruhe (vgl. beispielsweise Albin. didasc. 9 [163, 21/8 H.]; Plot. enn. 5, 9, 10/4; 6, 7, 11f; Syrian. in Aristot. metaph. 995b 34; 1078b 32. 34; 1079a 19 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 8, 13/27. 107, 5/8, 13. 114, 1/13]; Procl. in Plat. remp. 1, 259, 14/60, 28; in Plat. Parm. 815, 15/33, 23; Simplic. in Aristot. phys. 298, 27/9, 12). Wenn die I. ‚das ewige Vorbild für die Dinge sind, die von Natur entstehen' (s. o. Sp. 229), dann gibt es zwar I. von allen natürlichen (τῶν κατὰ φύσιν), nicht aber von unnatürlichen oder widernatürlichen Dingen (τῶν παρὰ φύσιν; anders Platoniker bei Procl. in Plat. Tim. 1, 435, 7/10; theol. Plat. 1, 21 [98, 16/20 S. / W.]), doch gingen die Ansichten darüber, was natürlich ist u. was nicht, auseinander. Dementsprechend formuliert Albinus aO.: ‚Die meisten Anhänger Platos lehren, daß es weder I. von Artefakten gibt, beispielsweise von Schild u. Lyra, noch von naturwidrigen Dingen wie Fieber u. Cholera, noch von Individuen wie Sokrates u. Plato (anders Plot. enn. 5, 7; vgl. Procl. theol. Plat. 1, 21 [98, 16/20 S. / W.]; Lucian. vit. auct. 18; Cherniss 508f), noch von wertlosen Dingen wie Schmutz u. Spänen, noch von Komparationen wie ‘größer' u. ‘überragend''. Syrian fügt hinzu, daß es weder I. von häßlichen, unvollkommenen u. schlechten Dingen gibt (in Aristot. metaph. 995b 6; 999b 12; 1078b 32 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 8, 22f. 39, 3f. 107, 8f]; anders Amelius bei Asclep. in Nic. introd. 44, 3/5 Tarán; vgl. Brisson aO. [o. Sp. 231] 835f), noch von Negationen (Syrian. in Aristot. metaph. 1078b 32; 1079a 9 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 107, 10/2. 110, 18/29]), noch von ständig wechselnden (sich verändernden?) Dingen (ebd. 107, 12/4), noch von Teilen, die nicht gleichzeitig Ganze sind wie zB. Hand, Kopf, Finger, Nase (ebd. 107, 14/8), noch von akzidentellen Attributen von Körpern wie Süße u. Weiße (γλυκύτης, λευκότης: ebd. 107, 18/21; 114, 6/9), noch von Zusammensetzungen wie ‚weiser Mann' (ἄνθρωπος σοφός: ebd. 107, 21/6), noch von Zwittern (ebd. 107, 26/31), noch von Werken (Taten, ἔργα), die von freien Entscheidungen oder vom Zufall abhängen (ebd. 107, 34/8; 149, 8/13; anders Aug. c. acad. 3, 40 [CCL 29, 59]), noch von unwesentlichen Relationen (ἀνουσίων σχέσεων) wie ‚höher, tiefer, rechts, links' (ebd. 111, 12/7). I. gibt es also nur ‚von universalen (allgemeinen) u. vollkommenen Substanzen u. von Dingen, die zum naturgemäßen Zustand dieser Substanzen beitragen, beispielsweise von dem, was in der Lage ist, den Menschen oder etwas am Menschen zu vervollkommnen, etwa seine Weisheit u. Tugend ...' (ebd. 107, 38/8, 2; 114, 3/6; vgl. L. J. Rosán, The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought [New York 1949] 162f; Gersh, Iamblichus 88/90. 95/8).

ζ. *Wieviele Ideen gibt es?* Relativ selten sind die Äußerungen über die Zahl der I. Seneca meint, die I. seien zahllos (innumerabilia: ep. 58, 18f). Ähnlich spricht später Macrobius von innumeras ... generum species (somn. 1, 6, 8f). Doch galt die Zahl der I. gewöhnlich für begrenzt (Plot. enn. 6, 5, 8, 41f; philosophi bei Aug. civ. D. 12, 18; vgl. Orig. princ. 2, 9, 1 [GCS Orig. 5, 164, 1/9]), u. es wurde als Abweichung von der Norm vermerkt, wenn man wie Amelius unendlich viele I. ansetzte (Syrian. in Aristot. metaph. 1084a 7 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 147, 1/6]; Procl. in Plat. Tim. 3, 102, 23/9; vgl. Calcid. in Plat. Tim. 272 [276, 15/7, 3 W.]).

2. *Die übrigen Philosophenschulen u. gei-*

stigen Strömungen. Von Stellungnahmen der kaiserzeitlichen Schulen Epikurs zur I.lehre wissen wir nichts. Die Stoa kritisierte die I.lehre als überflüssig (Sen. ep. 65, 13). Der Peripatetiker Boethus u. in seinem Gefolge der Stoiker Cornutus identifizierten die I. mit den Gattungsbegriffen (γενικά: Syrian. in Aristot. metaph. 1078b 12 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 1, 106, 5/8]; P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander v. Aphrodisias 2 [1984] 600). Ausführlich u. kritisch setzte sich Alexander v. Aphrodisias in seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles mit der I.lehre auseinander, u. Galen wandte sich in einer eigenen Schrift ‚Gegen diejenigen, die zu den I. eine andere Ansicht vortragen als Platon' (J. Mewaldt, Art. Galenos: PW 7, 1 [1910] 588); diese Schrift ist verloren, doch scheint Galen in ihr das An-sich-sein der I. abgelehnt zu haben (Moraux aO. 694). Von Pythagoreern wurde den I. der Anspruch bestritten, sie seien ἀρχαί; die I. ließen sich vielmehr auf Zahlen zurückführen (Sext. Emp. adv. math. 10, 258; Schmitz 2, 232f), deren Prinzipien μονάς u. ἀόριστος δυάς seien (Sext. aO. 261f). Diese Ansicht kritisiert der Skeptiker Sextus (ebd. 284/309; vgl. bes. 293/8). Überhaupt gelte für die Πλατωνικὴ ἰδέα, daß ihre Existenz ‚problematisch u. kontrovers' sei (ebd. 11, 230; vgl. 4, 11/20; 8, 6f. 56/62; 9, 364f). Insgesamt war die Kritik in der Kaiserzeit weniger scharf u. polemisch als in den Jhh. vorher, u. selbst bei dem Spötter Lucian fällt sie vergleichsweise milde aus (Icar. 8; vit. auct. 18; Philops. 16f). – Im Anschluß an Entwicklungen in der Alten Akademie wurde die I.lehre von den Neupythagoreern der Kaiserzeit zu einer Lehre von transzendenten Zahlen umgebildet (Nicom. Geras. arith. 1, 1/6; vgl. Krämer 23/9. 42/5 u. ö.). Assimiliert u. teilweise völlig umgestaltet wurde sie in den Schriften des Corpus Hermeticum (J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos[2] [1928] 111/7; W. Kroll, Art. Hermes Trismegistos: PW 8, 1 [1912] 805; Gersh, Middle Platonism 351/4) u. in der Gnosis (vgl. Krämer 223/63).

II. Jüdische Literatur. Philo. Wie differenziert u. detailliert die I.lehre schon im frühen Mittelplatonismus ausgearbeitet worden ist, wird schlaglichtartig bei Philo deutlich, der wie kein anderer im jüd. Bereich die mittelplatonischen Erklärungen als Instrumentarium für seine Exegesen des Pentateuch verwendet hat (vgl. Runia). Da die Erklärungen der Platoniker aus der Zeit des frühen Mittelplatonismus weitgehend verloren sind, bietet Philo nicht selten den ersten sicheren Beleg für einen Gedanken (vgl. Runia 160f), woraus man gelegentlich zu Unrecht geschlossen hat, Philo sei der Urheber dieses Gedankens. Wo immer es im Mittelplatonismus Parallelen gibt, ist nicht Philo, sondern ein Platoniker als Urheber anzunehmen. – Die Gesamtheit der I. bildet bei Philo den νοητὸς κόσμος (opif. m. 16. 19 u. ö.), auch ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος (ebd. 17. 20) u. ὁ ἀσώματος κόσμος (ebd. 36) genannt (weitere Bezeichnungen bei J. Leisegang im Index-Bd. 2 [1930] 397 s. v.), der als ἰδέα ἰδεῶν (ebd. 25; migr. Abr. 103) Ur- u. Vorbild (ἀρχέτυπον παράδειγμα) für den sichtbaren Kosmos ist (opif. m. 16). Wie ein Städtebaumeister vor Gründung einer Stadt einen Bauplan entwirft, so hat Gott vor Erschaffung der sichtbaren Welt den νοητὸς κόσμος entworfen (προεξετύπου, ἐνενόησε πρότερον), um sich seiner bei der Erstellung der sichtbaren Welt als Vorbild zu bedienen. Daher enthält das Vorbild ebenso viele intelligible Arten (νοητὰ γένη), wie die sichtbare Welt sichtbare Arten (αἰσθητὰ γένη) umfaßt (ebd. 16. 19; vgl. J. Horovitz, Das platonische ‚Noetòn Zôion' u. der philonische ‚Kósmos Noetós' [1900] 79/84; Runia 158/169. 439. 445; vgl. J. C. M. van Winden, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1257f; F. Ohly, Art. Haus III: o. Bd. 13, 1045). Der νοητὸς κόσμος ist also von Gott geschaffen (ἐποίει: ebr. 133), ja, Philo nennt ihn sogar den ‚älteren Sohn Gottes' (quod deus s. imm. 31). Er ist nicht nur Vorbild (παράδειγμα) für den sichtbaren Kosmos, sondern zugleich Abbild Gottes (εἰκὼν θεοῦ: conf. ling. 147; fug. et inv. 101; opif. m. 25; leg. all. 3, 96; vgl. H. Willms, Εἰκών. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus 1 [1935] 56/80; Runia 163; Ladner aO. [o. Sp. 217] 773f). Der ‚Ort' der I. ist Gott (cherub. 49) bzw. der göttliche Logos (opif. m. 20. 36; vgl. Runia 447), oder genauer (γυμνοτέροις λόγοις): Der νοητὸς κόσμος ist ‚nichts anderes ... als der Logos des schon welterschaffenden Gottes' (opif. m. 24). ‚God and Logos are only conceptually, not actually separable ..., and the oneness of God is not endangered' (Runia 443; zur genaueren Abgrenzung der Begriffe νοητὸς κόσμος u. λόγος vgl. ebd. 447). Dieses Logos bedient sich Gott bei

Weltschöpfung u. -lenkung wie eines Werkzeugs (ὄργανον: leg. all. 3, 96; migr. Abr. 6; vgl. Runia 440f. 447f). Daher erscheint der Logos in der Reihe der Ursachen (vgl. Runia 171/4) als ‚das Wodurch' (τὸ δι' οὗ: cherub. 125/7; prov. 1, 23; dazu Runia 174). – Ist nun aber der νοητὸς κόσμος Logos, dann sind die einzelnen I. λόγοι (conf. ling. 81; vgl. J. Dillon, Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtue: Platonismus u. Christentum aO. [o. Sp. 230] 102f; zu den I. als λόγοι im Platonismus vgl. M. Atkinson, Plotinus. Ennead 5, 1. On the three principal hypostases. A commentary with translation [Oxford 1983] 51f; Hadot aO. [o. Sp. 232] 294f), ist er εἰκὼν θεοῦ, so sind auch die einzelnen I. εἰκόνες (somn. 1, 79 u. ö.; zu den I. als εἰκόνες im Mittelplatonismus vgl. Cherniss 232_{137}; Baltes, Timaios 136), u. ist er ‚das urprägende Siegel' (ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς: opif. m. 25), so sind auch die einzelnen I. ‚Siegel' (σφραγῖδες: ebd. 34. 134; C. J. de Vogel, Platonism and Christianity. A mere antagonism or a profound common ground?: VigChr 39 [1985] 13/5; zu den I. als Siegel im Mittelplatonismus vgl. Runia 161. 163f). – Den göttlichen Logos hat Gott vollkommen mit unkörperlichen Kräften angefüllt (ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσι), so daß jede einzelne I. eine ἀσώματος δύναμις ist (spec. leg. 1, 329; zu den I. als δυνάμεις im Platonismus vgl. H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy[2] [Paris 1978] 332/5; E. R. Dodds, Proclus, The elements of theology. A revised text with translation, introduction and commentary[2] [Oxford 1963] 215). Weil die I. δυνάμεις Gottes sind, sind sie ihrem Wesen nach ebensowenig erkennbar wie Gott selbst, sondern können wie dieser nur aus ihren Wirkungen erfaßt werden (spec. leg. 1, 45/9). Andererseits spricht Philo aber auch davon, daß nicht nur Moses auf dem Sinai die I. mit seiner Seele geschaut hat (τῇ ψυχῇ θεωρῶν: vit. Moys. 2, 74), sondern daß der menschliche Geist überhaupt, allerdings von Gott erhoben (θεοφορηθείς), die I. zu schauen vermag (ebr. 99; opif. m. 71; vgl. gig. 61). – Die Lehre vom I.kosmos, die Philo in der Bibel wiederfindet (zB. Gen. 1, 26f; 5, 3; Ex. 25, 9. 40), dient ihm in seiner Exegese des Pentateuch als ein Mittel, schwierige (anstößige) Stellen im übertragenen Sinne zu erklären, zB. die scheinbar doppelte Schöpfung des Kosmos in Gen. 1, 1 u. 1, 6/2, 3: ‚Tag eins' (ἡμέρα μία: Gen. 1, 5) umfaßt nach Philos Auffassung die Erschaffung des νοητὸς κόσμος, der zweite bis sechste Tag (ἡμέρα δευτέρα - ἡμέρα ἡ ἑβδόμη) die Erschaffung des sichtbaren Kosmos (opif. m. 15f. 29; Horovitz aO. [o. Sp. 236] 64/8; Runia 169f; zur Nachwirkung dieser Interpretation vgl. J. Pépin, Recherches sur le sens et les origines de l'expression ‚caelum caeli' dans le livre 12 des ‚Confessions' de s. Augustin: ArchLatMA 23 [1953] 185/274 bzw. ders., Ex Platonicorum persona. Études sur les lectures philosophiques des s. Augustin [Amsterdam 1977] 41/130). – Wie wichtig für Philo die I.lehre war, geht vor allem aus seiner Verteidigung derselben gegen diejenigen hervor, ‚die da sagen, die unkörperlichen I. seien ein leerer Name ohne jegliche Realität' (ὄνομα κενὸν ἀμέτοχον ἀληθοῦς πράγματος); diese Leute ‚entfernen die allernotwendigste Substanz aus der Wirklichkeit' (τὴν ἀναγκαιοτάτην οὐσίαν ἐκ τῶν ὄντων ἀναιροῦντες), u. ihre Ansicht ‚bringt alles in Verwirrung' (πάντα συγχεῖ: spec. leg. 1, 327f. 344). Gleichwohl ist Philo terminologisch nicht festgelegt; so läßt er beispielsweise offen, ob die ἀνθρωπότης ‚nun (aristotelisch) als Genus, (platonisch) als I., (stoisch / epikureisch) als Gedanke oder sonst wie zu bezeichnen sei', sofern man nur ihre Realität nicht antastet (quod det. pot. insid. 76; Leisegang aO.).

C. Christliche Literatur. I. Ablehnung u. Annahme der Ideenlehre. Die γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (Plat. Soph. 246a = Eus. praep. ev. 14, 4, 9 [266]; theoph. syr. 2, 48f), die Plato mit seiner Lehre vom immateriellen Sein u. zumal seiner I.lehre ausgelöst hatte, wirkte im Bereich der Philosophie fort, solange die mit dem Platonismus rivalisierenden Schulrichtungen (Peripatos, Stoa, Epikureismus u. Skeptizismus) einige Bedeutung besaßen, d. h. bis zum Ende des 3. Jh. nC. Erst als sich der Neuplatonismus als einzige philosophische Richtung durchzusetzen begann, war auch der Kampf um die οὐσία in der Philosophie entschieden. Die christl. Literatur spiegelt diese Entwicklung insofern wider, als die I.lehre in der Literatur des 2. u. des beginnenden 3. Jh. nC. entweder verspottet (Iustin. dial. 2, 6; so auch noch bei Ambr. fid. 4, 4, 46; Greg. Naz. carm. 1, 1, 4, 3/23 [PG 37, 416]; or. 27, 10 [PG 36, 24B]; vgl. B. Wyß, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 826; nonnulli bei Aug. ep. 7, 2; Theodrt. quaest. in Gen. 19 [PG 80, 104A]) oder be-

kämpft (Tert. an. 18; 23, 5f; 24; pall. 2, 1 [doch vgl. adv. Prax. 5f; J. H. Waszink, Observations on Tertullian's treatise against Hermogenes: VigChr 9 (1955) 138/41]; implizit noch bei Arnob. nat. 2, 14/62) oder abgelehnt (vgl. Iren. haer. 2, 18, 3 mit 2, 5f [vgl. aber 2, 20, 2]; Athenag. leg. 7, 2, der nur eine ἰδέα, den göttlichen Logos, kennt: leg. 10, 3) oder übergangen wird (Tatian, Theophilus v. Ant., Laktanz). Wenn die I. sonst in der Frühzeit des Christentums erwähnt werden, geschieht dies gewöhnlich in doxographischer Form, entweder unter Hinweis auf die Dreiprinzipienlehre (zB. Plato ... materiam dicit et exemplum et deum: Iren. haer. 2, 18, 3; Hermias irris. 11 [Diels, Dox.[2] 653, 27f]; Hippol. ref. 1, 19, 1f; 10, 7, 7; PsIustin. cohort. 6f; Orig. haer. 10 [PG 16, 3, 3418C]; Epiph. haer. 1 [Diels, Dox.[2] 587, 8f]; expos. fid. 9, 26 [GCS Epiph. 3, 507]) oder unter Hinweis auf die Zweiweltenlehre (Athenag. leg. 15, 1; 19, 2; Tert. an. 18, 12; 23, 5; Hippol. ref. 6, 9, 6), in beiden Fällen aber mit Reserve, Distanzierung oder gar Ablehnung. Erst gegen Ende des 2. Jh. u. aA. des 3. Jh. nC. setzte, parallel zum immer eindeutiger werdenden Sieg des Platonismus über die anderen Schulen, ein allmählicher Umschwung ein, zunächst in Alexandrien (Clemens, Origenes), dann auch in weiten Bereichen des griech. Ostens (Methodius v. Olymp., Eusebius, Synesius, Nemesius, PsDionysius Areop., Aeneas v. Gaza) u. des lat. Westens (Marius Victorin., Augustinus, Calcidius, Claudianus Mam., Boethius). Die I.lehre wird nun nicht mehr nur abgelehnt oder bloß zur Kenntnis genommen, sie wird vielmehr, teilweise unter Anlehnung an Philo Alex., anerkannt u. integriert.

II. Was u. wo sind die Ideen? Die I. sind nicht an sich u. unabhängig von Gott existierende Wesenheiten (increata ac sine initio: Ambr. hex. 1, 1, 1), sie sind keine Wesenheiten, die Gott gleichsam zur Weltschöpfung anleiteten (non idea quadam duce: ebd. 1, 2, 5; fid. 4, 4, 46; vgl. J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne [Ambroise, Exam. 1, 1, 1/4] [Paris 1964] 50/2), sie sind aber auch nicht ein mundus incorporeus, der in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico besteht (Orig. princ. 2, 3, 6; vgl. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus [1966] 22; Crouzel 122f). Vielmehr sind die I. von Gott hervorgebracht (opera ... eius: Calcid. in Plat. Tim. 304 [306, 5f W.]; δημιουργήματα: Orig. c. Cels. 7, 37; Eus. praep. ev. 11, 21, 6 [48]; vgl. Hilar. Pict. trin. 8, 51; J. Doignon, Art. Hilarius v. Poitiers: o. Bd. 15, 157); denn bevor Gott die sichtbare Welt schuf, brachte er ἐν ἀρχῇ (Gen. 1, 1) in seinem Denken (Eus. eccl. theol. 3, 3, 53) die I. hervor (Clem. Alex. strom. 5, 93, 5 [GCS Clem. Alex. 2[4], 388] = Eus. praep. ev. 11, 25, 2 u. 13, 13, 11; 11, 23, 7/10; Mar. Victorin. adv. Arium 4, 5 [138, 24f Locher]; Calcid. in Plat. Tim. 278 [282, 8/15 W.]; Theodrt. affect. 4, 49; Orig. in Joh. comm. 1, 19, 113/5. 38, 283 [GCS Orig. 4, 23f. 49f]; dazu Crouzel 123; Orig. in Mt. frg. 506 [GCS Orig. 12, 208]; vgl. van Winden, Hexaemeron aO. [o. Sp. 236] 1259). Nach anderer Ansicht waren die I. im göttlichen Geist immer schon vorhanden (Aug. divers. quaest. 46, 2; vgl. Gen. ad litt. 5, 12, 28/5, 33; Meyerhoff 20/6). Dieser I. bedient sich Gott bei der Erschaffung (Aug. divers. quaest. 46, 2; Gen. ad litt. 1, 18, 36; 4, 24, 41f; 5, 15, 33f [Meyerhoff 32/6]; Boeth. cons. 3 carm. 9, 6/9) u. Erhaltung der Welt als Vorbilder u. Normen (modus: Aug. divers. quaest. 6; rerum rationes principales ... summi Dei leges: ebd. 46, 2; trin. 12, 14; vgl. Martian. Cap. 1, 68). Die I. befinden sich also nicht in Raum u. Zeit (Aug. trin. 12, 23; serm. 117, 2, 3; civ. D. 8, 6 = Anon. c. philos. 5, 341 [CCL 58A, 295]); ihr ‚Ort' ist vielmehr Gott selbst (Clem. Alex. strom. 5, 73, 3 [2[4], 375]), sein Geist (mens: Aug. divers. quaest. 46, 2; vgl. Hippol. ref. 1, 19, 2; 10, 7, 7; Theodrt. affect. 4, 49) bzw. die göttliche Weisheit (Σοφία, Sapientia: Orig. princ. 1, 2, 2; Method. Ol. conv. 3, 7; Aug. civ. D. 11, 10; ep. 14, 4; vgl. Orig. princ. 1, 4, 4) oder das göttliche Wort (Λόγος Θεοῦ, Verbum Dei: Clem. Alex. strom. 5, 16, 3 [2[4], 336]; Aug. serm. 117, 2, 3; civ. D. 11, 10 = Anon. c. philos. 5, 509/13 [302]; Aug. Gen. ad litt. 5, 12, 28; ep. 118, 20; Aen. Gaz. dial. 44, 12f; 50, 5/10 Colonna u. dazu M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet = Theophaneia 21 [1969] 57. 110/8; Origenes spricht im gleichen Sinne von θεωρήματα im göttlichen Logos: in Joh. comm. 1, 23, 244 u. ö.; weitere Umschreibungen bei Krämer 287; Crouzel 123/5. 234), in dem die einzelnen I. λόγοι / rationes sind (PsDion. Areop. div. nom. 5, 8 [PG 3, 824C]; Aug. divers. quaest. 46, 2) u. am inneren Leben Gottes teilhaben (vivunt: Aug. civ. D. 8, 3; Gen. ad litt. 5, 15, 33; trin. 4, 3; 6, 11). Alle I. zusammen bilden den νοητὸς κόσμος, bisweilen identifiziert mit dem ‚Reich',

das ‚nicht von dieser Welt ist‘ (Joh. 18, 36; Aug. ord. 1, 11, 32; dagegen retract. 1, 3, 2; soliloq. 1, 1, 3; vgl. schon Orig. princ. 2, 3, 6) u. in das der Sohn zurückkehrt (Clem. Alex. strom. 5, 34, 7 [2[4], 348f]), bzw. mit der ewigen u. unveränderlichen Vernunft Gottes selbst, mit der er die Welt schafft (ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum: Aug. retract. 1, 3, 2). – Die I. sind das wahre Sein (ἀληθινὴ οὐσία: Clem. Alex. strom. 2, 15, 2; 5, 16, 3 [2[4], 120. 336]; Aug. divers. quaest. 46, 2; ep. 118, 19f; vgl. Tert. an. 18, 3), der mundus intellegibilis, ‚in dem die Wahrheit selbst wohnt‘ (Aug. c. acad. 3, 37 [Dörrie nr. 39. 5]; vgl. aber retract. 1, 3, 2), in dem die wahren Reichtümer liegen (Aug. ep. 3, 2). Die I. sind ferner καθόλου οὐσίαι / universales existentiae substantiaeque, παραδείγματα / exempla, νοητά / intellegibilia, spiritualia usw., u. da der sichtbare Kosmos ein getreues Abbild des I.kosmos ist, sind die Dinge dieser Welt γιγνόμενα / nascentia, γένεσις / generatio, εἰκόνες / imagines, simulacra, αἰσθητά / sensibilia, sensilia usw. Beliebt ist es, in diesem Zusammenhang Plat. Tim. 27d 5/8a 4 zu zitieren (Athenag. leg. 19, 2; PsIustin. cohort. 22; Eus. praep. ev. 11, 8, 1/9, 4; 15, 10, 9 [23f. 373]; theoph. syr. 2, 33. 44. 46; Const. I Imp. or. ad s. coet. 9 [GCS Eus. 1, 164, 9/11]).

III. Herkunft der Ideenlehre. Der Begriff (nomen) I. stammt zwar von Plato, doch war die Sache (res) unter anderem Namen auch vor Plato bekannt (Aug. divers. quaest. 46, 1; retract. 1, 3, 2; vgl. Orig. c. Cels. 6, 19; Method. Ol. conv. 5, 7), nämlich der βάρβαρος φιλοσοφία des Moses (Clem. Alex. strom. 5, 93, 4 [2[4], 387] = Eus. praep. ev. 11, 25, 1 u. 13, 13, 11 [56. 201]; vgl. Dörrie nr. 69. 70), von der Plato die Lehre übernommen (Clem. Alex. strom. 5, 94, 2 [388] = Eus. praep. ev. 11, 25, 3 u. 13, 13, 12 [57. 201]; vgl. Clem. aO. 5, 73, 3 [375]; Orig. c. Cels. 6, 19; Eus. aO. 11, 8f), sie aber, ohne ihren tieferen Sinn zu verstehen, wiedergegeben hat (PsIustin. cohort. 29f; H. A. Wolfson, The philosophy of the church fathers[3] [Cambridge, MA/London 1976] 259f).

IV. Wovon gibt es Ideen? I. gibt es von allen Dingen des sichtbaren Kosmos, aber auch von den Bewegungen (motuum: Aug. trin. 12, 23), ja, selbst von den Individuen (Aug. ep. 14, 4; trin. 4, 3), ferner von allen Tugenden u. Werten (Clem. Alex. strom. 5, 16, 1 [336]; Eus. in Const. tricenn. 5 [GCS Eus. 1 (1902) 203, 20/7]; Aug. c. acad. 3, 37 [Dörrie nr. 39. 5]), darunter die I. der ἀγάπη, der σύνεσις, der εἰρήνη (Method. Ol. conv. 8, 3), der castitas (Aug. soliloq. 1, 15, 27f), der Wahrheit, der Ähnlichkeit u. der Ewigkeit (Aug. vera relig. 36, 187; divers. quaest. 23; vgl. Clem. Alex. strom. 5, 16, 3 [336]) sowie des Guten selbst (ebd. 2, 131, 2 [185]; Aug. divers. quaest. 23; Boeth. cons. 3 carm. 9, 5f), ferner von den Zahlen (Aug. ord. 2, 41. 43; mus. 6, 12, 36 [PL 32, 1183]; lib. arb. 2, 8, 20/4; vgl. Krämer 310_{445}), von den geometrischen Figuren (Aug. immort. 4, 6; trin. 12, 23; Claud. Mam. anim. 2, 4 [CSEL 11, 112]), von den menschlichen Seelen (Mar. Victorin. adv. Arium 1b, 64 [98, 19/25 L.]; Method. Ol. conv. 6, 1; Eus. h. e. 10, 4, 55f), vom Gesetz des Moses (Orig. princ. 3, 6, 8), von der Kirche (das himmlische *Jerusalem = ἡ πόλις ἡ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: Clem. Alex. strom. 4, 172, 2f [324f]; Method. Ol. conv. 5, 7; vgl. Plat. resp. 9, 592b), des Bundeszeltes der Juden (Method. Ol. conv. 5, 7; vgl. schon Philo quaest. in Ex. 2, 52. 82; vit. Moys. 2, 141) u. von den Engeln (Joh. Scythop. schol. in PsDion. Areop. div. nom. [PG 4, 352A]; vgl. Gersh, Iamblichus 168). Aber nicht nur von den mehr oder weniger konkreten, sondern auch von völlig abstrakten Dingen gibt es I., die sog. genera generum: ὀντότης = existentialitas vel essentitas, ζωότης = vitalitas, νοότης = intellegendi vis, ταυτότης u. ἑτερότης, die alle einander implizieren (Mar. Victorin. adv. Arium 4, 5 [138, 24/9, 5 L.]). Forma ist schließlich die Weisheit Gottes (speciosissima species: Aug. fid. et symb. 2), das Wort Gottes (Athenag. leg. 10, 3; Orig. c. Cels. 6, 64; paternae formae plenitudo ... Dei forma: Hilar. Pict. trin. 8, 44 [vgl. Doignon aO. (o. Sp. 240)]; Aug. lib. arb. 2, 16, 44; Gen. ad litt. 1, 4, 9; vera relig. 36, 185/7; 43, 232f; 55, 310; serm. 117, 2, 3; ep. 14, 4), ja Gott selbst (ipsa per semet ipsam et idea et λόγος sui ipsius: Mar. Victorin. adv. Arium 1b, 50 [86, 5f L.]; Hilar. Pict. aO.; forma ... omnium formosissima: Aug. vera relig. 11, 59; Aug. c. Iul. 4, 17 [PL 44, 745]; Boeth. trin. 2; ἰδεῶν ἰδέα: Synes. hymn. 2, 68), der ja oft mit dem Guten an sich (der I. des Guten) identifiziert wird (Eus. praep. ev. 11, 22f [48/53]; Aug. mor. Manich. 4, 6; PsDion. Areop. div. nom. 4, 1 [PG 3, 693/6]; Zach. Rhet. opif. m.: 122, 832; 130, 1100; 133, 1185; 139, 1386f Minniti Colonna [vgl. R. Roques, Art. Dionysius Areopagita: o. Bd. 3, 1083; Kremer

346/8]; Synes. hymn. 2, 65; Aen. Gaz. dial. 44, 3f Colonna; Boeth. cons. 3, 10, 42f). Die Zahl der I. ist für den Menschen grenzenlos, für die göttliche Weisheit dagegen begrenzt (Aug. civ. D. 11, 10). Nach Eusebius soll die Dekade (δεκάς) alle I. umfassen (in Const. tricenn. 6 [GCS Eus. 1, 210, 18/22]; dazu Gersh, Iamblichus 98/102).

V. Idee u. Erkenntnis. Für die Erkenntnis der Wahrheit sind die I. so wichtig, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit (Aug. divers. quaest. 46, 1; vgl. trin. 12, 25; 14, 3; Hessen 46/50). Wie aber kann ein Mensch nach christlicher Lehre überhaupt Kenntnis von den I. haben, wenn die Präexistenz der Seele geleugnet wird, eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) also unmöglich ist? Manche haben das Problem entweder nicht gesehen oder die Präexistenz der Seele akzeptiert (Aug. soliloq. 2, 20, 35; vgl. retract. 1, 4, 4; quant. an. 20, 34; vgl. retract. 1, 8, 2; ep. 7, 2 [Hessen 53/7]; Synes. ep. 105 [188, 5f Garzya; vgl. Vollenweider 133]; Nemes. Em. nat. hom. 13 [69, 12/5 Morani]; Boeth. cons. 5, 2, 8; 5 carm. 3; vgl. Baltes, Gott 321). Andere haben die Theorie der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) u. mit ihr die Lehre von der Präexistenz u. die I.lehre bekämpft (Tert. an. 23, 5/4, 12; Arnob. nat. 2, 15/34; Aug. trin. 12, 24; Hessen 57/9; vgl. Theiler, Erinnerung aO. [o. Sp. 218] 52f), was in ihren Augen um so notwendiger war, als bei Plato mit dem Theorem der Präexistenz das der Seelenwanderung zusammenhängt, die für einen Christen gänzlich unannehmbar war (Tert. an. 23, 5; 28, 1/35, 6; Lact. inst. 7, 22, 19; Hieron. ep. ad Ruf. 39f; Aug. trin. 12, 24; vgl. K. Hoheisel, Das frühe Christentum u. die Seelenwanderung: JbAC 27/28 [1984/85] 24/46, bes. 38/42). Um all diesen Schwierigkeiten zu entgehen u. die I.lehre dennoch beizubehalten, entwickelte Augustinus die Lehre, daß den menschlichen Seelen, ‚soweit sie es fassen können, das Licht der ewigen Vernunft (des ewigen Logos; vgl. trin. 4, 4) gegenwärtig ist, in dem sie die unvergänglichen Wahrheiten schauen‘ (retract. 1, 4, 4; 1, 8, 2; mag. 12, 40; trin. 12, 24; divers. quaest. 46, 2; civ. D. 11, 10 = Anon. c. philos. 5, 484/9 [CCL 58A, 301]; vgl. Theiler, Erinnerung aO. 53), die ihnen dann in der memoria zur Verfügung stehen (mus. 6, 16f; conf. 10, 10, 17/2, 19; trin. 12, 23; Hessen 52f). Wie soliloq. 1, 8, 15 u. civ. D. 8, 7 = Anon. c. philos. 5, 365/9 (296f) zeigen, ist die Lehre letztlich von Plat. resp. 6, 508b/9c inspiriert. (Zur Theorie der illuminatio bei Augustinus vgl. M. Grabmann, Des hl. Augustinus quaestio de ideis in ihrer inhaltlichen u. geschichtlichen Bedeutung: PhilosJb 43 [1930] 299/303; Meyerhoff 30/2. 41/4; Hessen 58/106. 186/90.) – Voraussetzung der Erkenntnis der I. ist die ‚Reinigung der Seele‘, d. h. der anima rationalis (Aug. divers. quaest. 46, 2), damit diese ihr ‚inneres geistiges Auge‘ (oculus interior atque intelligibilis = mens atque ratio = intelligentia; vgl. o. Sp. 218 u. P. Wilpert, Art. Auge: o. Bd. 1, 961. 966/8; Haußleiter, Erhebung aO. [o. Sp. 219] 12) ‚gesund, rein u. klar‘, u. d. h. ‚ähnlich den Dingen, die sie sehen möchte‘, auf die I. richte (Aug. divers. quaest. 46, 2; vera relig. 3, 3, 8/10; Meyerhoff 26/32); denn nur die reine Seele vermag an das Reine zu rühren (Clem. Alex. strom. 5, 19, 4 [2⁴, 339]; paed. 2, 100, 2 [GCS Clem. Alex. 1³, 217]; Eus. praep. ev. 11, 27, 10). Die Reinigung der Seele vollzieht sich in der Abkehr von der Sinnenwelt (Clem. Alex. strom. 5, 67, 1f; 5, 106, 1 [2⁴, 370f. 397]; Method. Ol. res. 1, 4, 8f; 1, 29, 2; 1, 30, 5; Aug. immort. 17; Hessen 208/13), der Angleichung an das Intelligible u. an die Gottheit (Clem. Alex. strom. 4, 148, 1 [2⁴, 313]) sowie der völligen Hingabe an Gott (Deo cohaerere: Aug. divers. quaest. 46, 2; vgl. J. Haußleiter, Art. Fruitio Dei: o. Bd. 8, 553). Es ist eine Wendung (περιαγωγή, περιστροφή: Clem. Alex. strom. 5, 133, 5 [2⁴, 416]) gleichzeitig ‚nach innen‘ u. ‚nach oben‘ (ebd. 5, 74, 2; 5, 133, 4; 6, 126, 3 [375. 416. 495]; Orig. c. Cels. 3, 47; Eus. praep. ev. 13, 13, 63 [227]; Aug. vera relig. 39, 202f; trin. 15, 10; conf. 7, 10, 16; vgl. Theiler, Forschungen aO. [o. Sp. 239] 191; Hessen 51f; Baltes, Gott 327; Haußleiter, Erhebung aO. [o. Sp. 219] 1/22), ein ‚Übersteigen‘ der sichtbaren Wirklichkeit (Orig. c. Cels. 7, 44; Method. Ol. conv. 1, 1f; 8, 2; Const. I Imp. or. ad s. coet. 9 [GCS Eus. 1 (1902) 163, 15/9]; Synes. hymn. 1, 707/13; vgl. Vollenweider 149f), die in einer mystischen Schau (ἐποπτεία; vgl. E. Fascher, Art. Epoptie: o. Bd. 5, 977/83) gipfelt (Clem. Alex. strom. 1, 176, 2; 4, 3, 2; 5, 67, 3. 138, 3 [108. 249. 371. 419f]; vgl. Method. Ol. conv. 8, 3). Dann ist die Seele von der Nacht ins Licht (Clem. Alex. strom. 4, 28, 1f [260f]), aus Schlaf u. Tod zum Leben gelangt (Clem. Alex. paed. 2, 106, 1f [1³, 220]; Eus. praep. ev. 13, 13, 32f [209]), dann ist sie wahrhaft glücklich (Aug. divers.

quaest. 46, 2; vgl. R. Holte, Art. Glück [Glückseligkeit]: o. Bd. 11, 266), dann ist der Mensch ein Gott unter Menschen (Clem. Alex. strom. 4, 155, 2/5 [317]). Zwar erahnen alle Menschen die Existenz dieses wahren Seins (Boeth. cons. 3, 1, 5. 2, 13; 3 carm. 9, 21; 11, 9/16 [vgl. Baltes, Gott 326]; Synes. hymn. 9, 100/7; vgl. Vollenweider 132f), doch sind es nur wenige, die zu seiner Erkenntnis gelangen (Clem. Alex. strom. 5, 17, 4 [337]; Aug. c. acad. 3, 37 [Dörrie nr. 39. 5]; ord. 1, 11, 32; 2, 9, 26).

VI. Rückblick. Insgesamt erwecken die christl. Schriften an vielen Stellen den Eindruck, daß ihre Autoren den Begriff I. zu meiden versuchen, auch da, wo sie die Sache selbst bejahen. Das ist sehr deutlich bei Origenes (vgl. H. Koch, Pronoia u. Paideusis. Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus [1932] 79f. 204. 255f; Wolfson aO. [o. Sp. 241] 270/80), bei Gregor v. Nyssa (vgl. van Winden, Hexaemeron aO. [o. Sp. 236] 1262f), bei PsDion. Areop. (vgl. zB. div. nom. 2, 8 [PG 3, 645BC], dazu Kremer 338f; 4, 3 [697A], dazu Gersh, Iamblichus 268_{43}; 5, 5 [820A/C], dazu Kremer 292/9. 314/6; 5, 8 [824BC], dazu Kremer 315f; 7, 2 [869A/C], vgl. Gersh, Iamblichus 274; 11, 6 [953B/6B]) u. bei Zach. Rhet. (opif. m.: 107. 111. 119/21. 136f. M. C.).

M. Baltes, Gott, Welt, Mensch in der Consolatio philosophiae des Boethius: VigChr 34 (1980) 313/40; Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos u. der Seele = Philosophia Antiqua 21 (Leiden 1972). – W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik = PhilosAbh 24 (1965). – H. Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy 1 (Baltimore 1944). – H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène = Coll. Théologie 34 (Paris 1956). – H. Dörrie (†), Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung 1. Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus, hrsg. von A. Dörrie (1987); 2. Der hellenist. Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus, hrsg. u. bearb. von M. Baltes unter Mitarbeit von A. Dörrie u. F. Mann (1990). – K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen u. geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule (1963). – S. Gersh, From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the PsDionysian tradition = StudProblemgeschAntMAPhilos 8 (Leiden 1978); Middle Platonism and Neoplatonism. The latin tradition 1/2 = Publications in Medieval Studies 23 (Notre Dame, Indiana 1986). – A. Graeser, Platons Ideenlehre. Sprache, Logik u. Metaphysik (Bern 1975). – J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis[2] (Leiden 1960). – H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon u. Plotin (Amsterdam 1964). – K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie u. ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin = StudProblemgeschAntMAPhilos 1 (Leiden 1966). – H. Meyerhoff, On the Platonism of St. Augustine's Quaestio de ideis: New Scholasticism 16 (1942) 16/45. – D. Ross, Plato's theory of ideas[2] (Oxford 1961). – D. T. Runia, Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato = Philosophia Antiqua 44 (Leiden 1986). – H. Schmitz, Die Ideenlehre des Aristoteles 1, 1/2; 2 (1985); dazu A. Schmitt: Gnomon 60 (1988) 107/16. – W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus = Problemata 1 (1930). – S. Vollenweider, Neuplatonische u. christl. Theologie bei Synesios v. Kyrene = ForschKirchDogmGesch 35 (1985).

Matthias Baltes.

Idol s. Götterbild: o. Bd. 11, 659/828.

Idololatrie s. Götzendienst: o. Bd. 11, 828/95.

Jenseits (Jenseitsvorstellungen).

A. Prolegomena. I. Abgrenzung der Jenseitsvorstellungen von anderen Vorstellungen. Mit Rücksicht auf den Tatbestand, daß sich in den ältesten Vorstellungen *Himmel u. Unterwelt als zwei verschiedene Aspekte des gleichen J.raumes erweisen, wird in diesem u. in den folgenden Artikeln das Material unter das Stichwort ‚Jenseits(...)‘ geordnet. Das J. hat einen Bezug zu anthropologischen Grundgegebenheiten wie Trance, Ekstase, Vision, Traum, Tod, Unsterblichkeits- u. Auferstehungshoffnung, aber nicht zu einem etwaigen theoretischen Interesse. Damit fällt aus dem folgenden die vorwissenschaftliche Kosmologie heraus, u. zwar nur einschließlich der Himmels-, aber nicht der Unterweltsgeographie; denn nur die erstere, nicht die letztere kann auf entsprechender Beobachtung beruhen. – Die meisten J.beschreibungen sind an die Schilderungen einer Fahrt ins J. angeschlossen oder enthalten den einen oder anderen kurzen Hinweis auf eine Gewährsperson, die im J. war bzw.

ist oder es visionär geschaut hat bzw. noch schaut. Auch wo ein solcher Hinweis fehlt, ist selbstverständlich vorauszusetzen oder aus der Stilisierung des Textes zu erschließen, daß ein solcher Sachverhalt zugrundeliegt u. den Verfassern, Redaktoren u. Überlieferern oftmals auch bewußt war. Maßgebende u. erst recht popularwissenschaftliche Darstellungen lassen es gern dabei, schildern also beides zusammen. Mit den folgenden Artikeln wird dagegen eine Trennung versucht; denn manchmal liegt im jeweiligen Quellentext das Hauptgewicht in einer objektivierenden Charakteristik. In sie kann auch der jeweilige J.fahrer mit hineingenommen werden, wenn seine Fahrt keine andere Funktion hat als die der Erkundung, Berichterstattung oder Interpretation. Manchmal liegt das Hauptgewicht aber auf der Fahrt, zB. wenn sie nach oben als Belohnung oder nach unten zum Antritt einer Strafe erfolgt. Dann ist die Charakteristik des J. aus der Charakteristik der Fahrt dorthin abzuleiten. Zwischen beiden Möglichkeiten gibt es Grenzfälle, wo mehr oder weniger willkürlich entschieden werden mußte. So steht ein Teil des zum J. Gehörigen unter *J.fahrt, u. umgekehrt einiges aus der letzteren schon hier unter J. Begründungen für die gewählte Zuordnung können nicht gegeben werden. Kriterien für den Hauptfall, nämlich ,Hölle mit' u. ,Hölle ohne Höllenfahrt', sind in der Einleitung von *J.fahrt II zusammengestellt.

II. Bedeutung des Raumcharakters. Das J. hat von Anfang an einen räumlichen wie zeitlichen Charakter u. behält beide; der erstere kann neben der Fortdauer, der letztere nach dem Aufhören des Diesseits mehr betont werden. Beide Charaktere weisen auf ,nur eine zufällige Sammlung konkreter Orientierungen, eine mehr oder weniger geordnete Vielheit örtlicher Richtungen, von denen jede sich mit gewissen gefühlsbetonten Empfindungen verband' (M. Jammer, Das Problem des Raumes [1960] 5). Als solche Empfindungen lassen sich vor allem gewisse anthropologische Potenzen verstehen, die ursprünglich den ganzen Menschen, später oft nur einen Teil von ihm repräsentieren, u. zwar sowohl vor als auch nach dem (manchmal: ersten) Tode; denn nicht leiblich, sondern nur in einer solchen Repräsentation kann der Mensch mit dem J. in Verbindung treten u. Aussagen über es machen. An der weiteren Ausbildung von J.vorstellungen ist insbesondere die ,räumliche Strukturierung des Denkens' beteiligt. In Zusammenhängen wie den J.vorstellungen bedeutet es generell ,eine gedanklich organisierte Interiorisierung des Raumes, stellt also eine für Individuum u. Gesellschaft wichtige Dimension dar'; denn die ,Organisation der verschiedenen Räume – des geographischen, politischen, ideologischen usw. –, in denen sich eine Gesellschaft bewegt, ist ein wichiger Aspekt ihrer Geschichte' (Le Goff 13).

III. Symbolcharakter nachgeordneter Vorstellungen. Die derart motivierten J.aussagen verschwistern sich mit Aussagen anderer Herkunft über Götter, gottähnliche Wesen u. Geister, die im J. wohnen. Solche Aussagen liegen dem Art. J. von K. Hoheisel zugrunde (HdbRelWissGrundbegr 3 [1993] 318/26). Dieser bietet begriffliche Klärungen, sachliche Systematik u. geschichtliche Entwicklung, die auch für den folgenden RAC-Art. vorausgesetzt werden. Es geht daraus vor allem hervor, daß sich unter dem Titel ,J.' eine Fülle von Dingen treffen oder kreuzen, die sonst disparat bleiben würden; sie reichen von Einzelheiten der Leichenbehandlung über das Hellsehen zur spirituellsten Theologie. Der folgende Artikel wird nur dann richtig verstanden, wenn akzeptiert wird, daß er immer, wenn sich zeigen würde, warum die Beschäftigung mit dem J. sinnvoll ist, vor den Bereichen haltmachen muß, aus denen das J. nur als Ausschnitt figurieren kann, obwohl erst aus ihnen jeweils die volle symbolische oder symbolisierende Sinngebung erfolgt.

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Neo- u. Chalkolithikum. Die altneolithischen Gräber von Merimde sind genauso wie die dazugehörigen Wohnstätten über eine ganze Siedlungsfläche verteilt. Auf Kultbauten gibt es keinen Hinweis; sie fehlten wohl wirklich. Das kann besagen, daß man die Toten ebenso wohnen lassen wollte, wie es (ihnen als) den Lebenden angenehm gewesen war. Die frühesten J.vorstellungen können in dieser ältesten bestattungskundlichen Analogie aufgegangen sein, wenn sie nicht einfach ein Füreinandersorgen ,bis in den Tod' statt ,bis hinein ins J.' bezeugen. Die Geschichte der J.vorstellungen bestünde dann entweder im weiteren Undeutlichwerden dieser Analogie oder im gänzlichen Verzicht auf dieselbe von Anfang an.

b. Frühdynastische Zeit. Ein deutlicher Anfang der Ausbildung konkreter J.vorstellungen erfolgt jedenfalls erst zu Beginn des dynastischen Zeitalters (um 2955 vC.). Es war zunächst auf den König beschränkt. Das J. stellte man sich als die Dimension vor, in die der tote Pharao als Horusfalke entrückt werden konnte. In diese Dimension flossen dann nach u. nach innerweltliche Vorstellungsinhalte ein u. konsolidierten sich dort zu nichtempirischen Erlebnisbereichen, die diesseits konkreter Vorstellbarkeit sicher ganz anders ausgesehen hätten. Die Distanz zwischen den Toten, die nach dieser jenseitigen Daseinsordnung existierten, u. den neuen Gottheiten, die dazugehörten, wurde als geringer empfunden als die Distanzierung, die der jenseitsgläubige Mensch mittels solcher Vorstellungen zwischen sich u. der Umwelt vornahm. Damit wurde der Tod zum Angelpunkt aller inneren Auseinandersetzungen, die aus der Sphäre des Nurmenschlichen herausführen sollten. Konkret wurde das Himmelsgewölbe im sternengeschmückten Kopf der kuhgestaltigen Göttin Hathor (der Name bedeutet ,Haus des Horus') symbolisiert. Damit manifestierte sich sogleich der wichtigste Teil anstelle des Ganzen, das am ehesten als ,doppelter Kosmos' anzusehen ist. Nunmehr lag die königliche Bestattungskammer in seiner Mitte. Sie bildete zusammen mit Magazinkammern, einem Obergeschoß über beiden Kammergruppen (hier vollzog sich der Totenkult), Podiumsbänken, kupferbeschlagenen Holzmöbeln u. Vorratsgefäßen die Wohnung des von der Hathor geborenen Horuskönigs. Größe u. Menge der Gefäße sollten um soviel größer sein als die irdische Bevorratung des Königs, ganz wie man sich auch das Ausmaß des J.kosmos proportional größer als den Diesseitskosmos dachte. Jetzt lag also in einem Raum dieser Wohnung der Leichnam des Königs. Sein Ba (frei bewegliche Verkörperung der physischen u. psychischen Kräfte; vgl. L. V. Zabkar, A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts [Chicago 1968]; Assmann 114/9) hingegen, der seine Existenz erst nach dem (ersten) Tode einschließlich ordnungsgemäßem Vollzug aller Riten begann (Hodel-Hoenes 5), war unsterblich. Der Unsterblichkeitsgedanke mitsamt den nunmehr dazugehörigen J.vorstellungen wurde relativ schnell von allen Bevölkerungsgruppen, einschließlich der unteren Schichten, übernommen (Müller-Karpe 2, 353/61).

c. Altes Reich: 3. (um 2635/2570 vC.) bis 5. (um 2450/2290) Dynastie. In den Pyramidentexten (C. Colpe, Art. Heilige Schriften: o. Bd. 14, 193f) ,erscheint als für die Toten erstrebenswertes heiliges Land gemäß der Lehre der Sonnenstadt On (= Heliopolis) der Osten des Himmels, da wo die Sonne aufgeht. Indes finden sich auch Anspielungen auf ein im 'schönen Westen' zu suchendes Totenland. So heißt es in der Unas-Pyramide: Unas geht zum Leben ein im Westen; ihn geleiten die Bewohner der Dat (die Sterne); Unas erstrahlt neu im Osten' (Müller-Karpe 3, 665). Für die Stellung zum J. als der auf das irdische Leben folgenden Daseinssphäre ist die Vorstellung vom Totengericht zentral (J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägypt. Religion [1935]). Den Vorsitz führte von der 4. Dynastie an der Sonnengott Re, der als ,Herr der Richtigkeit' auch Vater der Göttin ,Richtigkeit', der Ma'at, wurde.

d. Mittleres Reich: 11. (um 2040/1991) bis 14. (nach 1715/1650) Dynastie. Das Wort ,dat', ursprünglich etwa ,Ewigkeit', bezeichnete von nun an die ,Unterwelt', ein mit dem griech. Hades vergleichbares dunkles, trübes Totenreich. Es hat eine aus zwei Hälften bestehende Kreisgestalt. Wenn es in den Sargtexten (Colpe aO. 194f) für einen Toten heißt: ,Mir öffnet sich die 'untere' Dat', so ist derjenige Bereich gemeint, den die Sonne bei Nacht berührt; ihm steht als ,obere' Dat der Bereich gegenüber, den die Sonne am Tage durchzieht. Danach werden die Vorstellungen detaillierter. In der Nekropole von El-Bersche fanden sich in Gräbern aus der Wende von der 11. zur 12. Dynastie auf der Innenseite von Sargböden Darstellungen, die von der Forschung als ,Zweiwegebuch' u. ,Pfortenbuch' oder ,Buch von den Toren' bezeichnet werden (vgl. Kees 287/302; Bonnet, RL 882f). Es sind ,J.führer', d. h. Pläne der Wege mit Angabe von Toren, Stätten u. Bewohnern, an denen der Tote im J. ,vorbeizugehen' hatte, jeweils in Verbindung mit Angaben über die zur Überwindung der betreffenden Schwierigkeiten u. Gefahren nötigen magischen Mittel. Den Uneingeweihten, d. h. hier: den rituell nicht korrekt Bestatteten, bedrohten vor allem schreckliche Torhüter, gefährliche Seen, drohende Feuer, Ungeheuer u. Dämonen aus

allen möglichen Tiergliedern zusammengesetzt. Man dachte sich das J. in dieser Zeit also voller bösartiger menschenfeindlicher Mächte (Müller-Karpe 3, 668). Die ‚Landkarte' des J., die von den Sprüchen umrahmt wird, ist nicht auf die Unterwelt festgelegt, sondern bezieht die Himmelsregionen mit ein. Davon unterscheiden sich die J.vorstellungen, die aus den Bruchstücken der Osiris-Mythen u. aus den Texten heliopolitanischer Herkunft zu erschließen sind: Die düstere Totenwelt, deren Herr Osiris eigentlich ist, bekommt über seine Rolle ebenfalls kosmische Bezüge (zum Erdreich, zum Mond, zur Natur). Damit kommt diese J.vorstellung der heliopolitanischen Lehre näher, in der der J.bezug zum Sonnengott Re immer gleich blieb.

e. Neues Reich: 18. (ca. 1554-51/1403) bis 20. (ca. 1196/1080) Dynastie. 1. Totenbücher. Diese Texte (Colpe aO. 195f) vereinigen die vom Grabe ausgehenden J.vorstellungen mit denen, die aus dem Osiris-Glauben stammen, u. mit den Vorstellungen heliopolitanischen Ursprungs. Sie werden zur vollständigen Vorstellung vom Totengericht weiterentwickelt, doch bleiben einfachere Vorstellungen daneben bestehen. Nur dies ist das Material, dem die J.vorstellungen zu entnehmen sind. Das Grab, das man nun als Abbild sowohl des Diesseits als auch des J. betrachten kann, u. damit das Totenreich haben für den Toten noch soviel Raum, daß sein Ba neben ihm sitzen u., meist als Vogel mit Menschenkopf dargestellt, von ihm wegfliegen kann. Sein Ka (bei der Geburt mitgeschaffene Lebenskraft, mit nach oben offenen Armen Träger des bewußten Lebens, dessen Kräfte durch die Bestattungsriten erweckt werden; U. Schweitzer, Das Wesen des Ka im Diesseits u. J. der Alten Ägypter [1956]) kann im Diesseits in einer Statue dargestellt werden, im J. repräsentiert er die ganze Person. – Für den Osiris-Glauben liegt das Totenreich ‚im Westen', wo auch die Friedhöfe liegen. Für die Totengerichtsverhandlung ist ein Saal da, in den der Tote immer von derselben Seite (nach den Abbildungen ‚von rechts') eintritt. Er bietet allen Beteiligten genügend Platz. Osiris hat eine eigene Kapelle, in der er thront. Die Vornehmen wünschen sich eine Unterwelt, die frisches Wasser, kühlenden Schatten, ausreichend Nahrung bietet.

2. Unterweltsbücher. Das erste Buch, das das J. auf die Unterwelt beschränkt, ist das ‚Amduat', das wohl zu Beginn des Neuen Reiches entstand. Es ist in zwölf Nachtstunden-Abschnitte mit je drei Registern eingeteilt. Die Illustrationen der letzteren u. eingestreute schematische Pläne wollen Informationen über das unterweltliche J. vermitteln. Leitfaden ist die nächtliche Fahrt des Sonnengottes, dessen Barke die mittleren Register in den gezeichneten Plänen vorbehalten sind, u. seine Begegnungen mit den bis dahin unbekannten Gottwesen, Orten u. Gefahren. Das ‚Pfortenbuch' (so genannt, weil die zwölf Nachtstundenbereiche durch Tore getrennt sind) erweitert dieses Schema durch zwei Einschübe, von denen einer die Gerichtshalle des Osiris beschreibt. Die jüngeren Unterweltsbücher, das ‚Höhlenbuch' (teilt die Unterwelt durch Höhlen in zwei Bereiche mit je drei Abschnitten) u. das ‚Buch von der Erde', ersetzen das strenge Einteilungsprinzip nach den Nachtstunden durch einen flexibleren Aufbau; dabei wird auch die Sonnenbarke durch die Sonnenscheibe ersetzt. Sie zeigt Res Anwesenheit in der Unterwelt an u. wird bei allen Szenen mit Feinden fortgelassen, damit sie diesen nicht leuchtet.

3. Himmelsbücher. Das erste Buch, das das J. auf den Himmel beschränkt, ist das ‚Nutbuch' im Kenotaph Sethos' I in Abydos. Ihm folgen ‚Das Buch vom Tage' u. das ‚Buch von der Nacht'. Hierin wird die nächtliche Fahrt des Sonnengottes in den Leib der Himmelsgöttin Nut verlegt. In den himmlischen J.regionen begegnen weitgehend die gleichen Phänomene wie in den Unterweltsbüchern. Als vererbbare Phänomene werden seit dem 2. Jtsd. feuerspeiende Krater, finstere Abgründe, mörderische Messer, Ströme kochenden Wassers, bissige Schlangen, Ungeheuer mit zwei Köpfen u. dergleichen nicht mehr vergessen (Budge XII).

f. Libyer-, Kuschiten-, Saiten-, Perser- u. Makedonenzeit. Von der 21. Dynastie an (ca. 1080/946) bis zum Hellenismus hat sich die individuelle Eschatologie immer wieder den Umständen entsprechend gewandelt, doch ihre Szenarien sind im wesentlichen unverändert geblieben. Aber ‚in den großen Beamtengräbern der 26. Dynastie gehören die J.führer nochmals zur Grabdekoration, u. ihre Überlieferung reicht in Ausläufern bis in die griech.-röm. Zeit Ägyptens. Ein eventuelles Weiterwirken auf die frühchristl.-

gnostische Literatur bedarf noch genauerer Untersuchung' (E. Hornung, Art. J.führer: LexÄgypt 3 [1980] 248 mit Hinweis auf ders., Altägypt. Höllenvorstellungen [1968]; J. Zandee, Death as an enemy [Leiden 1960]).

II. Vorderasien. a. Neolithikum bis Bronzezeit (Palästina, Syrien, Anatolien). So ausgeprägt die Sitten der Totenbehandlung bereits sind (Schädelisolierung in Eynan, Herd inmitten des Friedhofs in Nahal Oren, Beisetzungen kopfloser Leichname unter den Hausfußböden u. Aufbahrung der Schädel in der jüngeren Jericho-Schicht, Beisetzung intakter Leichname unter als Schlafstätten von Lebenden anzusprechenden Wandpodien in den Wohnräumen von Catal Hüyük, Richtung des Blickes des Verstorbenen nach Südosten oder Südwesten in Tepe Hissar), so wenig läßt sich daraus auf J.vorstellungen schließen (Müller-Karpe 2, 349/53). Voraussetzung für eine feste Lokalisierung des J. war wohl, daß sie von einem Gebiet mit fester Besiedlung aus vorgenommen wurde. Das war vom Zweistromland aus der ferne Westen, wo sich in der Wüste der Eingang zur Unterwelt befinden sollte. Nicht ganz klar ist es, ob der Grenzfluß Ḫubur, über den Ḫumuṭ-tabal, der Fährmann ,Nimm schnell hinweg' (vgl. W. Röllig, Art. Ḫubur: ReallexAssyr 4 [1972/5] 478f; W. G. Lambert, Art. Ḫumuṭ-tabal: ebd. 494) die Seele des Abgeschiedenen setzte, vor oder hinter dem eigentlichen Eingang lag.

b. Historische Zeit (Mesopotamien). 1. Wichtigste zusammenhängende Texte. Über die Stellung der Sumerer u. Akkader zum Tod u. über bestehende J.vorstellungen erfährt man aus den literarischen Quellen, verglichen mit Ägypten, recht wenig (Belege: W. v. Soden, Akkad. HdWb. [1959/72] 1, 64 s. v. arallu [,Unterwelt']; ebd. 242 s. v. erkallu [,Große Stadt']; ebd. 245 s. v. erṣetu [,Erde, Unterwelt, Land']; dort besonders erṣet la tari [,Land ohne Rückkehr']; ebd. 474 s. v. kigallu [,Großort']). Diese Orte waren wie die Scheol meistens unter der Erde angesiedelt. Sachlich am wichtigsten sind: 1) ein sumerisches Selbstlobgedicht der Göttin (?) des Unterweltflusses, in dem es am Schluß (Verso 10) heißt: ,Der Lebenshauch ist in meiner Hand, der Gerechte bleibe bestehen, der Böse soll meinem Arme nicht entgehen' (Ebeling 22f); 2) ,Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen' (W. v. Soden: ZsAssyr 43 [1936] 1/31 zu VAT 10057 mit diesem Titel in Korrektur von Ebeling 1/9), der von Nergal, dem Herrscher über die Unterwelt, gerichtet u. dann, d. h. mit dem Erwachen des Erzählers aus seinem schrecklichen Traum, in die Oberwelt zurückgeschickt wird (der fragmentarische Zustand des Textes erlaubt es leider nicht, ein Feuer u. einen Fluß unweit von einem Berg zu lokalisieren u. etwas über die Bedeutungen zu sagen); 3) das Gilgamesch-Epos u. andere, um die Gestalt von Gilgamesch kreisende sumerische Mythen, die teils in die endgültige babyl. Fassung aufgenommen wurden, teils aus ihr ausgeschlossen blieben. So ist aus Fragmenten ein bisher aus vier Teilen bestehender sumerischer Zyklus über ,Gilgamesch u. Huwawa', ,Gilgamesch, Enkidu u. die Unterwelt' sowie ,(...) u. der Himmelsstier' u. ,Der Tod des Gilgamesch' zu erschließen (D. O. Edzard / W. H. Ph. Römer, Mythen u. Epen 1: O. Kaiser [Hrsg.], Texte aus der Umwelt des AT 3, 3 [1993] 540/9). Teile dieses Zyklus sind ziemlich vollständig in einer babyl. Übersetzung erhalten u. als 12. Tafel dem klass. Gilgamesch-Epos angehängt (H. Schmökel, Das Gilgamesch-Epos [1966] 112/20). Gilgamesch kann mit Enkidus Geist sprechen, der wie ein Windstoß durch ein Loch in der Erde aus der Unterwelt hervorkommt. Er schildert eine Schattenwelt, wo Staub auf jedem Türriegel liegt, ein Land, wo die Einwohner kein Licht sehen, wo sie sich von Staub u. Lehm ernähren müssen u. sie wie Vögel in Flügel gekleidet sind. Bevor Enkidu diese Beschreibung des ,Landes' gibt, ,aus dem niemand wiederkehrt', sagt er: ,Wenn ich dir von den Zuständen in der Unterwelt erzählen würde, so wie ich sie sah, dann würdest du dich hinsetzen u. weinen' (Z. 90/4).

2. Zu verallgemeinernde Einzelheiten. Zwar sind die Todes- u. Totenvorstellungen als Geschick sehr detailliert, zumal Tote als Geister dämonologisch mit todbringenden Geistern auf einer Stufe stehen u. ihre Eigenschaften übernehmen können (vgl. C. Colpe, Art. Geister: o. Bd. 9, 566/8); zB. erschrecken die ,räuberischen' (ekkēmu; vgl. v. Soden, HdWb. aO. 1, 195) verbitterten Toten, denen im Leben Liebe u. Begräbnis verweigert wurde, die Erdbewohner u. peinigen die ,gewöhnlichen' Toten (,Totentexte' bei Ebeling 19/22 sprechen von ihren Nöten in der Unterwelt). Aber die J.vorstellungen als

Raum-Vorstellungen sind detailliert im entgegengesetzten Maße, d. h. zumeist sehr unanschaulich. Das gilt außer für die Gilgamesch-Überlieferung auch für die um Dumuzi u. Inanna kreisenden Mythen (,Gang zur Unterwelt': W. H. Ph. Römer: Kaiser aO. 458/95) u. Klagelieder (ders. / K. Hekker, Lieder u. Gebete 1: ebd. 2, 5 [1989] 691/711) u. für ,Eine Gerichtssitzung in der Unterwelt' (Ebeling 9/19). Aus diesen Texten kann man J.vorstellungen nur gewinnen, indem man sich für jede Handlung eine Räumlichkeit vorstellt, die so beschaffen ist, daß diese Handlung darin stattfinden kann. Im letztgenannten Text ist das J. identisch mit dem puḫru (,Versammlung'; vgl. v. Soden, HdWb. aO. 2, 876f) der Unterwelts- u. Richtergottheiten (von denen einige mit Namen nur hier belegt sind), die einen Boshaften damit strafen, daß er fortan nur fauligen, übel schmeckenden Fraß zu essen bekommt. Anschaulicher sind die Abstiegsmythen um Inanna: In ihnen ist das J. eine abwärts führende Straße mit sieben Toren (das Eingangstor nicht mitgezählt), an deren jedem die Seele einen Teil ihres Schmuckes oder ihrer Kleidung abgeben muß, um in einem Palast am Ende der Straße nackt vor die dort mit ihrem Gatten Nergal residierende Unterweltsherrin Ereschkigal treten zu können.

III. Iran. a. Bis ca. 6./5. Jh. vC. Es sind einige Parallelen zu Himmels- u. Unterweltsvorstellungen des zentralasiatischen Schamanismus zu erwägen. Doch ist auf dem Territorium, das durch Einwanderungen arischer Völker zu Iran werden sollte, nichts dergleichen bezeugt. Noch bei Zarathustra ist eine eigene Welt für Ahura Mazda u. die ihm nachgeordneten Götter nur eben angedeutet, u. den Daēvas u. den bösen Gottheiten fehlt ein räumlicher Rückhalt in der Welt ganz.

b. Seit dem 5. Jh. vC. Erst im jüngeren Awesta werden gewisse menschenfreundliche bzw. -feindliche Eigenschaften einiger Kräfte oder mythologischer Gestalten auch räumlich hypostasiert u. dimensioniert. In Fortsetzung dieses Prozesses wird awestisch vahišta (,das Beste') neupersisch schließlich zu bihišt, awestisch dužanghau (,schlechtes Sein') zu neupersisch dozah. Bihišt wird immer ganz unreflektiert als ,Paradies', dozah ebenso selbstverständlich als ,Hölle' übersetzt, obwohl die Voraussetzungen u. Zusammenhänge im alten Iran ganz andere sind als in Juden- u. Christentum. In beide jenseitigen Orte führt eine **Brücke, auf der dem Toten eine weibliche Personifikation seiner Taten begegnet (Hadoxt-Nask bzw. 22. Yašt 9/11). Da es offenbar ein- u. dieselbe Brücke ist, muß es sich um eine Manifestation beider, d. h. der ,paradiesisch' u. der ,höllisch' möglichen, Interpretationen des Ortes handeln, an dem sich die Toten vor dem Jüngsten Gericht aufhalten. Konkreteres ist im jüngeren Awesta nur zu gewinnen aus Zarathustra in den Mund gelegten Aussagen wie ,Ich will Spenta Mainyu (= 'heilwirkenden Geist') herabholen aus dem lichten Haus des Lobes, will herausgehen machen den Angra Mainyu (= 'unheilvollen Geist') aus dem abscheulichen (Ort des) schlechten Sein(s)' (Yašt 19, 44) oder ,So eilten die lügengläubigen arglistigen Daēvas zu der Tiefe des finsteren Daseins, zum abscheulichen (Ort des) schlechten Sein(s)' (Videvdat 19, 47). Nach Kontakten mit synkretistisch vermittelten babyl., ägypt. u. griech. Anschauungen wird das Zusammenwachsen von Raum u. ethischer Qualität allerdings beträchtlich weiterentwickelt. Dies wird aus chronologischen Gründen unter *J.fahrt sowie *J.reise (jeweils unter B III) mit dargestellt.

IV. Griechenland. a. Archaische Zeit. 1. Bestattungsrituale u. Totenkult. Die historisch älteste Schicht griechischer J.vorstellungen läßt sich hinter den frühhellenischen Ritualen der *Bestattung vermuten. Die Gebräuche im Umgang mit den Sterbenden u. Verstorbenen stehen immer auch in Beziehung zu den Ideen über das Sein nach dem Tod; doch lassen sich diese Ideen allenfalls in Ansätzen aus dem Brauchtum ablesen. Ferner gilt zu beachten, daß Sitten, besonders Bestattungssitten, ihrem Wesen nach konservativ sind; auf Wandlungen der religiösen Anschauungen reagieren sie in der Regel nur bedingt u. verzögert. – In den frühen Jhh. der griech. Geschichte löst das Einzelgrab die mykenische Sippenbestattung in Kuppel- oder Kammergräbern ab, die für die vornehmen Geschlechter bezeugt ist; die in mykenischer Zeit übliche Beerdigung weicht vielerorts der im homerischen Epos exklusiv vertretenen Verbrennung des Leichnams. Diese Entwicklungen sind in ihrer Deutung ebenso umstritten wie die allmähliche Trennung von Wohnbezirk u. Friedhof, die mit dem Aufkommen der Polis einhergeht. –

Opfer u. Beigaben begleiten die Toten ins *Grab, etwa Gefäße mit Nahrung, Kleidung, Alltagsgerät, auch Waffen oder Figuren (*Grabbeigabe). (Ins Unheimliche übersteigert sind die Opfer, die Patroklos' Leichenfeuer verschlingt; Il. 23, 163/82.) Doch damit endet ihre Versorgung nicht. An jährlich wiederkehrenden Totentagen schmücken die Nachkommen die Gräber u. bringen Libationen dar von Brei, Milch, Wein, *Honig, Öl, auch Tierblut. All dies verweist auf die Vorstellung, die Verstorbenen lebten im Grab weiter u. müßten dort versorgt u. besänftigt werden. – Ihre Macht scheint über die Grabstatt hinauszureichen; man fürchtet ihren Zorn u. ihren Zugriff auf die Welt der Lebenden (Aeschyl. choeph. 324/6). Man kann sie heraufbeschwören. Aischylos läßt Elektra u. Orest den Geist des gemordeten Vaters anrufen, er möge ihnen beistehen bei ihrer Rache (ebd. 130/48. 479/509; F. Jouan, L'évocation des morts dans la tragédie grecque: RevHistRel 198 [1981] 403/21). Doch auch aus eigenem Antrieb steigen sie zur Erde empor u. gehen unter den Menschen um. Bereits die Ilias weiß von Toten zu erzählen, die (als Traumerscheinung) wiederkehren, um die Hinterbliebenen an ihre Pflichten zu erinnern (Il. 23, 65/92; 24, 591/5). – Während des attischen Anthesterienfestes im Frühling bevölkern die unheimlichen Keren (Κῆρες) die Stadt, die Seelen der abgeschiedenen Ahnen. Samt ihrem Herrn, dem *Hermes Chthonios, werden sie mit Weihegüssen u. Getreideeintöpfen bewirtet. Zum Ende des Festes jedoch verbannt man sie wieder aus der Welt der Lebenden: ‚Hinaus, ihr Keren, die Anthesterien sind zu Ende' (vgl. Zenob. 4, 33); Rohde, Psyche 1, 236/9; Harrison 32/76; L. R. Farnell, The cults of the Greek states 5 (Oxford 1909) 214/24; Deubner, Feste 93/123; Nilsson, Rel. 1^3, 594/8; H. Jeanmaire, Dionysos (Paris 1951) 48/56; Burkert, Religion 358/64; ter Vrugt-Lentz 602f. – Besonders gefürchtet werden die unbestatteten Toten, die ἄταφοι, denen der Hades verwehrt ist (Il. 23, 71/4; vgl. Od. 11, 51/80) u. die keine Ruhe finden (Plat. Phaedo 81cd; vgl. Paus. 1, 32, 4), aber auch die Getöteten, die zurückkehren u. von den Ihren das Blut ihrer Mörder verlangen können (Sophocl. Electr. 1419/21; Rohde, Psyche 2, 362/5; Nilsson, Rel. 1^3, 182/4; Bremmer, Concept 108/23; J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 391/4). Gegen solche Gefahr sucht der Mörder sich durch den grausigen μασχαλισμός zu schützen: Er trennt dem Ermordeten die Gliedmaßen ab u. bindet sie ihm um den Hals (cf. Aeschyl. choeph. 439/42; ähnlich bereits Od. 22, 474/7; Rohde, Psyche 1, 322/6). – Ebd. 216/58; Harrison 163/256; K. Preisendanz, Art. Nekydaimon: PW 16, 2 (1935) 2240/66; J. Wiesner, Grab u. J. (1938); Guthrie 233/5. 277/80; H. Herter, Böse Dämonen im frühgriech. Volksglauben: ders., Kl. Schriften (1975) 43/75; Rudhardt 113/27; Nilsson, Rel. 1^3, 174/82. 374/84; M. Andronikos, Totenkult: F. Matz / H. G. Buchholz (Hrsg.), Archaeologia Homerica 3, W (1968); A. Schnaufer, Frühgriechischer Totenglaube (1970); D. C. Kurtz / J. Boardman, Thanatos (1985); Burkert, Religion 293/300; E. Vermeule, Aspects of death in early Greek art and poetry (Berkeley 1979) 1/82; Baudy; S. C. Humphreys, Family tombs and tomb cult in ancient Athens: JournHellStud 100 (1980) 96/126; G. Nagy, Patroklos, concepts of afterlife, and the Indic triple fire: Arethusa 13 (1980) 161/95; R. S. J. Garland, Γέρας θανόντων: Ancient Society 15/17 (1984/86) 5/22; R. Hägg / G. C. Nordquist (Hrsg.), Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid = Proc. 6th Int. Symp. Swedish Inst. in Athens (Stockholm 1990); S. T. Stevens, Charon's obol and other coins in ancient funerary practice: Phoenix 45 (1991) 215/29; I. Morris, Death-ritual and social structure in classical antiquity (Cambridge 1992); ter Vrugt-Lentz 610/2; B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 366/97.

2. Heroenkult. Noch in eine andere Richtung entwickeln sich die Vorstellungen von einem Fortleben der Toten. Einige wenige große Persönlichkeiten, die um ihrer Autorität oder Verdienste willen zu Lebzeiten hohes Ansehen genossen haben, Könige etwa, Heerführer, Städtegründer, umgibt auch im Tode besondere Macht, die zum Guten wie zum Bösen ausschlagen kann. Ihre Sippe oder Gemeinde richtet solchen geachteten u. gefürchteten Verstorbenen am Grab einen festen Kult ein, der ihre Gewogenheit u. ihren Beistand sicherstellen soll. Wohl unter dem Einfluß der zeitgenössischen Literatur werden solche herausragende Tote wie die Protagonisten des Epos ‚Heroen' (ἥρως; *Heros) genannt, ihre Grabstatt ἡρῷον. – Der Heroenkult, der sich seit dem 8. Jh. vC. nachweisen läßt, zieht bald Kreise. Auch

Helden u. Herrscher der Vorzeit erfahren nun kultische Ehrung, ohne daß diese dabei immer notwendig ein Grab voraussetzt. Dies gilt zumal für die Griechen der Kolonien, die nicht selten religiöse Traditionen der alten Heimat weiterpflegen. Diese Heroisierung ihrer Toten u. die kultische Aneignung der heroischen Vergangenheit zeugt von dem Anliegen der Familien oder Städte, ihre Geschichte mit den hehren Namen der epischen Urzeit zu verknüpfen. Aber auch abgesunkene lokale Gottheiten werden nun gelegentlich als Heroen angesehen u. verehrt. Eine eigene, nie fest definierte u. beständig wachsende Schicht halbgöttlicher Zwischenwesen bildet sich heraus, die den Lebenden nahe sind u. ihnen hilfreich zur Seite stehen. – In seiner Weltalterlehre sucht Hesiod möglicherweise die Herkunft der Heroen zu erklären; die Menschen des Goldenen Zeitalters (*Aetas aurea) werden nach ihrem Tod zu ,guten Geistern' (δαίμονες ἐσθλοί), die als Hüter der Sterblichen u. Schenker von Reichtum unbemerkt unter ihnen weilen (op. 121/6). – Rohde, Psyche 1, 111/99; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 (1909/12); L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921); A. D. Nock, The cult of heroes: ders., Essays on religion and the ancient world (ebd. 1972) 2, 575/602; Guthrie 231/41; A. Brelich, Gli eroi greci (Roma 1958); Rudhardt 127/35; Nilsson, Rel. 1³, 184/91. 715/9; Roloff 3/101; Burkert, Religion 312/9; G. Nagy, The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic Greek poetry (Baltimore/London 1979); C. Bérard, Récupérer la mort du prince. Héroïsation et formation de la cité: Gnoli / Vernant 89/105; A. Snodgrass, Les origines du culte des héros dans la Grèce antique: ebd. 107/19; Parker 32/73; Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung: o. Bd. 14, 103/5; W. Speyer, Art. Heros: ebd. 861/77.

3. Die frühen Seelenvorstellungen. Der archaischen Anschauung zufolge, die in den homerischen Epen greifbar wird, verläßt im Tod ein unkörperliches Etwas den Menschen, die ψυχή (,Hauch, Lebensodem'); sie geht ein in den Hades, wo sie ihren künftigen Aufenthalt hat. Mit der Wesenheit oder Persönlichkeit des Lebenden hat die ψυχή ursprünglich nichts zu tun; sie ,ist nicht Seele als Träger von Empfindungen u. Gedanken, nicht Person, auch nicht Doppelgänger des Menschen' (Burkert, Religion 301). Doch gleicht sie dem Verstorbenen als ,Bild' (deshalb auch ihr anderer Name, εἴδωλον). Sie läßt sich wahrnehmen u. identifizieren, bleibt jedoch Erscheinung; jede Körperlichkeit geht ihr ab (Od. 11, 204/8). Sie besitzt keine Kraft oder Lebensenergie; allein der Genuß von *Blut schenkt ihr auf kurze Zeit wieder Bewußtsein (im zweiten Teil seiner Nekyia hält der Dichter der Odyssee sich nicht mehr konsequent an diese Vorstellung). – Rohde, Psyche 1, 1/67; Otto, Manen; E. Bickel, Homerischer Seelenglaube = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse 1, 7 (1926) 211/343; J. Böhme, Die Seele u. das Ich im homerischen Epos (1929); Dodds 136/8; D. J. Furley, The early history of the concept of soul: BullInstClassStudLond 3 (1956) 1/18; O. Regenbogen, Δαιμόνιον ψυχῆς φῶς: ders., Kl. Schriften (1961) 1/28; Nilsson, Rel. 1³, 192/9; J. Warden, ΨΥΧΗ in Homeric death-descriptions: Phoenix 25 (1971) 95/103; H. G. Ingenkamp, Inneres Selbst u. Lebensträger: RhMus 118 (1975) 48/61; Baudy 156/69; Claus 11/102; A. Dihle, Totenglaube u. Seelenvorstellung im 7. Jh. vC.: J.vorstellungen, Gedenkschr. Stuiber 9/20; Bremmer, Concept; F. Solmsen, ΦΡΗΝ, ΚΑΡΔΙΑ, ΨΥΧΗ in Greek tragedy: Greek poetry and philosophy, Festschr. L. Woodbury (Chico, CA 1984) 265/74; Th. Jahn, Zum Wortfeld ,Seele – Geist' in der Sprache Homers (1987); S. D. Sullivan, A multi-faceted term. Psyche in Homer, the Homeric Hymns, and Hesiod: StudItalFilolClass NS 6 (1988) 151/80; dies., The extended use of psyche in the Greek lyric poets: ParPass 44 (1989) 241/62; J. N. Bremmer, The soul, death and afterlife in early and classical Greece: J. M. Bremer u. a. (Hrsg.), Death and immortality in the classical and Near-Eastern cultures (Amsterdam [im Druck]).

4. Die Jenseitsbilder der archaischen Literatur. a. Räumlichkeiten. Jeder Versuch, die geographische Lage des frühgriech. J. zu bestimmen, muß notwendig scheitern. Hinter den einander scheinbar widersprechenden einschlägigen Angaben tritt ein Weltbild zutage, das auf ein ,Anderes' äußerster, unerreichbarer Ferne zielt, auf einen unbestimmten Raum des Nie-Geschauten u. Unsagbaren, der sich jeder Lokalisierung entzieht (West 358f; Ballabriga; U. Hölscher, Die Odyssee [1988] 135/58). Auch die epische Dreiteilung der Welt in Herrschaftsbezirke

der Kronossöhne (Il. 15, 187/93) trägt wenig bei zu einer klaren Grenzziehung; ins Jenseitige münden Unterwelt u. Himmel, aber auch das Meer. Der Okeanos, der ‚Ursprung der Götter' (ebd. 14, 201), der nach ägyptischem u. altorientalischem Vorbild als Ringstrom die Meere u. die Welt umfließt u. umschließt (ebd. 14, 200f. 18, 607f), ist den Menschen nicht mehr zugänglich; wenige nur, mythische Heroen, später Seefahrer der Fabelliteratur, wagen die Fahrt auf ihm (H. Herter, Art. Okeanos [mythisch]: PW 17, 2 [1937] 2349/61; A. Lesky, Thalatta [Wien 1947] 58/87; J. Rudhardt, Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque [Bern 1971]; Romm 11/26). Auf seinem anderen Ufer liegen das Totenland, aber auch das Elysion (Od. 4, 563f; Hesiod. op. 167/73) u. der Garten der Hesperiden (Hesiod. theog. 215f; Eur. Hippol. 742/51). – Den Hades siedeln die homerischen Epen bald jenseits des Okeanos an, am Weltenrand (Od. 10, 508/15; ebd. 24, 1/14 beschreibt den Weg dorthin), bald unterhalb der griech. Erde (Il. 20, 61/5). Ähnlich weiß Hesiods Theogonie den Tartaros tief drunten ‚unter der Erde' (720), zugleich aber auch am ‚Grenzsaum der ungeheuren Erde' (731). Die Dimensionen verschwimmen; Horizontale u. Vertikale, unermeßliche Tiefe u. eine eher ebenerdig vorgestellte äußerste Ferne fließen ineinander über. In verwandtem Geist scheidet die frühe Vorstellung nicht scharf zwischen Himmel u. Olymp (Il. 8, 18/26; 24, 97/104; anders 15, 192f). – Solche Vagheit der geographischen Verhältnisse hält die griech. Imagination nicht davon ab, das J. im einzelnen plastisch auszugestalten. Mythische Völker leben am Weltenrand, allen voran die in ewiges Dunkel gehüllten Kimmerier (Od. 11, 13/9), aber auch die Phäaken auf ihrer paradiesischen Erde (ebd. 6, 204f. 7, 112/32), die Abioi im hohen Norden, oder die seligen *Hyperboreer (‚weder zu Schiff noch zu Fuß fändest du den wundersamen Weg zur Versammlung der Hyperboreer'; Pind. Pyth. 10, 29f), die sich, frei von Mühsal u. Krieg, von Krankheit u. Alter, immerwährender Festlichkeiten erfreuen (Herodt. 4, 32/5; Hecat. Abd. [4. Jh. v.C.] Περὶ Ὑπερβορέων [FGrHist 264 F 7/14]); J. G. Welcker, Die Homerischen Phäaken u. die Inseln der Seligen: ders., Kl. Schriften zur griech. Litteraturgeschichte (1845) 2, 1/79; O. Schroeder, Hyperboreer: ArchRelWiss 8 (1905) 69/84; Ninck 124/33; L. Gernet, La cité future et le pays des morts: RevÉtGr 46 (1933) 293/310; A. Lesky, Aia: WienStud 63 (1948) 22/68; A. Heubeck, KIMMERIOI: Hermes 91 (1963) 490/2; L. Lacroix, Pays légendaires et transferts miraculeux dans les traditions de la Grèce ancienne: BullAcBelg 69 (1983) 72/106; Romm 49/77; ders., Herodotus and mythic geography. The case of the Hyperboreans: TransProcAmPhilolAss 119 (1989) 97/113. – Vielerorts in Griechenland finden sich düstere Stätten, die als Tor zum Totenreich gelten, wie etwa Kap Tainaron auf der Peloponnes oder der Fluß Styx in *Arkadia. In solchen Vorstellungen leben alte lokale Traditionen fort (R. Ganschinietz, Art. Katabasis: PW 10, 2 [1919] 2377/87; Gruppe / Pfister 48/63). – Eine ganze unterweltliche Topographie wird ausgemalt, in der insbesondere die Gewässer des Hades großen Raum einnehmen. Deren sprechende Namen sind bereits Botschaft: In den *Acheron, den Fluß des ‚Stöhnens', münden der ‚Feuerstrom' Pyriphlegethon u. der ‚Klagestrom' Kokytos, ein Seitenarm der Styx, der Quelle des ‚Hasses' (Od. 10, 513/5; zur Styx Hesiod. theog. 775/806; Rohde, Psyche 1, 54; Ninck 37/40; Burkert, Religion 303; J. Bollack, Styx et serments: RevÉtGr 71 [1958] 1/35; A. Henrichs, Zur Perhorreszierung des Wassers der Styx bei Aischylos u. Vergil: ZsPapEpigr 78 [1989] 1/29; erst in frühhellenistischer Zeit tritt Lethe, das Wasser des ‚Vergessens', zu den Unterweltsströmen). – Eine rätselhafte Asphodeloswiese ziert das chthonische Reich (ἀσφοδελὸς λειμών; Od. 11, 539; 24, 13); hinter ihr mag die indoeuropäisch-hethitische Vorstellung von den unterirdischen Auen durchschimmern, auf denen die Verstorbenen ihre künftige Heimat finden (Puhvel). Ausführliche Beschreibungen der Unterwelt finden sich im 11. Buch der Odyssee u. in Hesiods Theogonie (720/819). – Um den Hades herum siedeln sich andere jenseitige Gefilde an. Auf alte mediterrane u. oriental. Anschauungen gehen die ‚Inseln der Seligen' (μακάρων νῆσοι) zurück, von denen zuerst Hesiod spricht (op. 167/73). Jene idyllischen Eilande, auf denen ewiger Frühling u. unerschöpfliche Fülle herrschen, gewähren den Auserwählten ein Leben völliger Sorglosigkeit in einem immerwährenden Goldenen Zeitalter (spätere Quellen: Pind. Ol. 2, 68/80; frg. 129/31a Snell / Maehler; Plat. Gorg. 523b; Hor.

epist. 16, 41/66; Lucian. ver. hist. 2, 4/28). – Von einem besonderen Ort am Grenzsaum der Welt, an dem nach ihren Erdentagen die Götterlieblinge weilen werden, ist in der Odyssee die Rede (4, 561/9): dem Elysion (Ἠλύσιον). Die Herkunft des Wortes, das in der archaisch-klass. Literatur ansonsten kaum belegt ist (unsicher Ibyc. 291 Davies; Simonid. 558 Page), bleibt umstritten. Es wurde zurückgeführt auf heth. wellu- (‚Wiese') u. die dort heimische Vorstellung von den Auen der Verstorbenen (Puhvel). W. Burkert, Elysion: Glotta 39 (1960/61) 208/13 deutet den Begriff als die vom Blitz getroffene (vgl. W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1127) u. damit geheiligte Stätte (ἐνηλύσιον) oder Person (ἐνηλύσιος), die dem gewöhnlichen Dasein entrückt ist. Die neue Kunde von jenem fernen Wunderland, den μακάρων νῆσοι, im Ohr, hören die archaischen Griechen aus dem ‚Blitzmal' (ἐνηλύσιον) nun bald den Namen für die ‚Inseln der Seligen' heraus (ἐν Ἠλυσίῳ), auf denen der vom Blitz getroffene Götterliebling auf immer fortlebt. Weithin bekannt wird das Elysion erst in römischer Zeit, dank Vergils berühmter Darstellung. Autoren der kaiserzeitlichen Literatur, Lukian etwa, setzen es nun gerne mit den ‚Inseln der Seligen' gleich (Rohde, Psyche 1, 91/110; F. Hommel, Die Insel der Seligen in Mythus u. Sage der Vorzeit [1901]; A. Bertholet, Die Gefilde der Seligen [1903; nicht eingesehen]; O. Waser, Art. Elysion: PW 5, 2 [1905] 2470/6; L. Malten, Elysion u. Rhadamanthys: JbInst 28 [1913] 35/51; Gruppe / Pfister 88/95; P. Capelle, Elysium u. Inseln der Seligen: ArchRelWiss 25 [1927] 245/64; 26 [1928] 17/40; J. Kroll, Elysium: AGForschNRW G 2 [1953] 7/35; Nilsson, Rel. 1^3, 325f; B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967] 174/89; Roloff 93/101. 124/6; H. Wagenvoort, The journey of the souls of the dead to the Isles of the Blessed: Mnemos Ser. 4, 24 [1971] 113/61; Gladigow; G. Lanczkowski, Die Inseln der Seligen u. verwandte Vorstellungen [1986]; M. Gelinne, Les Champs Élysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare: ÉtClass 56 [1988] 225/40). – In einer Übersteigerung der Hadesvorstellung entwirft archaische Phantasie einen unergründlichen Abgrund tief unter der Erde, einen Ort völliger Finsternis, an dem die Nacht haust: den Tartaros. Im Epos liegt er so tief unter dem Hades wie der Himmel über der Erde (Il. 8, 13/6; etwas anders Hesiod. theog. 720). Auch Hesiod siedelt den Tartaros zuunterst an; zwischen Erde u. Tartaros gähnt ein riesiger Schlund, das ‚Chaos' (ebd. 740. 814), wo sich die ‚Wurzeln' oder ‚Quellen u. Grenzen' von Erde u. Meer, von Himmel u. Tartaros finden (727f. 736/8): der düstere Urgrund, in dem die Welt wurzelt u. aus dem heraus sie entspringt (F. Schwenn, Die Theogonie Hesiods [1934] 15/36; H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums^2 [1962] 114/8; M. C. Stokes, Hesiodic and Milesian cosmogonies: Phronesis 7 [1962] 1/37; 8 [1963] 1/34; West 356/79; W. Karl, Chaos u. Tartaros in Hesiods Theogonie [1967]; M. D. Northrup, Tartarus revisited. A reconsideration of Theogony 711/819: WienStud NF 13 [1979] 22/36; Ballabriga 257/90).

β. Bewohner des Jenseits. Wo der weite Himmel u. der Weltenrand der Herrschaft der Götter u. insbesondere des Zeus unterstehen, ruht die Macht über die Unterwelt in den Händen des ‚unterirdischen Zeus' (Il. 9, 457), des finsteren Hades, u. seiner Gemahlin Persephone. Die Häuser der Nacht liegen dort, in denen Schlaf u. Tod leben (Hesiod. theog. 744/66). Noch andere Gestalten hausen in der Finsternis, *Hekate etwa, aber auch die Erinyen (Il. 19, 259f; *Furie), einst wohl auch die Sirenen (G. Weicker, Art. Seirenen: Roscher, Lex. 4, 601/39; E. Buschor, Die Musen des J. [1944]; K. Latte, Die Sirenen: ders., Kl. Schr. [1968] 106/11; G. K. Gresseth, The Homeric Sirens: TransProcAmPhilolAss 101 [1970] 203/18; P. Pucci, The song of the sirens: Arethusa 12 [1979] 121/32). Eine alte J.gottheit mag sich hinter Achilleus verbergen (H. Hommel, Der Gott Achilleus = SbHeidelberg 1980, 1, 25/44). *Hermes, der göttliche Grenzgänger, der die Seelen der Verstorbenen hinabführt (Od. 24, 1/14), überschreitet die Schwelle zur Unterwelt so gut wie die grausen Keren (ebd. 14, 207f; PsHesiod. scut. 248/57; Nußbaum 952/4). *Charon, der Totenfährmann, setzt die Seelen in seinem Nachen über den Acheron (Minyas frg. 1 Davies; Nußbaum 954/7). Ein dämonisches Ungeheuer, Kerberos (*Cerberus), hütet den Zugang zum Hades (Hesiod. theog. 769/73). Das Haupt der Gorgo lauert dort, dessen Heraufkommen Odysseus fürchtet (Od. 11, 633/5), u. namenlose Mächte, die Unheil bringen, u. die mit apotropäischen Ritualen abgewehrt werden

müssen (vgl. Isocr. or. 5, 117). Ein ganzes Pandämonium böser Wesen bevölkert das Reich im Erdinnern, die sich nach u. nach zu strafenden Höllengeistern entwickeln (S. Eitrem, Hermes u. die Toten: Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger 1909 nr. 5; Dieterich, Nek. 46/62; H. Güntert, Kalypso [1919]; L. Malten, Art. Ker: PW Suppl. 4 [1924] 883/900; F. Bräuninger, Art. Persephone: PW 19, 1 [1937] 944/72; E. Wüst, Art. Pluton: ebd. 21, 1 [1951] 990/1026; J. H. Croon, The mask of the underworld daemon: JournHellStud 75 [1955] 9/16; Th. Kraus, Hekate [1960]; W. Pötscher, Moira, Themis u. τιμή im homerischen Denken: WienStud 73 [1960] 14/21; P. Zanker, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei [1965] 104/11; B. Moreux, La nuit, l'ombre, et la mort chez Homère: Phoenix 21 [1967] 237/72; H. Herter, Hermes: RhMus 119 [1976] 215/8; Ch. Sourvinou-Inwood, Art. Charon I: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 210/25; H. Sarian, Art. Erinys: ebd. 825/43; I. Krauskopf / S.-Ch. Dahlinger, Art. Gorgo, Gorgones: ebd. 4, 1 [1988] 285/330; R. Lindner u. a., Art. Hades: ebd. 367/94; S. Woodford / J. Spier, Art. Kerberos: ebd. 6, 1 [1992] 24/32; A. Hermann, Art. Charon: o. Bd. 2, 1040/61; Nußbaum 952/7).

γ. Beschaffenheit des Jenseits. Die frühgriech. Vorstellungen vom J. entwerfen eine radikale Opposition zwischen den selig auf dem Olymp oder im Himmel lebenden unsterblichen Göttern (Od. 6, 42/6) u. den im Bauch der Erde, im Haus des Hades versammelten bewußtlosen ‚Schatten' (σκιαί; ebd. 10, 495) der Verstorbenen (ter Vrugt-Lentz 600). Das pessimistische archaische Weltbild vom ephemeren Wesen des Menschen zeichnet den Tod als unausweichliches, alles ergreifendes Verderben (personifiziert als Κήρ), das den Menschen vernichtet u. sein Schemen in ewiger Nacht verdämmern läßt; ihm verleiht Achills Klage an Odysseus bitteren Ausdruck (ebd. 11, 488/91). Auch in Hades' Angst, die vom Götterkampf bebende Erde möchte aufbrechen u. sein modriges Reich dem Licht preisgeben, spiegelt sich das Abscheuliche der Totenwelt, die selbst den Göttern verhaßt ist (Il. 20, 61/5). Doch finden sich bereits in den homerischen Epen Indizien für ein anderes (möglicherweise orientalisch beeinflußtes) Bild des J. Götterlieblinge entgehen dem Tod u. dem gleichmachenden Schicksal des Hades. Da sie göttliche Liebe geweckt haben, werden Tithonos (ebd. 11, 1f; Hymn. Hom. 5, 218/38), *Ganymed (Il. 20, 231/5; Hymn. Hom. 5, 202/17) u. Kleitos (Od. 15, 250f) in den Olymp entführt. Aphrodite entrafft den schönen Phaëthon u. setzt ihn zum göttlichen Hüter ihrer Heiligtümer (Hesiod. theog. 988/91). Im Olymp weilt nach seiner Apotheose auch *Herakles, während sein Schatten im Hades auf Jagd geht (Od. 11, 601/4; vgl. Il. 18, 117/9). Als Mutter des Dionysos wird Semele zur Unsterblichkeit erhoben; gleiches widerfährt seiner Gemahlin Ariadne (Hesiod. theog. 940/2. 947/9). Dem ‚Schwiegersohn des Zeus', Menelaos, wird angekündigt, er werde ins Elysion entrückt (Od. 4, 561/9). Der Gedanke verallgemeinert sich bei Hesiod. Auf den Inseln der Seligen am Ende der Welt leben etliche der Heroen, die einst vor Theben oder Troja kämpften (op. 156/73; darauf zielt wohl auch Heraclit. frg. 96 Marcovich); Rohde, Psyche 1, 68/90; Roloff 83/101; Strecker 465/8. – Umgekehrt erfahren Vergehen gegen die Götter eine Vergeltung in der anderen Welt. Bereits in der Ilias strafen die Erinyen ‚unter der Erde' meineidige Tote (3, 278f; 19, 259f). Im unsäglichen Abgrund des Tartaros liegen die gestürzten Titanen verbannt (ebd. 8, 478/81; Hesiod. theog. 717/35). Odysseus schaut im Hades die drei Büßer Tityos (vgl. W. Speyer, Art. Geier: o. Bd. 9, 445f), Tantalos u. Sisyphos, die sich gegen die Götter vermessen haben (Od. 11, 576/600; die neuere Forschung athetiert diese Passage nicht mehr als orphische Interpolation; vgl. u. a. Dodds 137; Nilsson, Rel. 1^3, 677f). ‚Daß es für schlimme Vergehen unerhörte u. ewige Strafe im J. geben kann, ist damit ausgesagt u. wurde verstanden' (Burkert, Religion 304; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1004/22). In jene frühe Periode gehen nicht zuletzt auch die Vorstellungen zurück, die den vor der Zeit Verstorbenen, den in jungen Jahren (ἄωροι) u. den gewaltsam Umgekommenen (βιαιοθάνατοι; *Biothanati), ein besonderes Ergehen im J. zusprechen. Das scheint bereits in der odysseischen Nekyia angedeutet (Od. 11, 38/41; jüngere Texte bringen die beiden Gruppen mitunter an einem eigenen Ort an der Peripherie des Hades unter; so Verg. Aen. 6, 426/547). Hier mag die Furcht nachhallen, von solchen rastlosen Toten gehe eine unheilvolle Bedrohung aus (vgl. o. Sp. 259f; Cumont, After life

64/9. 128/47; ders., Lux perp. 303/42; J. H. Waszink, Mors immatura: VigChr 3 [1949] 107/12; A. D. Nock, Tertullian and the Ahori: ders., Essays aO. [o. Sp. 261] 2, 712/9; J. ter Vrugt-Lentz, Mors immatura [Groningen 1960]; Bremmer, Concept 100/8). – Weitere Lit.: Rohde, Psyche 1; L. Radermacher, Zur Hadesmythologie: RhMus 60 (1905) 584/93; ders., Das Meer u. die Toten: AnzWien 1949, 307/15; E. Sittig, Art. Hesperiden: PW 8, 1 (1912) 1243/8; Dieterich, Nek. 19/45; B. Prehn, Art. Hades: PW Suppl. 3 (1918) 867/78; Dodds 135/78; M. H. da Rocha Pereira, Frühhellenische Vorstellungen vom J.: Altertum 6 (1960) 204/17; Nilsson, Rel. 1^3, 324/9. 452/6; B. C. Dietrich, Death, fate and the gods (London 1965); Burkert, Religion 300/12; R. Spieker, Die Beschreibung des Olympos: Hermes 97 (1969) 136/61; G. Nagy, Phaethon, Sappho's Phaon, and the white rock of Leukas: HarvStudClassPhilol 77 (1973) 137/77; Ch. Sourvinou-Inwood, To die and enter the house of Hades: J. Whaley (Hrsg.), Mirrors of mortality (London 1981) 15/39; Ch. Sourvinou-Inwood, A trauma in flux: R. Hägg (Hrsg.), The Greek renaissance of the 8th cent. BC = Proc. 2nd Int. Symp. Swedish Inst. in Athens (Stockholm 1983) 33/48; A. T. Edwards, Achilles in the Underworld: GreekRomByzStud 26 (1985) 215/27; L. Goodison, Death, women and the sun (London 1989); A. Henrichs, Namenlosigkeit u. Euphemismus: H. Hofmann / A. Harder (Hrsg.), Fragmenta dramatica (Göttingen 1991) 161/201; A. Bottini, Archeologia della salvezza (Milano 1992).

b. Der Umbruch des 6. Jh. vC. 1. Die Mysterien. Der Gedanke jenseitiger Auszeichnung u. Strafe, die in den Gedichten Homers u. Hesiods nur einigen Wenigen zuteil werden, kehrt in der Verkündigung der archaischen Mysterienkulte in allgemeingültiger Form wieder (vgl. J. Leipoldt, Art. Eleusis: o. Bd. 4, 1102). Seit wir sie (vom 7. Jh. an) greifen können, verheißen die eleusinischen Weihen den Initiierten ein besseres Los im J. Sie feiern in der Unterwelt an der ‚Stätte der Frommen' (τόπος εὐσεβῶν) auf lichten, blühenden Auen auf immer das Mysterienfest. (Hier kehren die Bilder vom Elysion u. von den Inseln der Seligen in neuem Gewand wieder.) Ihrem Glück steht das schlechte Ergehen all derer gegenüber, die wider das Göttliche gefehlt oder sich ihm verschlossen haben, der Frevler u. der Ungeweihten (Hymn. Hom. 2, 367/9. 480/2 [vgl. Richardson, Hymn zSt.]; Pind. Ol. 2, 68/80; frg. 137 Snell / Maehler; Aristoph. ran. 145/51. 354/70. 454/9; Sophocl. frg. 837 Radt; Plat. resp. 2, 365a). – Auch die dionysischen Mysterien sagen den Geweihten ein seliges Leben in der anderen Welt zu. Die orphisch-pythagoreisch beeinflußten J.hoffnungen dieser Kreise spiegeln sich in den sog. orphischen Goldblättchen oder Totenpässen, die vom 4. Jh. vC. an gerade in Süditalien verstorbenen Mysten mit ins Grab gegeben werden. Ähnlich den ägypt. Unterweltsbüchern (o. Sp. 252) geleiten sie den Toten mit genauen Wegangaben u. Verhaltensmaßregeln in die Gefilde der Seligen. Im Hades findet er zunächst neben einer weißen Zypresse eine Quelle, die er meiden muß (wohl Lethe, den Quell des ‚Vergessens'; vgl. u. Sp. 288). Dann aber gelangt er zu dem ‚kühlen Wasser vom See der Erinnerung (Μνημοσύνη)', über das Wächter gesetzt sind. Diese soll er um einen Trunk bitten mit den Worten: ‚Ich bin ein Kind der Erde u. des gestirnten Himmels, doch mein Geschlecht ist himmlisch' (Zuntz B I u. B II, V. 6f). Alsbald zieht er auf dem ‚heiligen Weg' der ‚Mysten u. Bakchen' (Goldlamelle von Hipponion, V. 15f) zum Sitz der Seligen, wo die Dionysosjünger den rauschhaften Zug des Iakchos nach Eleusis fortfeiern (vgl. Aristoph. ran. 312/459). Dort erlebt er seine Apotheose: ‚Glückseliger, Gott wirst du sein statt Mensch' (Zuntz A 1, V. 8). ‚Nun bist du gestorben, nun bist du geboren worden, dreimal Seliger, an diesem Tage. Sage der Persephone, daß Bakchios selbst dich erlöst hat (ἔλυσε)' (Goldlamelle von Pelinna, V. 1f). – J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten = ders., Ges. Werke 4; Rohde, Psyche 1, 301/19; Dieterich, Nek. 63/83; E. Janssens, Poésie et espérances eschatologiques dans l'Hymne homérique à Déméter: Religions du salut = AnnCentrÉtRel 2 (Bruxelles 1962) 39/57; Nilsson, Rel. 1^3, 672/8; Roloff 177/80; Zuntz 277/393; ders., Die Goldlamelle von Hipponion: WienStud NF 10 (1976) 129/51; W. Burkert, Homo necans (1972) 274/327; ders., Le laminette auree: Orfismo in Magna Grecia, Atti XIV Conv. Stud. Magna Grecia (Napoli 1975) 81/104; ders., Religion 432/40; ders., Neue Funde zur Orphik: Inf. zum altsprachl. Unt. (Steiermark) 2, 2 (1980) 27/42; Motte 263/79; Graf 40/50. 79/150; S. G.

Cole, New evidence for the mysteries of Dionysos: GreekRomByzStud 21 (1980) 223/38; P. Lévêque, Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs: Studi storico-religiosi 6 (1982) 185/208; B. Lincoln, Waters of memory, waters of forgetfulness: Fabula 23 (1982) 19/34; B. Feyerabend, Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion u. dem Proömium des Parmenides: RhMus 127 (1984) 1/22; M. Guarducci, Nuove riflessioni sulla laminetta ‚orfica' di Hipponion: RivFilolIstrClass 113 (1985) 385/97; dies., L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero (Roma 1987) 320/5; Lloyd-Jones; Richardson, Views; R. Seaford, Immortality, salvation, and the elements: HarvStudClassPhilol 90 (1986) 1/26; G. Sfameni Gasparro, Misteri e culti mistici di Demetra (Roma 1986); K. Tsantsanoglou / G. M. Parássoglou, Two gold lamellae from Thessaly: ΕΛΛΗΝΙΚΑ 38 (1987) 3/16; F. Graf, Textes orphiques et rituel bacchique: Orphisme et Orphée, Festschr. J. Rudhardt (Genève 1991) 87/102; L. Zhmud', Orphism and graffiti from Olbia: Hermes 120 (1992) 159/68.

2. Das Jenseitsgericht. Wo vom jenseitigen Ergehen der Geweihten u. der Ungeweihten die Rede ist, hören wir nie etwas von einem Gericht über die Toten. Allein das Siegel des Rituals scheidet die Verstorbenen. Die Entdeckung des Individuums im 7. u. 6. Jh., die dem Heilsversprechen der Mysterienkulte den Weg geebnet hat, besonders aber die Rechtsdiskussion des 6. u. 5. Jh. schärfen den Sinn für die Verantwortung, die der Einzelne für sein Handeln trägt. Die Idee setzt sich durch, er allein sei für seine Verfehlungen zur Rechenschaft zu ziehen u. entsprechend für seine Verdienste zu belohnen. Sie führt zu einer ethisch begründeten Kritik an der Verkündigung der Mysterien, die das Ritual zur einzigen Vorbedingung des jenseitigen Glücks erhoben hat (Diog. L. 6, 39; Plut. aud. poet. 21f). In Antwort auf dieses Unbehagen wird die rituelle Anforderung nun um die moralische Anstrengung ergänzt. Neben die kultischen Weihen tritt eine sittliche Lebensführung; wer beide Auflagen erfüllt, den erwartet in der anderen Welt die Seligkeit (Aristoph. ran. 454/9). – Auch außerhalb der Mysterienkulte schlägt sich der Einfluß der neuen *Ethik nieder. Die Vorstellung von einem jenseitigen Gericht kommt auf, dem sich alle Verstorbenen ausnahmslos stellen müssen. (Erst im 5. Jh. läßt sie sich sicher belegen: Pind. Ol. 2, 58/60; Aeschyl. supplic. 228/31; Eum. 269/75; zu Platon vgl. u. Sp. 279f; Radermacher 98/105; L. Ruhl, De mortuorum iudicio [Gießen 1903]; B. C. Dietrich, The judgment of Zeus: RhMus 107 [1964] 97/125; S. G. F. Brandon, The judgment of the dead [London 1967] 76/97; Graf 121/6. Sie kann anknüpfen an eine bekannte homerische Szene [Od. 11, 568/71]: in der Unterwelt spricht König Minos Recht unter den Toten, ohne freilich über deren Erdenleben zu befinden; als Sohn des Zeus übt er auch im J. sein königliches Amt aus.) Die Kunde vom J.gericht entspringt wohl orphisch-pythagoreischen Kreisen, mag letzten Endes aber auf ägyptische Quellen zurückgehen (vgl. o. Sp. 252f; Rohde, Psyche 1, 310_1; E. Wüst, Die Seelenwägung in Ägypten u. Griechenland: ArchRelWiss 36 [1939] 162/71; S. Luria, Demokrit, Orphiker u. Ägypten: Eos 51 [1961] 21/38; Graf 125f). – In Dichtungen von Fahrten in die Unterwelt, die sich um Orpheus u. Herakles ranken (*J.reise), malen vor allem orphische Kreise dieses Szenarium weiter aus. Dem Totengericht folgt das paradieshafte Glück der Gerechten, die Tischgemeinschaft mit den Göttern pflegen, oder aber das bittere Los der Verdammten, die sich in Schlamm u. Kot wälzen oder ohne Ende Wasser in löchrige Gefäße schöpfen. Als Ort der Strafe u. Qual für die Sünder gewinnt der Hades zum ersten Mal Züge einer Hölle (Plat. resp. 2, 363d; Aristot. anal. post. 11, 94b 33f; vgl. u. Sp. 312f). – Die orphisch-pythagoreische Eschatologie färbt nicht allein die Botschaft der eleusinischen u. dionysischen Mysterien (vgl. o. Sp. 270), sie gewinnt auch Einfluß auf die volkstümlichen J.vorstellungen (vgl. Democr.: VS 68 B 297). Das zeigt sich nicht zuletzt in der zeitgenössischen Kunst, am eindringlichsten in dem berühmten J.gemälde des Polygnot (5. Jh. vC.) in der Lesche der Knidier zu Delphi (Paus. 10, 28/31, bes. 31, 9. 11; C. Robert, Die Nekyia des Polygnot [1892]; G. Lippold, Art. Polygnotos: PW 21, 2 [1952] 1634; E. Keuls, The water carriers in Hades [Amsterdam 1974]; W. Felten, Attische Unterweltsdarstellungen des 6. u. 5. Jh. vC. [1975] 65/85; M. D. Stansbury-O'Donnell, Polygnotos's Nekyia: AmJournArch 94 [1990] 213/35; allgemeiner: K. Schauenburg, Pluton u. Dionysos: JbInst 68 [1953] 38/72; ders., Die

Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei: ebd. 73 [1958] 48/78; ders., Unterweltsbilder aus Großgriechenland: RömMitt 91 [1984] 359/87; K. P. Stähler, Grab u. Psyche des Patroklos [1967]; S. Karouzou, An underworld scene on a black-figured lekythos: JournHellStud 92 [1972] 64/73; E. Peifer, Eidola u. andere mit dem Sterben verbundene Flügelwesen in der attischen Vasenmalerei in spätarchaischer u. klassischer Zeit [1989]).

3. Das neue Bild der Seele (Orphik u. Pythagoreismus. Vorsokratik). Hand in Hand mit diesen Entwicklungen geht im 6. u. 5. Jh. vC. eine stille Revolution einher, ein dramatischer Wandel in Begriff u. Bild der Seele. In der archaischen Zeit wesenloses Schemen des Toten im Hades, wird die ψυχή nun zu einer dunklen, im Menschen verborgenen Kraft, seinem ‚Geist' oder ‚Leben', die als sein wahres Ich über die Vergänglichkeit des Leibes erhaben ist u. vom Tod unberührt bleibt (vgl. Pind. frg. 131b S. / M.; die Trennung Leib-Geist scheint bereits in den homerischen Epen angelegt; vgl. Il. 23, 103f; Od. 11, 216/22). – Als erster Autor, von dem wir wissen, handelt Pherekydes v. Syros (6. Jh.) über die Unsterblichkeit der Seele u. ihr jenseitiges Ergehen (Cic. Tusc. 1, 38; M. L. West, Early Greek philosophy and the Orient [Oxford 1971] 1/75; H. S. Schibli, Pherekydes of Syros [ebd. 1990] 104/27). Die vorsokratische Spekulation greift weiter u. sucht die ψυχή in ihrer Stofflichkeit zu bestimmen. Sie wird nun als Luft, Feuer oder Äther definiert, was ihre Verwandtschaft mit dem Himmel u. den Gestirnen nahelegt, aber auch ihre Unvergänglichkeit. Das wahre Ich des Menschen ist von unsterblicher, göttlicher Natur, ein Geschöpf des Himmels, das mit dem Tod des Leibes in seine kosmische Heimat zurückstrebt. – Dieses neue Bild der Seele entspringt wohl östlichen Quellen; es mag aber auch die Erfahrung der *Ekstase, in der die Seele den Leib hinter sich läßt, ins Grundsätzliche weiterdenken. Solchen Erfahrungen bereitet die dionysische Kultpraxis den Boden; eine Schlüsselrolle spielt aber auch die Erkenntnis frühgriechischer Wundermänner wie Pythagoras u. Empedokles, daß dank einer besonderen, streng beachteten Lebensführung (ἄσκησις) u. mittels geeigneter Techniken die Seele bereits zu Lebzeiten den Körper verlassen kann (*J.reise). – Diese Lehren, die Leib u. Seele dualistisch in Opposition zueinander setzen (*Dualismus), tauchen unsere Existenz in ein düsteres Licht. Orphik u. Pythagoreismus betrachten beide den Körper als Gefängnis, ja ‚Grabmal' (σῆμα: Plat. Crat. 400c; die Formel scheint schon bei Heraklit [frg. 41 Marcovich] angelegt) der göttlichen Seele, in das sie aufgrund alter Schuld verbannt wurde (‚Da wir hierher kamen, um bestraft zu werden, müssen wir bestraft werden': Iambl. vit. Pyth. 85), u. aus dem sie in ihr wahres Sein zu befreien die Sendung des Menschen ausmacht. Ein Lebenswandel der ‚Askese', vor allem aber die Reinigung (κάθαρσις) von aller Befleckung des Leiblichen werden die Werkzeuge ihrer Errettung. – Nicht zuletzt ein theologisches Anliegen erweitert diesen Prozeß der Ver- u. Entkörperung der Seele zum Kreislauf der Metempsychose. Wie keine andere Theorie untermauert die Lehre von der Seelenwanderung, die gegen Ende des 6. Jh. in den orphisch-pythagoreischen Kreisen Unteritaliens auftaucht (zuerst belegt Xenophan. [VS 21 B 7]), die Verantwortung des einzelnen auch eschatologisch (‚Wenn menschliches Recht einmal erkannt hat, daß ein Mensch für seine eigenen Taten allein verantwortlich ist, muß göttliches Recht früher oder später ein Gleiches tun': Dodds 150.) Überzeugender als der ethisch höchst unbefriedigende archaische Gedanke von einer Vererbung der Schuld (dazu W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1151f; ders., Gottesfeind aO. [o. Sp. 268] 1008), aber auch als die Vorstellung einfacher J.strafen erhellt sie das Walten göttlicher Gerechtigkeit. Das Gedeihen der Schlechten auf Erden läßt sich zwar ausgleichen durch eine Aburteilung in der anderen Welt; das unverdiente Elend Unschuldiger hingegen findet in beiden Modellen keine Erklärung. Anders die Lehre von der Reinkarnation: sie erklärt solches Leiden mit einer früheren Schuld, die in einem Prozeß der Sühne u. Erziehung abzuzahlen sei. Sie ist ‚im Kern eine Anthropologie, die … allgemeine Geltung beansprucht, auf vergangene Erfahrungen verweist u. künftige Erfahrungen vorwegnimmt. Sie verlangt, als theoretische u. existentielle Wahrheit ernst genommen zu werden' (Burkert, Mysterien 73f). – Die orphische Theologie geht noch einen Schritt weiter. In einem Versuch der Theodizee begründet sie das Leid der menschlichen Existenz mit einer Urschuld, an der wir von

Anbeginn tragen. Von ihr erzählt ein (womöglich dem ägypt. Osiriskult entlehnter) Mythos von der Geburt der Menschheit (Orph. frg. 60/235 Kern). Die Titanen zerreißen u. verschlingen das göttliche Kind, Dionysos; als Antwort auf die Untat erschlägt Zeus die Frevler mit seinem Blitz. Aus ihrem Ruß entstehen die Menschen, die teilhaben an der ruchlosen titanischen Natur, aber auch am Wesen des göttlichen Kindes. – Um dieser Urschuld willen ist die göttliche Seele in den titanischen Leib u. den Kreislauf der Wiedergeburt verbannt. Ihr Erdendasein ist Last u. Strafe, die sie für den Gottesmord büßen lassen; es ist aber auch Teil einer langen Erziehung u. Läuterung, die mit ihrer Bewährung enden. Hat sie sich in ihren irdischen Existenzen u. den kathartischen Aufenthalten zwischen ihren Verkörperungen von ihrer Sünde gänzlich reingewaschen, so kann sie zuletzt die Fessel ihrer Wanderschaft abwerfen u. heimkehren in ihren göttlichen Ursprung (Verg. Aen. 6, 703/51). – Auf fruchtbaren Boden fallen diese Lehren in den Mysterienkulten, vor allem jedoch in der Philosophie, bei den Pythagoreern u. bei Empedokles. Eine Heimat finden sie in Platons Metaphysik, in der sie zur tragenden Säule werden, später auch in Mittel- u. Neuplatonismus. (Außerhalb der Philosophie verlieren sich die Zeugnisse nach dem 4. Jh. vC.) – Nicht hoch genug zu veranschlagen in dieser Entwicklung ist die Rolle des Pythagoras. Die Eschatologie des in Unteritalien wirkenden religiösen Lehrers läßt sich nur fragmentarisch entziffern; doch hat seine Verkündigung von der Unvergänglichkeit der Seele u. ihrer Metempsychose die griech. Theologie der folgenden Jhh. nachhaltig geprägt. In seiner Botschaft von ‚Präexistenz u. Unsterblichkeit der Seele liegt ein Versuch zu konsequentem Denken, ist etwas wie ein ewiges, unvergängliches Sein erfaßt – eine Präfiguration der Ontologie des Parmenides' (Burkert, Weisheit 112). – Pythagoreischen Geist atmet der älteste erhaltene Text, der von der Seelenwanderung spricht, Pindars 2. Olympische Ode. In ihr hören wir, daß die Seele des Frommen u. Gerechten ein seliges J. erringt; die des Schlechten hingegen erwartet dort Schreckliches. Nach solcher Vergeltung kehrt sie zur Oberwelt zurück, wobei ihre früheren Taten ihr künftiges Schicksal bestimmen. Die Seele, die sich dreimal bewährt, gelangt zur Insel der Seligen (Ol. 2, 56/80; frg. 133 S. / M.; Rohde, Psyche 2, 204/22; Norden, Komm. 38/40; Dieterich, Nek. 109/12; H. Fränkel, Pindars Religion: Antike 3 [1927] 39/63; R. Hampe, Zur Eschatologie in Pindars zweiter olympischer Ode: ΕΡΜΗΝΕΙΑ, Festschr. O. Regenbogen [1952] 46/65; J. Duchemin, Pindare, poète et prophète [Paris 1955] 269/334; E. Thummer, Die Religiosität Pindars [Innsbruck 1957] 121/30; R. S. Bluck, Plato, Pindar, and metempsychosis: AmJournPhilol 79 [1958] 405/14; J. van Leeuwen, Pindarus' Tweede Olympische Ode 1/2 [Assen 1964]; D. McGibbon, Metempsychosis in Pindar: Phronesis 9 [1964] 5/11; Roloff 186/92; N. Demand, Pindar's Olympian 2, Theron's Faith, and Empedocles' Katharmoi: GreekRomByzStud 16 [1975] 347/57; F. Solmsen, Achilles on the Islands of the blessed: AmJournPhilol 103 [1982] 19/24; Lloyd-Jones; Ch. Segal, Messages to the underworld: AmJournPhilol 106 [1985] 199/212). – Seine pythagoreisch gefärbte Theologie verkündet Empedokles in seinen Καθαρμοί (VS 31 B 112/47). Ursprünglich göttliche Wesen (δαίμονες), haben die Menschen einst in einem Goldenen Zeitalter in vollkommener Harmonie miteinander gelebt (*Aetas aurea). Doch der Streit trug das Böse in die Welt, u. sie befleckten sich mit Mord. Zur Sühne für jene Blutschuld verbannte sie göttliches Gesetz auf ‚dreimal 10000 Jahreszeiten' (wahrscheinlich die 10000 Jahre des platonischen Phaidros) in die Welt der Elemente, ‚fernab von den Seligen', in sterbliche Leiber u. den Kerker der Reinkarnation (ebd. 115). In diesem irdischen Hades (Ἄτης λειμῶνα, ‚Wiese der Ate': 121) leiden u. läutern wir uns. Allein die καθαρμοί (‚Reinigungen'), mehr aber ein wahres Verständnis der Natur Gottes können den δαίμων in uns, den gefallenen Gott, der Wiedergeburt entreißen u. in seine göttliche Heimat zurückführen (Rohde, Psyche 2, 171/87; M. Detienne, La ‚démonologie' d'Empédocle: RevÉtGr 72 [1959] 1/17; Roloff 192/7; Zuntz 181/274; Motte 377/83; W. Nicolai, Der Mythos vom Sündenfall der Seele: Gymn 88 [1981] 512/24; M. R. Wright, Empedocles. The extant fragments [New Haven/London 1981]; K. Alt, Einige Fragen zu den ‚Katharmoi' des Empedokles: Hermes 115 [1987] 385/411 u. 116 [1988] 264/71). – Daß es wenigen Guten gelinge, nach ihrem Tod zu einem δαίμων zu werden, lehrt vielleicht auch He-

raklit (S. M. Darcus, What death brings in Heraclitus: Gymn 85 [1978] 501/10; kritisch M. C. Nussbaum, ΨΥΧΗ in Heraclitus: Phronesis 17 [1972] 1/16. 153/70). – Lobeck, Agl.; J. J. Bachofen, Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums: ders., Ges. Werke 7, 5/209; Rohde, Psyche 2, 1/262; Maass 261/78; Harrison 454/658; Dieterich, Nek. 84/162; Cumont, After life 170/89; Guthrie 307/32; ders., Orpheus and Greek religion² (London 1952) 148/93; M. P. Nilsson, Early Orphism and kindred religious movements: ders., Opuscula Selecta 2 (Lund 1952) 628/83; ders., The immortality of the soul in Greek religion: ebd. 3 (ebd. 1960) 40/55; Boyancé, Culte 9/147; K. Kerényi, Pythagoras u. Orpheus³ (Zürich 1950) 9/45; Dodds 135/78; R. Merkelbach, Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus: MusHelv 8 (1951) 1/11; W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker (1953) 88/106; Treu; R. Turcan, La catabase orphique du papyrus de Bologne: RevHistRel 150 (1956) 136/72; ders., L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique: ebd. 155 (1959) 33/40; Burkert, Weisheit 98/142; M. Detienne, De la pensée religieuse à la pensée philosophique (Paris 1963); B. Gladigow, Zum Makarismos des Weisen: Hermes 95 (1967) 404/33; Nilsson, Rel. 1³, 678/708. 815/26; Graf 79/150; Richardson, Hymn; ders., Views 60/5; Orfismo in Magna Grecia aO. (o. Sp. 270); Burkert, Religion 426/32. 440/51; ders., Mysterien 73f u. ö.; L. J. Alderink, Creation and salvation in ancient Orphism (Chico, CA 1981); Claus 111/21; Parker 281/307; K. Hoheisel, Das frühe Christentum u. die Seelenwanderung: JbAC 27/28 (1984/85) 24/46; Orphisme et Orphée aO. (o. Sp. 271); P. Courcelle, Art. Gefängnis der Seele: o. Bd. 9, 294/8.

c. *Klassische Zeit. 1. Sokrates.* Am Ende seiner (im Kern wohl authentischen) Verteidigungsrede äußert Sokrates sich in zurückhaltendem Agnostizismus, wenn auch in zuversichtlichem Ton über das Ergehen nach dem Tod. Wir fallen einem empfindungslosen Schlaf anheim, oder unsere Seele ‚zieht um' in den Hades, wo wahre Richter Recht sprechen, Minos, Rhadamanthys u. Aiakos (über die Toten?), u. wo sie Umgang pflegen kann mit den großen Geistern der Vergangenheit, Orpheus etwa oder Homer. Überhaupt gilt das eine: der gute Mensch braucht Tod u. J. nicht zu fürchten (Plat. apol. 40c/1d). Das Bild einer seligen anderen Welt hebt das Fehlurteil seiner irdischen Richter auf. (É. de Strycker, Platonica 2. Socrate et l'au-delà d'après l'Apologie platonicienne: ÉtClass 18 [1950] 269/84.)

2. Platon. In der Geschichte der antiken J.vorstellungen bleibt Platons Werk in seiner Wirkung ohne Beispiel. Von der Metaphysik seiner Ideenlehre (*Idee [Ideenlehre]) einmal abgesehen, behandelt seine Eschatologie vor allem das Ergehen der unsterblichen Seele. Auch hier ist letztes Anliegen sokratische Ermahnung u. Ermutigung zur Sorge um die Seele, damit es uns ‚hier u. im J. gut ergehe' (resp. 10, 621d). Seine Lehre von den letzten Dingen legt Platon hauptsächlich in seinen Mythen dar. (Die Haupttexte sind Men. 81a/c, Gorg. 523a/7a, Phaedo 80e/2b. 107c/15a, Phaedr. 246a/9d, resp. 10, 614a/21d.) Die ‚alten u. heiligen Geschichten' (ep. 7, 335a; vgl. Phaedo 114d), die an orphisch-pythagoreische Traditionen anknüpfen u. diese umformen, führen das dialektische Gespräch über die Grenzen hinaus, welche menschlicher Existenz u. Erkenntnis gesetzt sind. Sie enthüllen, was Platons Metaphysik vorsichtig umschreibt; sie werden zum symbolischen Ausdruck religiöser Wahrheiten. Allein im Mythos läßt sich das der Philosophie Unsagbare fassen.

α. Kosmische Topographie. Zweimal in seinen eschatologischen Mythen beschreibt Platon jenseitige Räume. Den Mythos des Phaidon eröffnet eine ausführliche Schilderung der Erdkugel u. ihrer irdischen u. unterirdischen Regionen. Ein gewaltiges System von Kanälen u. Hohlräumen, zu denen auch die Flüsse des homerischen Hades u. der Tartaros rechnen, durchzieht das Erdinnere. Die Erdoberfläche ist durchbrochen von mächtigen Senken, in deren Tiefe sich die dunstige Luft sammelt; hier ist die Heimstatt der Menschen. Allein den Guten wird nach dem Tod ein weitaus köstlicheres Dasein auf den Anhöhen der Erde zuteil, in der Region des lichten Äthers (108c/13c). – Im großen Mythos des Staates schaut der Pamphylier Er das ganze Gefüge des Weltengebäudes, die Himmelsspindel der Gestirne u. ihrer Bahnen, die der Ananke u. den Moiren untersteht, u. hört den sirenischen Gesang der Sphärenharmonie (resp. 10, 616b/7d; *J.reise).

β. Das Schicksal der Seele: Jenseitsgericht u. Seelenwanderung. Die Seele des Menschen

ist unsterblich u. unvergänglich. Genaueres über ihre Herkunft erfahren wir im Timaios. Ihren unsterblichen Teil fertigt der *Demiurgos aus einer ähnlichen, doch minder vollkommenen Mischung wie jener, aus der er die Weltseele bildet. Jeder Seele weist er dann einen eigenen Stern zu, von dem sie hinabsteigt auf die Erde u. in den menschlichen Leib, u. zu dem sie dereinst, nach ihrer irdischen Bewährung, zurückkehren wird (Tim. 42b). – Die Verkörperung der Seele ist von der Gottheit befohlen (ebd. 42a); sie ist das Ergebnis eines universalen Gesetzes (resp. 10, 617d). Neben dieser objektiven Begründung findet sich bei Platon noch eine andere Erklärung für die Inkarnation. Im Mythos des Phaidros stürzen manche Seelen innerer Schwäche wegen aus der Welt der Gestirne u. der J.schau herab in ihre irdische Wanderschaft (Phaedr. 246a/9d). Dieser Fall in die Fesseln des Leibes u. den Kreislauf der Wiedergeburt ist das Resultat einer früheren Verfehlung im Himmel (ähnliche Vorstellungen kennen offenbar bereits Orphik u. Pythagoreismus, aber auch Empedokles) oder einer freiwilligen falschen Entscheidung der Seele. – Die Nähe zu dem Göttlichen, die sie ursprünglich besessen hat (Tim. 90a/d), verliert die Seele bei ihrer Inkarnation. Ihre Aufgabe auf Erden ist es, diese Nähe wiederzugewinnen; sie muß sich ‚nach Maßgabe ihrer Kräfte Gott angleichen' (ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: Theaet. 176b; ein völliges Aufgehen in dem Göttlichen, wie Plotin es später verkünden wird, ist in Platons Augen undenkbar). Sie muß sich freimachen von den Banden des Körpers, die sie im Kreislauf des Werdens niederhalten. Dies gelingt ihr nur, wenn sie sich durch ein Leben der Philosophie vom ‚Wahnsinn des Leibes' (Phaedo 67a) reinigt: ethische Forderung wie eschatologischer Ausblick; erst dann kann sie aus der Entfremdung ihres Exils zurückkehren in ihr himmlisches Vaterland. (Diese Emanzipation der Seele u. ihren Aufstieg ins wahre Sein, zur Schau der Ideen, setzt das Höhlengleichnis ins Bild um; resp. 7, 514a/8b.) – Nach dem leiblichen Tod tritt die Seele vor das unterirdische Gericht. Hat sie gerecht gelebt u. den Leib ‚geflohen', senden Minos, Rhadamanthys u. Aiakos sie auf die ‚Inseln der Seligen' (Gorg. 523a/7a; dies ist die erste Darstellung des J.gerichts in der erhaltenen griech. Literatur; zu den Vorstufen vgl. o. Sp. 271f, ferner Plat. apol. 41a; Crito 54c [hier fällen offenkundig ‚Gesetze im Hades' ein Urteil über die Verstorbenen]). Im Phaidon geht die gute Seele ein ins ‚Göttliche', oder sie gelangt zur lichten Oberwelt, deren Schilderung an die μακάρων νῆσοι gemahnt; im Staat darf sie im Himmel weilen. Dies hallt noch nach in den Nomoi: Wer gut lebt, dessen Seele wird aufsteigen in eine bessere, heilige Region; wer sich der Ungerechtigkeit ergibt, dessen Seele sinkt hinab in den Hades (leg. 10, 904c/e). Die Seelen der Mittelmäßigen, die auf gute wie schlechte Taten zurückblicken, reinigen sich im Mythos des Phaidon im Acherusischen See. Die schlechten Seelen erwartet Strafe entsprechend ihren Vergehen: Die hoffnungslosen, weil ‚unheilbaren' Fälle verfallen auf ewig schrecklichster Qual im Tartaros, wo sie den anderen zur Abschreckung dienen; so Tantalos oder Sisyphos. (Gänzlich Verruchte werden von Feuerdämonen in den Tartaros geworfen [resp. 10, 615c/6a]: die erste antike Schilderung einer ‚Hölle'.) Die heilbaren Fälle hingegen erdulden befristetes Leid. (Diese Dreiteilung des jenseitigen Schicksals findet sich in allen drei großen J.gemälden Platons.) – Hat die Seele die tausendjährige Belohnung oder Strafe hinter sich, wählt sie wieder ein Lebenslos u. kehrt zu neuer Verkörperung auf die Erde zurück. Diese Wahl wird groß ausgemalt im Mythos des Staats (ebd. 617d/21b). Sie läutet den Beginn des neuen tausendjährigen Weltenzyklus ein; in ihr verbinden sich kosmisches Geschehen u. Menschenschicksal. Die göttliche Gerechtigkeit, die den gesamten Kosmos umschließt, verwirklicht sich auch in der Wahlfreiheit der Seelen: ‚Die Schuld liegt beim Wählenden; Gott ist schuldlos' (617e): jeder Mensch ist für sein Dasein metaphysisch verantwortlich. (Anders, mit ironischem Unterton, Phaedo 80e/2b: Die nicht gereinigten Seelen finden sich bei ihrer Reinkarnation in Eseln oder Wölfen wieder, die Seelen der Guten gehen ein in Ameisen, Bienen oder Menschen.) Dieser Kreislauf von Erdenleben, jenseitiger Vergeltung, neuer Wahl u. neuer Verkörperung wiederholt sich, bis der Zyklus der zehn Millennien abgeleistet ist. Allein die Philosophen entkommen der Pilgerschaft des Werdens nach dreimaligem Umlauf (Phaedr. 246a/9d). – Es bleibt ein Problem der Platonexegese, wie wörtlich Platon seine J.mythen verstan-

den wissen wollte. Seine späten Gesetze geben zu dieser Frage einen ernstzunehmenden Hinweis. In ihnen ist von den ,Qualen im Hades' die Rede, welche die alten Mythen beschreiben; diese aber ,verkünden lautere Wahrheit' (ἀληθέστατα λέγοντες: leg. 9, 880e/1a; vgl. 870de). Zumindest der greise Platon schreibt den traditionellen Vorstellungen höchste Wirklichkeit zu (Rohde, Psyche 2, 263/95; J. A. Stewart, The myths of Plato [London 1960]; Dieterich, Nek. 112/25; K. Reinhardt, Platons Mythen: ders., Vermächtnis der Antike [1960] 219/95; P. Frutiger, Les mythes de Platon [Paris 1930]; H. W. Thomas, ΕΠΕΚΕΙΝΑ. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den J.mythen Platons [1938]; Boyancé, Culte 155/65; ders., Platon et les cathartes orphiques: RevÉtGr 55 [1942] 217/35; J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient [Bruxelles 1945] 43/51; J. Kerschensteiner, Platon u. der Orient [1945] 130/56; O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne [Paris 1945] 24/33. 125/67; L. Edelstein, The function of the myth in Plato's philosophy: JournHistId 10 [1949] 463/81; Dodds 207/35; J. Coman, L'immortalité de l'âme dans le Phédon et la résurrection des morts dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles: Helikon 3 [1963] 17/40; P. Friedländer, Platon 1³ [1964] 182/222; J.-P. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs [Paris 1965] 79/94; Roloff 198/206; W. Hirsch, Platons Weg zum Mythos [1971]; H.-G. Gadamer, Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos ,Phaidon': ders., Ges. Werke 6 [1985] 187/200; Motte 383/400. 404/10; W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 4 [Cambridge 1975] 305/7. 335/8. 361/3. 557/60; Th. A. Szlezák, Unsterblichkeit u. Trichotomie der Seele im 10. Buch der Politeia: Phronesis 21 [1976] 31/58; J. Annas, An introduction to Plato's Republic [Oxford 1981] 349/53; M. M. Mackenzie, Plato on punishment [Berkeley 1981] 225/39; K. Alt, Diesseits u. J. in Platons Mythen von der Seele: Hermes 110 [1982] 278/99 u. 111 [1983] 15/33; C.-F. Geyer, J.vorstellungen bei Platon: ZsRelGeist 36 [1984] 101/14; R. Bett, Immortality and the nature of the soul in the Phaedrus: Phronesis 31 [1986] 1/26; R. Rehn, Tod u. Unsterblichkeit in der platonischen Philosophie: Binder / Effe 103/21; Halfwassen 183/405; P. M. Steiner, Psyche bei Platon [1992]; C. J. Rowe, Plato, Phaedo [Cambridge 1993] 265/90; G. Schils, Plato's myth of Er: AntClass 62 [1993] 101/14; A. H. Armstrong, Art. Gottesschau: o. Bd. 12, 7f).

3. Die alte Akademie u. Aristoteles. Die alte *Akademie u. *Aristoteles entwickeln eine Zweiteilung des Kosmos, die den dem Wechsel unterworfenen vergänglichen Bezirk des Menschen von der geordneten ewigen Sphäre der Gestirne scheidet. Die Grenze zwischen den beiden Bereichen bildet der Mond. Diese Aufspaltung der Welt in einen supralunaren u. einen sublunaren Raum gewinnt in den hellenist. J.vorstellungen eine Schlüsselrolle. – Der Frage nach einem transzendenten Dasein der Seele oder des Geistes widmet der reife Aristoteles, dessen Metaphysik sich auf die immanente Welt beschränkt, denkbar wenig Interesse. Da er der Seele einen substantiellen Charakter abspricht, schließt er für sie jede Existenz außerhalb des Leibes aus. – Anders Xenokrates, der die Unsterblichkeit der Seele lehrt. Er entwickelt eine ausgeprägte Dämonologie, die drei Arten von δαίμονες unterscheidet: Dämonen, die immer solche waren; menschliche Seelen, die nach dem Tod zu Dämonen werden; schließlich der Dämon in uns, der identisch ist mit unserer Seele. Die Seele des Menschen ist sein δαίμων (Xenocr. frg. 81 Heinze; vielleicht ein Echo von Platons Aussage, der rationale Seelenteil sei ein δαίμων, den Gott jedem Menschen gegeben habe [Plat. Tim. 90a]; Zintzen 640f).

d. Der Hellenismus. 1. Die Philosophie. a. Das kosmische Jenseits. Das sich wandelnde wissenschaftliche Weltbild, die in hellenistischer Zeit sich durchsetzende astronomische Erkenntnis von der frei im Raum schwebenden Erdkugel entzieht den Vorstellungen vom unterirdischen Hades u. Tartaros oder den am Erdenrand gelegenen Inseln der Seligen den Boden. Nun werden Anschauungen laut, die das J. im Himmel ansiedeln. Die Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne, wie platonische u. peripatetische Kreise sie vertreten, u. vorsokratische u. platonische Spekulation über die himmlische Abstammung u. Heimkehr der Seele bahnen dieser Wende den Weg. – Gerade der zweite Gedanke ist zu jener Zeit bereits Gemeingut. **Aristophanes u. **Euripides spielen auf ihn an (Aristoph. pax 832/41: die Verstorbenen werden zu Sternen; Eur. Hel. 1014/6: die Geister der Toten verschmelzen mit dem Äther), aber auch das Grabepigramm auf die bei Potidaia gefallenen Athener (,der Äther

nahm ihre Seelen auf, ihre Leiber die Erde' [432 vC.; IG 1^2, 945]). ,Ich bin ein Kind der Erde u. des gestirnten Himmels, doch mein Geschlecht ist himmlisch', verkündet in mehreren der sog. orphischen Goldblättchen der Verstorbene (Zuntz B I u. B II, V. 6f; vgl. o. Sp. 270); im ps-platonischen Axiochos heißt es, die Seele sehne sich nach dem Himmel u. nach dem ihr verwandten Äther (366a). So gewinnt in Hellas die Vorstellung von der astralen Unsterblichkeit Gestalt, die mächtig nachhallt in Ciceros Somnium Scipionis. – Eine Schlüsselrolle bei der Verlagerung des J. in den Kosmos kommt der pythagoreischen Theologie zu. Ein pythagoreisches Akusma, das Auskunft gibt über die ,Inseln der Seligen', identifiziert diese als Sonne u. Mond (Iambl. vit. Pyth. 82). Auf den ,Inseln der Seligen' aber, im Himmel also, sind die Seelen beheimatet. Dort sammeln sie sich, von dort fallen sie wieder in die Geburt; dort haben sie ihren endgültigen Aufenthalt. Aber auch Platons J.mythen bereiten dieser Entwicklung den Boden, die dann in der Akademie ihre Früchte trägt. Der ps-platonische Axiochos siedelt die Erde in der Mitte des Kosmos an; die untere Hälfte der Himmelskugel untersteht den unterirdischen Göttern, die obere den himmlischen. (Dieser wissenschaftlichen Anschauung der Unterwelt geht in dem Text freilich eine ausführliche Beschreibung des alten mythischen J. voraus.) – Der Akademiker Herakleides Pontikos sieht die Welt in drei Räume gegliedert, über die nach homerischem Muster Zeus, Poseidon u. Pluton gebieten. Doch versetzt Herakleides diese Machtbereiche nun sämtlich in den überirdischen Raum. Zeus beherrscht den erhabenen Fixsternhimmel, Poseidon die Planetensphären, Plutons Reich umfaßt die lunare u. sublunare Welt. Diesen himmlischen Hades durchzieht insbesondere die Milchstraße, auf der die Seelen hinab- u. hinaufwandern. Die menschliche Seele definiert Herakleides als ,lichtartig'; in ihrer Beschaffenheit ist sie identisch mit dem oberen Himmelsraum, einer fünften Sphäre jenseits des feurigen Bereichs, die vom Licht gebildet wird. Platons folgenreiche Idee, die Substanz der Sterne u. der Seelen sei wesensgleich, verschmilzt mit der kosmologischen Spekulation der Akademie über ein fünftes Element (Heraclid. Pont. frg. 90/103 Wehrli²). – Die hellenist. Vorstellungen vom himmlischen J., welche die pythagoreisch-platonischen Vorgaben mit der zeitgenössischen *Astronomie in Einklang bringen, prägen das kaiserzeitliche Denken nachhaltig. Die Idee eines sublunaren oder lunaren Hades, in dem die Seelen Reinigung u. Belohnung erfahren, das Bild vom Mond, auf dem die mythischen Unterweltsflüsse, der Tartaros u. das Elysion liegen, die Deutung der Milchstraße oder der Planetensphären als Weg der Seelen, vor allem aber die Vision einer astralen Unsterblichkeit gehören fortan zum Gemeingut der gebildeten Kreise. – Ettig 398/402; G. Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana (Gießen 1907) 129/34; P. Capelle, De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus (Halle 1917); F. Cumont, Les enfers selon l'Axiochos: CRAcInscr 1920, 272/85; ders., After life 91/109. 153/69; ders., Rech. 104/252; ders., Lux perp. 142/88. 208/13; M. P. Nilsson, The origin of belief among the Greeks in the divinity of the heavenly bodies: ders., Opuscula selecta 3 (Lund 1960) 31/9; ders., Die astrale Unsterblichkeit u. die kosmische Mystik: ebd. 250/65; ders., Rel. 2^2, 240/2. 490/7; Festugière 2, 247/59; P. Boyancé, La religion astrale de Platon à Cicéron: RevÉtGr 65 (1952) 312/50; ders., L'épitaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile: ders., Études sur la religion romaine (Roma 1972) 401/8; Burkert, Weisheit 335/47; P. Moraux, Art. Quinta essentia: PW 24, 1 (1963) 1171/263; Culianu, Expériences 45/54; M. L. Violante, Un confronto tra ,P. Bon 4' e l',Assioco': CivClass 5 (1984) 313/27; G. Pfligersdorffer, Von der Himmelsheimat des Menschen: ders., Augustino praeceptori (Salzburg 1987) 239/77; J. H. Waszink, Art. Aether: o. Bd. 1, 150/6.

β. Stoa. Der stoische Pantheismus sieht die ganze Welt durchdrungen von einer ihr immanenten schöpferischen Urkraft u. ersten Ursache, dem unvergänglichen Feuer, das gleichermaßen körperlich u. geistig gedacht wird, u. das identisch ist mit der göttlichen Vernunft, die den Weltenlauf bestimmt. Das All selbst ist der unvergängliche Gott u. Schöpfer, der im periodisch wiederkehrenden Weltenbrand (ἐκπύρωσις) alles in sich aufzehrt u. erneut aus sich gebiert; so kreist die Welt auf immer in ihrem großen vorherbestimmten Zyklus. – Seine Heimat hat das kosmische Feuer in der himmlischen Region. Auch die Gestirne, vergängliche Erscheinungen des Göttlichen, u. schließlich

unsere Seelen bestehen aus der feurigen Substanz des Allgottes. Die Seele ist ein Funke des kosmischen Feuers, dem sie entstammt u. in das sie nach dem leiblichen Ende zurückstrebt. – Den Tod betrachten die Stoiker als Scheidung von Leib u. Seele, zweier materieller Wesenheiten, die im Leben völlig miteinander verschmolzen sind. Vom Leib gelöst, steigt die Seele aufwärts in die sublunare Region. (Einer Lehrrichtung zufolge gelangen allein die Seelen der Weisen dorthin; die der Unwissenden verharren in Erdnähe: Tert. an. 54.) Doch ist auch die Seele der Vergänglichkeit alles Gewordenen unterworfen; sie überlebt den Körper nur auf begrenzte Zeit. Zenon gesteht ihr eine lange Dauer zu; doch verliere sie mit der Zeit ihre Spannkraft u. gehe im All auf (SVF 1 nr. 146). Für Kleanthes beendet erst die Ekpyrosis ihre Existenz. Chrysipp schränkt dies ein auf die Seelen der Weisen; diese nehmen nach dem Tode Kugelgestalt an wie die Gestirne u. streben nach oben in den sublunaren Bereich; erst im Weltenbrand kehren sie ins Urfeuer zurück (SVF 2 nr. 809/22). (Anders seine Dämonologie: die vom Körper gelösten Seelen werden zu Heroen, die guten Seelen zu wohlwollenden, die schlechten zu bösen Heroen: SVF 2 nr. 1101f.) – Die traditionellen Vorstellungen von einer Unterwelt u. ihren Ungeheuern weisen die Stoiker zurück (Cic. nat. deor. 2, 5; Laktanz zufolge sei Zenon, der Gründer der Schule, für die Existenz der Unterwelt eingetreten, die sich in die seligen Sitze der Frommen u. die Strafstätten der Missetäter gliedere [inst. 7, 7, 13: SVF 1 nr. 147]; kritisch Hoven 76/8). Zugleich bieten sie aber auch allegorische Deutungen der alten Mythen an. Chrysipp etwa erklärt den Hades als ‚dunkle Luft' (SVF 2 nr. 1076; weitere Belege Hoven 67/9. 157f). – Rohde, Psyche 2, 310/31; Nilsson, Rel. 2^2, 257/68; Pohlenz, Stoa; J. M. Rist, Stoic philosophy (Cambridge 1969) 261/71; Hoven; Zintzen 642/4. – Daß Poseidonios eine eigene Eschatologie gelehrt hat, läßt sich nach strenger Sichtung der Quellen kaum vertreten. Reinhardts folgenreiches Unterfangen, eine solche zu rekonstruieren, muß inzwischen als widerlegt gelten. (Ihm zufolge habe Poseidonios angenommen, die Seelen entstammten der Sonne u. stiegen über einen verwandelnden Aufenthalt auf dem Mond in die irdischen Regionen u. einen Leib hinab; nach dem Tod kehrten sie auf umgekehrtem Wege zur Sonne zurück.) – F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain: MémAcInscr 12, 2 (1909) 447/79; Reinhardt 308/85; ders., Poseidonios (1921) 471/4; P. Schubert, Die Eschatologie des Posidonius (1927); R. Miller Jones, Posidonius and solar eschatology: ClassPhilol 27 (1932) 113/35; Boyancé, Études 37/119; M. Laffranque, Poseidonios d'Apamée (Paris 1964) 519/27; Hoven 95/102.

γ. Eschatologische Skepsis (Epikureer, Kyniker u. Skeptiker). Epikur hält fest an der Existenz der Götter, die fern den irdischen Turbulenzen in den Intermundien zwischen den Welten in ungetrübter, unvergänglicher Glückseligkeit leben; er bestreitet jedoch ihre Verbundenheit mit den Menschen. Die Idee einer göttlichen Vorsehung, die in der Welt walte, verwirft er ebenso wie den zu seiner Zeit aufkommenden Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne. Die gängigen Vorstellungen von den Göttern führt er auf Unwissenheit u. Furcht zurück; eine wesentliche Aufgabe der Philosophie sieht er in der Überwindung solcher Ängste. – Im unendlichen All entstehen durch den Zusammenprall der Atome zahllose Welten, neben- u. nacheinander; sie sind unvollkommen u. unbeständig. So auch der Mensch, dessen Existenz Geburt u. Tod begrenzen. Seine Seele, ein vergängliches Gebilde aus höchst feinen Atomen, kann nur existieren in Verbindung mit dem Leib. Mit dem Tod endet alles; Leib u. Seele lösen sich auf, der Mensch verschwindet ins Nichts, das wir nicht fürchten sollen. Die Mythen von Unterwelt u. Jgericht sind leeres Gerede. Bereits Demokrit polemisiert gegen die ‚erlogenen Mythen' über die Zeit nach dem Tod (VS 68 B 297; Cumont, Lux perp. 124/41; W. Schmid, Götter u. Menschen in der Theologie Epikurs: RhMus 94 [1951] 97/156; J.-A. Festugière, Épicure et ses dieux[2] [Paris 1968] 71/130; G. B. Kerferd, Epicurus' doctrine of the soul: Phronesis 16 [1971] 80/96; J. M. Rist, Epicurus [Cambridge 1972] 140/63; W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 730/46). – Ähnliche Skepsis gegenüber jeder Art von Theologie u. insbesondere Eschatologie dürfen wir zwei anderen philosophischen Bewegungen des Hellenismus zuschreiben, dem Kynismus (vgl. Iulian. Imp. or. 7, 25, 238A über Diogenes [V B 332 Giannantoni; ferner V B 339]; ähnlich Diog. L. 6, 4 über Antisthenes [5 A 178]; Tert. nat. 2, 2, 10 [CCL 1, 43] über

Diogenes [V B 337]) u. dem Skeptizismus. Die agnostische Einstellung der frühen Kyniker gegenüber Götterglaube u. Religion hält sie nicht ab von aufklärerischer Kritik an Kult u. Volksfrömmigkeit (M.-O. Goulet-Cazé, Le cynisme à l'époque impériale: ANRW 2, 36, 4 [1990] 2781/8). Der Skeptizismus andererseits enthält sich, zumal in Dingen, die jenseits unserer Erkenntnis liegen, jeglichen Urteils.

2. Volkstümliche Vorstellungen. Das neue philosophische Weltbild, das die jenseitigen Räume fast ausschließlich in den himmlischen Bereich verlegt, faßt über die Zirkel der Gebildeten hinaus kaum Fuß. Doch die schon in klassischer Zeit (vgl. o. Sp. 282f) vertraute Vorstellung, im Tod kehre die Seele heim in die Lüfte, wird in weiten Kreisen zur Gewißheit. – Der Unterweltsglaube, der in der zeitgenössischen Literatur u. den Inschriften wenig Spuren hinterlassen hat, lebt im Untergrund weiter. Davon zeugen etwa die bekannten süditalischen Vasen mit Szenen aus dem Hades, die sich vom 4. Jh. vC. an finden, oder Lukians nachdrückliches Urteil, die große Menge halte an den alten Vorstellungen vom Totenreich fest, das sich gewiß auch auf die vorausliegenden Jhh. übertragen läßt (luct. 2/10). – Die Wirkkraft des archaischen Glaubens an die Macht der Verstorbenen bezeugt auf ihre Weise die Magie, deren Rituale den Totengeistern (νεκυδαίμονες) eine maßgebliche Rolle zuweisen. *Fluchtafeln werden in der Regel in Gräbern deponiert, damit deren Insassen den Fluch vollstrecken. Eine wahre Blüte erlebt vor allem in der Kaiserzeit die Nekromantie (Lucan. 6, 589/830; Apul. met. 2, 28/30; Heliod. Aeth. 6, 14f; ter Vrugt-Lentz 612). – Auch der Totenkult lebt ungebrochen bis in die Spätantike fort. Doch zeichnet sich eine neue Entwicklung ab; in zunehmendem Maß werden die Verstorbenen nun zu Heroen erklärt. ‚Die Heroisierung der Toten ist allgemein, das Wort dafür lautet ἀφηρωίζειν, der Tote wird ἥρως, ἡρωΐνη, ἡρωΐς genannt, sein Grab ἡρῷον' (Nilsson, Rel. 2^2, 545). Hier scheint sich ein wachsendes Bestreben zu artikulieren, dem gemeinen Los der Sterblichen zu entkommen u. sich zu erheben ins Übermenschliche. – Mächtige J.bilder vermitteln weiterhin die Mysterienkulte. Wie in der klassischen Zeit wartet auf die Geweihten in der anderen Welt die Seligkeit eines immerwährenden Kultfestes. Noch die kaiserzeitliche Grabkunst spiegelt das Gelage der Mysten im J. Doch dringen auch neue Gedanken in die Eschatologie der Mysterien ein. In frühhellenistischen Texten hören wir zum ersten Mal von der Lethe, dem Quell des ‚Vergessens', die den alten Unterweltsströmen zur Seite tritt. Der Trunk aus ihr verbildlicht die Bewußtlosigkeit der Toten im Hades, der allein die Mysterienanhänger entgehen. Sie trinken vom kühlen Wasser aus dem See der Mnemosyne u. bewahren so auch in der Unterwelt ‚Erinnerung' u. Bewußtsein u. damit ihre Glückseligkeit (Goldlamelle von Hipponion [ca. 400 vC.]; vgl. o. Sp. 270; zur gleichen Zeit spricht Platon vom ‚Feld des Vergessens' [Λήθης πεδίον], durch das die Seelen zum Fluß ‚Sorglos' [Ἀμελής] ziehen, aus ihm trinken sie vor ihrer neuen Verkörperung, um alle Erinnerung an ihr früheres Dasein zu löschen [resp. 10, 621 a/c]; Ninck 104/9; M. P. Nilsson, Die Quellen der Lethe u. der Mnemosyne: ders., Opuscula aO. 3 [o. Sp. 277] 85/92). – Die wichtigsten Quellentexte, die *Grabinschriften, äußern sich nur selten zum jenseitigen Schicksal der Verstorbenen. Wird überhaupt der Glaube an den Hades evoziert, so geschieht dies in der Regel in konventionell-literarischer Weise. An seine Stelle treten diffuse Hoffnungen, der Verstorbene sei in eine bessere Welt gegangen, ‚zu den Inseln der Seligen', ‚zu den Göttern', ‚in den ewigen Kosmos' (Dodds 241). Die Grabinschriften der Zeit ‚sind zum großen Teil von den verbreiteten philosophischen oder halbphilosophischen Trostschriften abhängig u. zeugen mehr von der philosophischen als von der religiösen Haltung der Menschen' (Nilsson, Rel. 2^2, 232). – Doch werden auch Stimmen laut, die ein jenseitiges Leben leugnen. Skepsis greift um sich, weit über die Schicht der Gebildeten hinaus. Ein Epigramm des Kallimachos (epigr. 13) fängt diese Stimmung ein: ‚Was ist dort unten?' – ‚Viel Finsternis.' – ‚Und die Wege hinauf?' – ‚Lüge.' – ‚Und Pluton?' – ‚Ein Märchen.' – ‚Wir sind verloren.' (H. Meuss, Die Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode bei den attischen Rednern: NJbb 139 [1889] 801/15; Rohde, Psyche 2, 336/404; A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile [Paris 1932] 143/60; Boyancé, Culte 231/347; Cumont, Rech.; Nock, Sarcophagi; Nilsson, Rel. 2^2, 231/42. 543/58; K. J. Dover, Greek popular morality in the time

of Plato and Aristotle [Oxford 1974] 261/8; Pfohl 487/91.)

V. Rom. a. Die italische Frühzeit. 1. Die Ahnen. Das J. war im Weltbild der frühen Römer das Reich der Ahnen. Nach altrömischer Vorstellung wird jeder Verstorbene mit seinem Tod zum ,Gott' (omnes ab eis mortuos existimari Manes deos: Varro ant. rer. div. frg. 210 Cardauns), der in nicht näher bestimmter Weise fortexistiert u. für das Wohlergehen seiner Nachfahren Sorge trägt. (Gleichwohl bleiben die Empfindungen den Toten gegenüber ambivalent, wie die Bestattung zeigt, bei der Rituale der Versöhnung des Verstorbenen unvermittelt neben Maßnahmen stehen, die seine Rückkehr verunmöglichen sollen.) – Aus der Sicht der einzelnen gentes bilden ihre Toten den Kreis der di parentes oder di parentum, der als göttlich betrachteten u. verehrten Ahnen, die Anteil nehmen am Leben ihres Geschlechts u. über das Geschick ihrer Angehörigen wachen. Ihr Wirken ist freundlich gedacht; doch verfällt ihnen, wer sich gegen die Ordnung der Familie vergeht (divis parentum sacer esto; Gesetz des Servius Tullius bei Fest. s. v. plorare [260 Lindsay]). – Auch die di penates, welche die häusliche Macht des pater familias verkörpern u. das Haus u. seinen Wohlstand schützen, entstammen möglicherweise dem Ahnenkult (Wissowa, Rel.[2] 161/6; Latte, Röm. Rel.[2] 89f; Radke 247/52. 359f; Dumézil 346/9). Mehr denn ungewiß ist eine solche Herleitung aus dem Ahnenkult jedoch im Fall der lares, auch wenn spätrepublikanische Gelehrsamkeit sie den griech. δαίμονες gleichsetzt (Cic. Tim. 38) oder sie als Manen oder als vergöttlichte Seelen der Verstorbenen deutet (Varro ant. rer. div. frg. 209 C.; Martian. Cap. 2, 155; Serv. Verg. Aen. 3, 302; Wissowa, Rel.[2] 166/75; Bömer, Ahnenkult 136f; Latte, Röm. Rel.[2] 90/4; Dumézil 335/8; Radke 166/71). – Eine eigene Gruppe frührömischer Gottheiten stellen die di indigetes dar, zu denen wohl auch der in Lavinium verehrte Pater Indiges rechnet. Ursprünglich mag es sich bei ihnen um alte latinische Lokalgottheiten handeln. Doch wandelt sich ihr Bild, als die Römer (vielleicht schon im 7. Jh. vC.) nach etruskischem Vorbild den Troer **Aeneas zum Ahnherrn ihres Volkes erklären u. ihn als Aeneas Indiges mit dem lavinischen Numen gleichsetzen. Fortan gehören er u. die di indigetes zu den göttlichen Stammvätern Roms. Hier berühren sich römischer Ahnenkult u. griechischer Heroenglaube (C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien [1933]; Bömer, Ahnenkult 49/104; S. Borzsák, Zur Indigetes-Frage: Hermes 78 [1943] 245/57; H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 85/103; A. Alföldi, Early Rome and the Latins [Ann Arbor 1965] 250/65; G. K. Galinsky, Aeneas, Sicily, and Rome [Princeton 1969] 141/90; Radke 149/51). – Der röm. Festkalender weist mehrere staatliche Totenfeiern auf, deren wichtigste, die Parentalia (auch Feralia) oder dies parentales, in die Krisenzeit des ausgehenden alten Jahres fällt (13. bis 21. II.). In diesen Tagen, in denen die Totengeister auf die Erde zurückkehren, gedenkt jede Familie der hingegangenen Ahnen. Sie schmückt ihre Gräber, bringt ihnen dort Opfer dar u. feiert am Grab ein Mahl, an dem die Ahnen teilhaben (Ovid. fast. 2, 533/70). – Neben die di parentes, u. mit der Zeit an deren Stelle, treten die di manes. Diese gewiß alte Wendung (die wohl euphemistisch zu lesen ist: ,die guten Götter') bezeichnet zunächst wohl ,die nach Zahl u. Wesen unbestimmte Masse der im Totenreiche waltenden Gottheiten, der di inferi' (Wissowa, Rel.[2] 239; ähnlich Otto, Manen 70f), dann aber auch die anonyme Gesamtheit der Toten in der Unterwelt oder das Totenreich insgesamt. Die ursprüngliche Bedeutung dieses kollektiven Plurals weicht allmählich auf; er kann nun alles benennen, ,was das dunkle Reich anging oder ihm angehörte': das jenseitige Leben, die ,Höllenstrafen' (Verg. Aen. 6, 743), den Leichnam, den Totengeist (Otto, Manen 71/3). Insbesondere aber der einzelne Tote wird in den Grabinschriften immer häufiger als di manes bezeichnet (in der Wendung dis manibus illius oder illi). – Zu einer nicht näher bestimmbaren Zeit scheinen griechische Vorstellungen von den δαίμονες das röm. Bild der di manes beeinflußt zu haben, wenn diese nun als schützende u. vielleicht rächende Dämonen auftreten können (P. Boyancé, Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine: RevPhilol 61 [1935] 189/202). – Was sich für die di manes zumindest vermuten läßt (eine Bezeichnung für die unterirdischen Mächte wurde ausgedehnt auf die Geister der Verstorbenen), scheint im Falle der lemures u. larvae so gut wie gewiß. Diese beiden Namen ,sind offensichtlich von To-

des- u. Unterweltsdämonen auf (die Totengeister) übertragen worden' (Otto, Manen 69). Den lemures (wohl von griech. λαμυρός, ,gierig, gefräßig'), schrecklichen, schädlichen Gespenstern, gilt die andere große röm. Totenfeier, das Fest der Lemuria (9., 11. u. 13. V.). In diesen Tagen dringen die Geister ein in die Wohnungen der Menschen; mit apotropäisch-exorzistischen Ritualen kauft der pater familias sich u. die Seinen zu mitternächtlicher Stunde von ihnen los (Ovid. fast. 5, 419/92). Obgleich die lemures sich merklich unterscheiden von den wohltätigen di parentum, identifizieren kaiserzeitliche Quellen sie mit den Manes paterni. Sie werden nun gedeutet als die nächtlich umherschweifenden Seelen der Abgeschiedenen, ohne freilich den Geruch ihrer dämonischen Abstammung je ganz zu verlieren. Dies gilt noch mehr im Falle der larvae, bleicher, böser Gespenster, ,die uns nur als Gestalten des volkstümlichen Aberglaubens entgegentreten' (Wissowa, Rel.² 238). Sie können den Menschen allezeit nachstellen. Sie quälen die Lebenden (Amm. Marc. 14, 11, 17; vgl. Apul. Socr. 153), ja sogar die Toten (Sen. apocol. 9, 3); vor allem aber schlagen sie mit Wahnsinn (Plaut. aul. 642; capt. 598). Nicht wenige klass. Autoren setzen sie nachdrücklich von den Totengeistern ab (Plin. n. h. praef. 31; Sen. apocol. 9, 3), doch rückt gerade Varro sie vorsichtig in deren Nähe (ant. rer. div. frg. 209 C.). – Eine auffällige Entwicklung durchläuft die Vorstellung des genius. Ursprünglich verkörpert er die dem Mann innewohnende Kraft u. Vitalität, vielleicht sogar seine Persönlichkeit, die mit dem Tod erlöschen. (Gleiches gilt für die Frau, deren Lebensenergie als *Iuno angesprochen wird.) Doch ist auf nicht wenigen kaiserzeitlichen Grabschriften neben den di manes nun vom *Genius eines Verstorbenen die Rede. (In der zeitgenössischen Literatur hat dieser Wandel kaum Spuren hinterlassen.) Der genius rückt damit in die Nähe der Totenseele, welche die Existenz des Verstorbenen im J. fortführt (Otto, Iuno; ders., Art. Genius: PW 7, 1 [1910] 1155/70; ders., Manen 74/8; Wissowa, Rel.² 175/83; Latte, Röm. Rel.² 103/7; Dumézil 350/7). L. Preller, Römische Mythologie³ (1881/83) 1, 75/88; 2, 61/119; Wissowa, Rel.² 161/83. 232/40; ders., Art. Lemuria: PW 12, 2 (1925) 1931/3; Cumont, After life 44/64; Otto, Manen, bes. 68/78; Th. Kock, Art. Larva: PW 12, 1 (1924) 878/80; F. Altheim, Terra Mater (Gießen 1931) 48/65; Bömer, Ahnenkult; Latte, Röm. Rel.² 98/103; Dumézil 357/62; J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world (London 1971); G. Thaniel, Lemures and Larvae: AmJournPhilol 94 (1973) 182/7; Radke 172f. 174. 195/8; B. Gladigow, Naturae deus humanae mortalis: G. Stephenson (Hrsg.), Leben u. Tod in den Religionen (1980) 119/33; R. Lindner, Art. Pluto: LexIconMythClass 4, 1 (1988) 399/406; W. Kierdorf, Totenehrung im republikanischen Rom: Binder / Effe 71/87; H. v. Hesberg, Röm. Grabbauten (1992); R. Schilling, Art. Genius: o. Bd. 10, 52/83.

2. Die Unterwelt. ,Eine mit lebendiger Phantasie ausgestaltete Vorstellung von einem Fortleben nach dem Tode u. von dem Treiben im Schattenreiche haben die Römer nicht besessen. ... Was wir aber bei römischen Dichtern von der Unterwelt u. ihren Schrecken lesen, beruht ebenso auf griechischen Vorbildern, wie die Darstellung etruskischer Grabgemälde' (Wissowa, Rel.² 238; ähnlich Latte, Röm. Rel.² 100). – Ausformulierte, plastische J.bilder lassen sich für das archaische Rom nicht belegen. Ahnungsweise wissen wir von einer Reihe verschollener Unterweltsgottheiten: Tarpeia, Carna, Helernus, Laverna u. insbesondere Veiovis u. Iuno. Sie werden nach u. nach verdrängt von dem griech. chthonischen Götterpaar, das 249 vC., während einer Krise im 1. Punischen Krieg, offiziell in Rom eingeführt wird (Otto, Iuno; Wissowa, Rel.² 232/8. 309/13). – Älteren Datums scheint die Vorstellung vom Orcus, den bereits frühe Autoren, Ennius u. Plautus, mit dem griech. Hades gleichsetzen, u. in dem sich auf gleiche Weise Unterweltsgottheit u. Unterwelt überschneiden. Ob Orcus zuerst den Ort oder dessen Herrn bezeichnet hat, läßt sich so wenig klären wie die Etymologie des Begriffs oder die Frage, ob der röm. Orcus (über etruskische Vermittlung?) auf griechische Vorbilder zurückgeht (W. Mackauer, Art. Orcus: PW 18, 1 [1939] 908/28; G. P. Shipp, Orcus: Glotta 39 [1961] 154/8; W. Fauth, Der Schlund des Orcus: Numen 21 [1974] 105/27). Räumlich vorgestellt hat man sich die unterirdische Wohnstatt der Toten wohl als gewaltigen Hohlraum, den eine schmale Öffnung (die fauces) mit der Erdoberfläche verbindet (Wagenvoort). – Noch problematischer ist der umstrittene

Begriff mundus. Der nur in wenigen, meist späten Nachrichten belegte Ausdruck scheint ein dem Dis Pater u. der Proserpina geweihtes unterirdisches Heiligtum auf dem röm. Forum zu bezeichnen, das nur an wenigen bestimmten Tagen im Jahr zu kultischen Zwecken geöffnet wird, u. das zugleich als Zugang zu den di inferi u. als Eingang zur Unterwelt gilt (mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet: Varro bei Macrob. Sat. 1, 16, 18). Das im mundus begangene Ritual läßt sich selbst in Umrissen kaum rekonstruieren; doch mag die den chthonischen Göttern anvertraute Sorge um das im Winter unterirdisch gelagerte Saatgetreide den alten Kern der Feier gebildet haben (Wissowa, Rel.[2] 234; W. Warde Fowler, Mundus patet: JournRomStud 2 [1912] 25/33; S. Weinstock, Mundus patet: RömMitt 45 [1930] 111/23; W. Kroll, Art. Mundus: PW 16, 1 [1933] 560/4; Wagenvoort 114/20; H. Le Bonniec, Le culte de Cérès à Rome [Paris 1958] 175/84; Latte, Röm. Rel.[2] 141/3; Dumézil 344/6. 628/30; J. Puhvel, The origins of Greek kosmos and Latin mundus: AmJournPhilol 97 [1976] 154/67; P. Catalano, Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia: ANRW 2, 16, 1 [1978] 462/6; K. Ziegler, Art. Mundus: KlPauly 3 [1979] 1463f; F. Coarelli, Il Foro Romano 1. Periodo arcaico [Roma 1983] 199/226; H. S. Versnel, Inconsistencies in Greek and Roman religion 2. Transition and reversal in myth and ritual [Leiden 1993] 171/6.)

3. Die Etrusker. Während in der Ursprungsphase der etruskischen Städte die Toten fast ausschließlich verbrannt wurden, setzen sich vom 7. Jh. vC. an Kammergrab u. Leichenbestattung durch. Die aufwendige Anlage u. prachtvolle Ausstattung der etruskischen Adelsgräber legen Vorstellungen von einem Weiterleben der Toten am Ort ihrer Bestattung nahe. Den Glauben an die Macht der Verstorbenen suggerieren auch zwei Bräuche der etruskischen Adelsbestattung: die Pompa funebris, der feierliche Aufzug aller Ahnen des Geschlechts, dargestellt von maskentragenden Angehörigen, u. die Sitte, am Grab Kämpfe auf Leben u. Tod auszurichten, bei denen der Unterlegene dem Verstorbenen als Blutopfer anheimfällt (vgl. Tert. spect. 12, 1/3 [CCL 1, 238]). Beide Rituale, Pompa funebris u. Gladiatur, übernehmen vom 3. Jh. vC. an römische Aristokraten bei ihren Leichenbegängnissen. – Daß es darüber hinaus in Etrurien autochthone J.vorstellungen gab, legt die Grabmalerei nahe. Da schriftliche Zeugnisse, eigene so gut wie römische, über die etruskische Eschatologie fast völlig fehlen, muß die Deutung ihrer J.vorstellungen sich weitgehend auf die etruskischen Grabdenkmäler stützen. Die Darstellungen der Unterwelt, die sich vom ausgehenden 5. Jh. vC. an in etruskischen Gräbern finden, zeigen sich in ihrer Ikonographie zwar griechisch beeinflußt; doch unterwerfen sie das mythische Personal von Anfang an einer interpretatio tusca, die von einer vitalen eigenen Dämonologie zeugt. – Ihr zufolge bevölkern schreckliche Wesen das J., die alle der altetruskischen Eschatologie entstammen: der hammerbewehrte Charun, die Todesdämonen Culsu u. Tuchulcha, die furienhafte Vanth, ferner grauenerregende Mischwesen mit Wolfs- oder Geierköpfen. Sie tauchen aus der Tiefe empor, um den Verstorbenen in die Unterwelt zu führen. (Im Bildrepertoire der hellenist. Zeit tritt dieses Fahrtmotiv mehr u. mehr in den Vordergrund. Zu Fuß oder zu Pferd, auf einem Wagen oder einem Schiff, meist von Dämonen begleitet, bricht der Verstorbene auf ins J.) In ihrer Scheußlichkeit verkörpern die Dämonen den Schrecken des Sterbens u. den Tod. Im J. selbst scheinen sie jedoch keine Rolle mehr zu spielen; ihre Aufgabe endet mit dem Überstellen der Toten. – Ob die Festlichkeiten u. Vergnügungen, die sich gleichfalls auf den Grabfresken finden, das vergangene Leben des Verstorbenen spiegeln oder die Seligkeiten, die ihn im J. erwarten, bleibt umstritten. Doch finden sich gelegentlich Szenen von einem Gastmahl, das der Tote in der anderen Welt an Hades' u. Proserpinas Tafel feiert. – Mit der Zeit scheinen auch griechische Vorstellungen vom jenseitigen Schicksal der Seele in Etrurien Einlaß zu finden. Kaiserzeitliche Quellen verweisen auf alte Heilslehren, die die Etrusker in ihren libri Acherontici beschrieben hätten, u. denen zufolge mittels besonderer Rituale die Seelen (zumindest weniger Auserwählter) nach dem Tod einen Zustand der Seligkeit erlangen oder gar vergöttlicht werden können (Arnob. nat. 2, 62; Serv. Verg. Aen. 3, 168). Der Gedanke ist nicht abwegig (vorausgesetzt, diese Nachrichten sind

historisch), daß von der Magna Graecia aus orphisch-pythagoreische u. dionysische Eschatologie nach Etrurien gelangt ist (O. Waser, Charon, Charun, Charos [1898]; F. de Ruyt, Charun, démon étrusque de la mort [Rome 1934]; R. Herbig, Zur Religion u. Religiosität der Etrusker: Historia 6 [1957] 123/32; Latte, Röm. Rel.² 155/7; Dumézil 656/60; A. J. Pfiffig, Religio Etrusca [Graz 1975] 162/208. 319/36. 375/80; M. Pallottino, Etruskologie [Basel 1988] 319/22; W. Fauth, Lasa-Turan-Vanth. Zur Wesenheit weiblicher etruskischer Flügeldämonen: Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschr. G. Radke [1986] 116/31; E. Mavleev / I. Krauskopf, Art. Charu[n]: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 225/36; M. Cataldi Dini, La tomba dei demoni azzurri: M. Bonghi Jovino / C. Chiaramonte Treré [Hrsg.], Tarquinia [Milano 1987] 37/42; M. Cristofani, Pittura funeraria e celebrazione della morte. Il caso della Tomba dell'Orco: ebd. 191/202; D. Briquel, Regards étrusques sur l'au-delà: Hinard 263/77; J.-R. Jannot, Sur la représentation étrusque des morts: ebd. 279/91; I. Krauskopf, Todesdämonen u. Totengötter im vorhellenist. Etrurien [Firenze 1987]; dies., Art. Aita, Calu: LexIconMythClass 4, 1 [1988] 394/9).

b. Späte Republik u. frühe Kaiserzeit. 1. Skepsis. Neben das traditionelle röm. Bild von einem Fortleben der Verstorbenen treten in hellenistischer Zeit griechische J.vorstellungen; doch fassen sie in Rom nur langsam Fuß. Die Grabinschriften der Epoche lassen ahnen, wie verbreitet Zweifel an einem Leben nach dem Tod zumindest in gebildeten Kreisen sind. Häufig wird allein der irdische Nachruhm des Toten beschworen, oder das *Fatum, das ihn entrafft hat. Oft erscheint der Gedanke an eine Fortexistenz allenfalls in vorsichtiger Andeutung. Manche Inschriften schließen sie in entschiedenem Ton gänzlich aus (Friedländer 302/4; B. Lier, Topica carminum sepulcralium Latinorum: Philol 62 [1903] 445/77. 563/603; 63 [1904] 54/65). – Skepsis gegenüber jenseitigen Hoffnungen wird in spätrepublikanischen u. frühen imperialen Kreisen auch außerhalb der Friedhöfe laut. Entsprechende Bedenken scheint Cäsar geäußert zu haben (Sall. Catil. 51, 20; vgl. Cic. Catil. 4, 4, 7). Und ‚daß Vergil Aen. 10, 641 das Bild des J. mit einem fama est einführt, wiegt für seinen eigenen Glauben schwerer als das sechste Buch, wo ihn die Nachahmung der Nekyia band' (Latte, Röm. Rel.² 287_2). Mit aller Schärfe leugnet der ältere Plinius ein Leben nach dem Tode (n. h. 7, 188/90). – Vernichtende Kritik an den traditionellen hellenischen Hadesvorstellungen übt der epikureische Aufklärer Lukrez im 3. Buch seiner Schrift De rerum natura, das die Vergänglichkeit der Seele nachweisen soll (3, 978/1023). Die Hölle, der so viele voller Bangen entgegensehen, ist in Wirklichkeit, so sucht seine allegorische Deutung der mythischen Büßergestalten zu zeigen, ein Hirngespinst, das uns eine verfehlte Lebensführung u. verdrängte Schuldgefühle vorspiegeln: ‚Auf Erden gerät das Leben der Ungebildeten zur Hölle' (hic Acherusia fit stultorum denique uita: ebd. 3, 1023); R. Heinze, T. Lucretius Carus, De rerum natura Buch 3 (1897) 183/92; F. Cumont, Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers: RevPhilol 44 [1920] 229/40; C. Bailey, Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex 2 (Oxford 1947) 1157/65; P. Boyancé, Lucrèce et l'épicurisme (Paris 1963) 143/82; E. J. Kenney, Lucretius, De rerum natura book 3 (Cambridge 1971) 222/32; W. Fauth, Divus Epicurus. Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lukrez: ANRW 1, 4 (1973) 205/25; C. Segal, Lucretius on death and anxiety. Poetry and philosophy in De rerum natura (Princeton 1990). – Auch andere Stimmen verwerfen die mythischen Höllenbilder, die im volkstümlichen Glauben offenbar Widerhall finden (Cic. Tusc. 1, 10f. 37. 48; Sen. ep. 24, 18; 82, 16; Iuvenal. 2, 149/52; Plut. superstit. 166F/7A; Lucian. luct. 2/10; vgl. IG 14, 1746 [aus Rom]).

2. Cicero. *Cicero, dessen Theologie sich in platonisch-stoischen Bahnen bewegt, widmet das 1. Buch seiner Tusculanen dem Tod u. der Seele. Er erörtert die platonische, aristotelisch-stoisch gefärbte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (1, 26/81), die er persönlich zu favorisieren scheint (ebd. 77f); u. er beschreibt den Aufstieg der vom Leib gelösten guten anima in die Region der Gestirne, die aus ähnlichem Stoff bestehen wie diese selbst; dort weilt sie hinfort selig. (Diese Ausführungen bilden den Hintergrund des Somnium Scipionis, das gleichfalls mit einem platonisierenden Beweis der Unsterblichkeit der Seele endet [rep. 6, 26/9].) Doch kommen auch die epikureische u. die stoische Eschatologie zur Sprache, nach

deren Auskunft die Seele mit dem Tod vergeht, bzw. für begrenzte Zeit überlebt (Tusc. 1, 77/81). Die Schlußpartie des 1. Buches gilt dem Gedanken, der Tod sei auch dann kein Übel, wenn er das Ende der Seele bedeute (ebd. 81/111). Die Vorstellung, dem Tod folge das Nichts, klingt gelegentlich in Ciceros Briefen an (fam. 5, 21, 4; 6, 4, 4). – Solche Zurückhaltung schmälert mitnichten Gewicht u. Wirkung seines eschatologischen Entwurfes in dem Mythos, der sein politisches Hauptwerk beschließt, Scipios Traum im 6. Buch der Res publica (rep. 6, 9/29; *J.reise). Die kosmische Perspektive dieser Vision, die platonische u. neupythagoreische Gedanken evoziert, rückt das röm. Reich u. dessen Geschichte ins rechte Maß, das selbst die Erde als Staubkorn im All erscheinen läßt. Gegen die Vergänglichkeit allen irdischen Ruhms setzt Scipio die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele u. den Lohn, der die tugendhaften Menschen, insbesondere die wahren Diener des Staats, im J. erwartet: die Heimkehr ihrer Seele in die Seligkeit der Milchstraße (R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis: ders., Kl. Schriften [1960] 354/95; Boyancé, Études; ders., Sur le Songe de Scipion [26-28]: ders., Études sur l'humanisme cicéronien [Bruxelles 1970] 276/93; ders., L'apothéose de Tullia: ebd. 335/41; V. Pöschl, Römischer Staat u. griechisches Staatsdenken bei Cicero [1936] 166/70; M. van den Bruwaene, La théologie de Cicéron [Louvain 1937] 54/79; A. A. C. Sier, Cicero's Somnium Scipionis [Nijmegen 1943]; Festugière 2, 441/59; A. Barigazzi, M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum liber primus [Torino 1956]; G. Luck, Studia divina in vita humana. On Cicero's ‚Dream of Scipio' and its place in Graeco-Roman philosophy: HarvTheolRev 49 (1956) 207/18; M. Pohlenz, Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque 1 [1957]; K. Büchner, Somnium Scipionis [1976]; Dillon 96/101; R. J. Goar, Cicero and the State Religion [Amsterdam 1978] 121/9; G. Woyaczek, ΟΡΓΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ. Zur philosophischen Initiation in Ciceros Somnium Scipionis: WürzbJbb NF 9 [1983] 123/45; 11 [1985] 93/128; R. F. Glei, Kosmologie statt Eschatologie. Ciceros ‚Somnium Scipionis': Binder / Effe 122/43).

3. Vergil. Fast kanonische Geltung für die literarischen röm. J.vorstellungen erlangt das 6. Buch der vergilischen Aeneis, dessen Widerhall in der lat. Dichtung der kommenden Jhh. erst Dantes Commedia überschatten wird. Eingebettet in eine poetische Auseinandersetzung mit dem homerischen Vorbild, der Nekyia, verknüpft es nicht ohne Widersprüche u. Brüche klassische u. zeitgenössische volkstümliche J.bilder mit Elementen philosophischer, besonders orphisch-pythagoreischer, aber auch stoischer Eschatologie. – Aus literarischen Quellen speist sich die reiche Unterweltstopographie u. -prosopographie, die der Text entfaltet. Am Eingang des Höllenschlundes hausen die Personifikationen böser Mächte, wie Krieg u. Tod, aber auch etliche mythische Ungeheuer (Verg. Aen. 6, 273/89); ferner haben der Ferge Charon u. Kerberos dort ihren Ort (ebd. 295/332. 384/425). Seelen, die ein widriges Schicksal ereilte, weilen in den Vorhallen des Hades: die jung oder durch eigene Hand Gestorbenen, die unschuldig zum Tode Verurteilten, die unglücklich Liebenden, schließlich die im Krieg Gefallenen (426/547). Der Hades selbst gliedert sich in zwei Regionen. Zur Linken liegt der Strafort, der Tartaros, der dem Rhadamanthys unterstellt ist, u. dessen Schilderung nicht geringen Raum einnimmt. In seinen Tiefen quälen Tisiphone u. ihre Schwestern die Verdammten, zu denen auch die Büßer des Mythos rechnen. Ein veritabler Katalog gibt Auskunft über Sünden u. Strafen, über scelera u. poenae der dort Einsitzenden (548/627). Zur Rechten liegt das Elysium. Dort schaut Aeneas die seligen Scharen (637/78) u. die Prozession der künftigen Helden Roms, die Vision der einstigen Größe des Reiches, in der seine Katabasis gipfelt (752/887). Zuvor erfährt er aus Anchises' Mund die Lehre von der Wanderung u. Reinigung der Seelen (703/51), die in ihrem didaktischen Ton an Lukrez gemahnt, u. in der orphisch-pythagoreische, platonische u. stoische Elemente verwoben sind. An die zeitgenössischen Leser richtet sie eine religiöse Botschaft, die an das Somnium Scipionis gemahnt: dieses Leben ist nur eine Vorbereitung auf ein reicheres künftiges; u.: alle Tugend wird im J. vergolten (Norden, Komm.; ders., Vergilstudien: Hermes 28 [1893] 360/406. 501/21; Radermacher 13/30; ders., Motiv u. Persönlichkeit. 2. Die Büsser Vergils: RhMus 63 [1908] 531/58; Dieterich, Nek. 150/8; K. Kerényi, Zum Verständnis von Vergilius, Aeneis Buch 6: Hermes 66 [1931]

413/41; C. Bailey, Religion in Virgil [Oxford 1935] 241/301; W. F. Jackson Knight, Cumaean gates. A reference of the Sixth Aeneid to the initiation pattern [ebd. 1936]; F. Cumont, Virgile et les morts prématurées [Paris 1945] 123/52; P. Boyancé, Le sens cosmique de Virgile: RevÉtLat 32 [1954] 220/49; ders., Sur le discours d'Anchise: Festschr. G. Dumézil [Bruxelles 1960] 60/76; ders., La religion de Virgile [Paris 1963] 142/74; Treu; B. Otis, Virgil [Oxford 1963] 281/305; R. D. Williams, The Sixth Book of the Aeneid: GreeceRome NS 11 [1964] 48/63; F. Klingner, Virgil. Bucolica, Georgica, Aeneis [Zürich/Stuttgart 1967] 480/96; F. Solmsen, The world of the dead in book 6 of the Aeneid: ClassPhilol 67 [1972] 31/41; R. G. Austin, P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus [Oxford 1977]; R. J. Clark, Catabasis. Vergil and the wisdom-tradition [Amsterdam 1979]; H. Cancik, Der Eingang in die Unterwelt: AltsprachlUnterr 23, 2 [1980] 55/69; S. D'Elia, Lettura del sesto libro dell'Eneide: M. Gigante [Hrsg.], Lecturae Vergilianae 3. L'Eneide [Napoli 1983] 187/231; P. Courcelle, Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide 1. Les témoignages littéraires [Paris 1984] 419/522; R. J. Quiter, Aeneas u. die Sibylle [1984]; A. Setaioli, Art. Inferi: Enciclopedia Virgiliana 2 [Roma 1985] 953/63; D. C. Feeney, History and revelation in Vergil's underworld: ProcCambrPhilolSoc 212 [1986] 1/24; A. Novara, Les imagines de l'Élysée virgilien: Hinard 321/49; D. A. West, The bough and the gate: S. J. Harrison [Hrsg.], Oxford readings in Vergil's Aeneid [Oxford/New York 1990] 224/38; M. C. J. Putnam, Virgil's inferno: Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici 20/21 [1988] 165/202; T. N. Habinek, Science and tradition in Aeneid 6: HarvStudClassPhilol 92 [1989] 223/55; J. J. O'Hara, Death and the optimistic prophecy in Vergil's Aeneid [Princeton 1990]; U. Molyviati-Toptsis, Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean ideas of after-life: Mnemos Ser. 4, 47 [1994] 33/46). – Im Gefolge der vergilischen Nekyia werden Unterweltsbeschreibungen zum beliebten Sujet kaiserzeitlicher Literaten (Sen. Herc. fur. 662/827; Sil. Ital. 13, 400/895; vgl. Ch. Reitz, Die Nekyia in den Punica des Silius Italicus [1982]; M. Billerbeck, Die Unterweltsbeschreibung in den ‚Punica' des Silius Italicus: Hermes 111 [1983] 326/38). – Parodiert findet sich das große Vorbild in dem Epyllion ‚Culex' aus der Appendix Vergiliana, das in der frühen Kaiserzeit entstanden sein dürfte. In ihm berichtet der Geist einer toten Stechmücke einem schlafenden Hirten von der Unterwelt (Maass 224/42; Ch. Plésent, Le Culex. Poème pseudo-virgilien [Paris 1910]; E. Fraenkel, The Culex: JournRomStud 42 [1952] 1/9; R. Helm, Beiträge zum Culex: Hermes 81 [1953] 49/77; D. O. Ross, The Culex and Moretum as post-Augustan literary parodies: HarvStudClassPhilol 79 [1975] 235/63; W. Ax, Marcellus, die Mücke. Politische Allegorien im Culex?: Philol 136 [1992] 89/129).

4. Die neue Stoa. Die Schriften Senecas erteilen höchst disparate Auskünfte zum Schicksal der Seele nach dem Tod, die eher die Bandbreite zeitgenössischer Eschatologie belegen als seine persönliche Einstellung in dieser Frage. Stoischer Lehre treu, vertritt er ein Überleben der Seele in den ätherischen Regionen, das erst der Weltenbrand beende (ad Marc. 26, 6f). Platonischen Geist atmet sein Bekenntnis, mit dem Tode entrinne die Seele, die ‚himmlische Macht' in uns (caelestis potentia: ep. 41, 5), ihrem irdischen Kerker u. kehre auf immer zurück in die Sphären der Gestirne, in die sie sich bereits zu Lebzeiten zur Schau des Göttlichen erheben kann. (Stoisch-platonisch gefärbt ist auch der Bericht vom Aufstieg der Seele des toten Pompeius zum ‚Gewölbe Iuppiters' in Lucan. 9, 1/14.) In leuchtenden Farben malt Seneca das Los der seligen Geister aus, die im Himmel bei den Göttern weilen (ep. 79, 12; 102, 21/8; ad Marc. 23, 1f. 25; ad Polyb. 9, 3. 8). Der Tod ist der ‚Geburtstag eines ewigen Lebens' (aeterni natalis: ep. 102, 26). – Mit gleichem Ernst flüchtet er sich aber auch in sokratischen Agnostizismus, der nicht weiß, ob der Tod Ende oder Übergang bedeutet (mors quid est? aut finis aut transitus: ep. 65, 24; vgl. ep. 24, 18; 93, 10; ad Polyb. 9, 9). Er verweist sogar auf den epikureischen Trost, der Tod sei das Ende aller Empfindung u. allen Leids, das Nichts, das auch die Seele verschlinge (ep. 54, 4f; 99, 29f; ad Marc. 19, 5; ad Polyb. 9, 2; vgl. die Hymne an das Nichts Tro. 371/408). Der Glaube an ein Leben nach dem Tod bleibt ein Traum. Auch die volkstümliche Furcht vor einer höllenartigen Unterwelt kritisiert er in epikureischem Geist (ep. 24, 18; 82, 16); P. Benoît, Les idées de Sénèque sur l'au-delà: RevScPhilThéol 32 (1948) 38/51; Hoven

109/26. – Für Mark Aurel ist der Tod wie die Geburt ein ‚Mysterium der Natur' (seips. 4, 5), in deren Kreislauf das Erlöschen des Individuums der Erhaltung des Ganzen dient. Von der Seele sagt er in stoischem Geist, ebenso wie der Leib überdauere sie den Tod nur gewisse Zeit; dann wandle sie sich u. werde in die Weltvernunft zurückgenommen, um so neuen Seelen Platz zu machen (ebd. 4, 14. 21). Andernorts läßt er die Entscheidung zwischen dem epikureischen u. dem stoischen Standpunkt in der Schwebe: ‚Über den Tod: Entweder Zerstreuung, so es Atome gibt; so es ein Weltganzes gibt, Auslöschung oder Auswanderung' (7, 32; vgl. 6, 24; 8, 58). Gelegentlich scheint er sogar jegliches Überleben zu leugnen (8, 5); A. S. L. Farquharson, The Meditations of the emperor Marcus Antoninus[2] 1/2 (Oxford 1968); Hoven 141/8; R. B. Rutherford, The Meditations of Marcus Aurelius (ebd. 1989) 212/8. 225/55. – Nüchterner u. zugleich versöhnlicher äußert sich Epiktet. Der Tod ist das natürliche Ende des Menschen, der sich nach der Weltordnung in seine Elemente auflöst u. im All aufgeht. Ein persönliches Fortleben in einem J. gibt es so wenig wie eine Unterwelt (vgl. diss. 3, 13, 15; A. Bonhöffer, Epictet u. die Stoa [1890] 54/67; ders., Die Ethik des Stoikers Epictet [1894] 26/9).

VI. Der Synkretismus der Kaiserzeit. a. Populäre Vorstellungen. 1. Die Grabkunst. In ihren RAC-Art. zu griechischen u. lateinischen *Grabinschriften haben Pfohl 487/91 u. Pietri 537/48 dargelegt, wie unterschiedlich u. vielfach unbestimmt Äußerungen in hellenistischen u. kaiserzeitlichen Grabtexten formuliert wurden, die die Hoffnung auf eine Existenz nach dem Tode in irgendeiner Art von J. erkennen lassen. Das Hauptproblem für unser Urteil liegt darin, daß die zur Äußerung von J.vorstellungen verwendeten Bilder einer Gleichsetzung mit Göttern oder einer Aufnahme ins Elysium u. in astrale, solare, aetherische oder göttliche Wohnungen der geläufigen Mythologie entstammen, wir jedoch im allgemeinen nicht zwischen dem bildungsbewußten Vortrag literarischer Erinnerungen oder Bildkonventionen u. den Äußerungen ernstgemeinter J.hoffnungen u. Religiosität zu unterscheiden vermögen. Dies Problem stellt sich besonders in jenen Fällen, in denen in einer Inschrift verschiedene mythische Bilder nebeneinandergestellt sind, so daß deren Austauschbarkeit offensichtlich ist. Trotzdem bleibt die Möglichkeit bestehen, daß mit den mythischen Bildern eine J.hoffnung zum Ausdruck gebracht werden sollte (Engemann, Unters. 50/6).

α. Deutungsproblematik. Auf dem Gebiet der röm. Grabkunst sind Fragen nach den J.vorstellungen, die hinter Darstellungen u. ihrer Wahl für die Ausschmückung von Grabräumen, Grabaltären, Urnen u. Sarkophagen stehen könnten, keineswegs leichter zu beantworten als bei Inschriften, zumal hier eine ähnliche Austauschbarkeit der mythischen Bilder zu beobachten ist (vgl. Wrede 152/4). Daß spätkaiserzeitliche Sarkophage mit mythischen Darstellungen allenfalls eine vage u. unverbindliche populärphilosophische Allegorik verraten, nicht etwa anspruchsvolles neuplatonisches oder neupythagoreisches Gedankengut, hat Nock, Sarcophagi gegenüber Cumont, Rech. dargelegt. Andreae, Studien 127 formulierte: ‚Mit einer Fülle von Bildern, die wiederum je nach dem Ort innerhalb der Gesamtdekoration in mythologischen Szenen, Szenen des wirklichen Lebens, Personifikationen u. Symbolen ausgeprägt sind, vergegenwärtigen die Römer ihre unbestimmte, nur in poetischen Bildern faßbare J.hoffnung. Ebenso konstruiert wie das dekorative Gerüst, das die Bilder aufnimmt, ist auch das Gedankengebäude, das diesen Bildern entspricht. Diese Menschen versuchen weniger einer klaren J.vorstellung bildlichen Ausdruck zu geben, als vielmehr durch die Masse der mythologischen Exempla, die ein Weiterleben nach dem Tod verbürgen oder auf die Entrückung an einen besseren Ort anspielen, ihre Hoffnung auf ewiges Leben u. Seligkeit zu befriedigen'. Im folgenden kann daher nicht auf die Frage eingegangen werden, wie hinter der Grabkunst vermutete J.vorstellungen ausgesehen haben könnten, da ja auch die Grabinschriften sie nicht beantworten. Vielmehr soll das in der Forschung nach wie vor umstrittene methodologische Problem behandelt werden, mit welcher Berechtigung bestimmte Darstellungen der Grabkunst, vor allem mythische Bilder, als Hinweise auf eine J.hoffnung angesehen werden dürfen, also im Sinne des soeben angeführten Zitats. Es sei ausdrücklich angemerkt, daß sich die folgenden Ausführungen nur auf Bilder beziehen, die sich in Gräbern oder an Behältern zur Aschen- oder Körperbestattung

finden, nicht auf die Verwendung derselben Bildinhalte in Darstellungen anderer Denkmälerbereiche. Zur Notwendigkeit der Unterscheidung vgl. zB. H. Brandenburg, Bellerophon christianus?: RömQS 63 (1968) 49/86, bes. 52; Engemann, Unters. 24f, bes. gegen K. Schefold, Römische Kunst als religiöses Phänomen (1964) 8; Engemann, Unters. 61 gegen Andreae, Studien 140/3. 159/62 (inzwischen stimmt Andreae, Delphine 54 dieser Unterscheidung zu); Engemann, Ganymed 1041f. – H. Sichtermann hat eine Forschungsgeschichte über Befürworter u. Gegner allegorischer Interpretationen solcher Darstellungen gegeben (Koch / Sichtermann 583/94). Er selbst sah die Aufgabe der Sarkophagverzierung darin, den Verstorbenen zu erhöhen; in diesem Sinn verwendete er auch den Begriff der ‚Privatapotheose' (ebd. 616), wohlgemerkt ohne den mit der Vorstellung der Apotheose verbundenen Gedanken der Versetzung in einen überirdischen Bereich, also ganz im Gegensatz zu F. Matz, der diesen Begriff geprägt hat (vgl. J. Engemann, Der Greif als Apotheosetier: JbAC 25 [1982] 172/6_1; dort auch zu den Synonyma, die Wrede verwendet, der den Begriff ablehnt: Sie weisen sämtlich in die von Matz mit ‚Privatapotheose' intendierte Richtung). Sichtermann machte ganz deutlich, daß er die Deutung mythischer Darstellungen des Grabbereichs als Bild für J.vorstellungen als unwissenschaftlich ansah, indem er von einer ‚Methode unmittelbarer Evidenz' (Koch / Sichtermann 587) u. ‚mit Hilfe 'unmittelbarer' Einsicht gewonnenen Sinndeutungen' sprach (ebd. 589), u. u. a. F. Matz u. Verf. unter denen anführte, ‚die an einen allgemeinen, unmittelbar einleuchtenden Sinn der Sarkophagverzierungen glaubten' (ebd. 588; vgl. F. Matz, Stufen der Sepulkralsymbolik in der Kaiserzeit: ArchAnz 1971, 102/16; ders., Die dionys. Sarkophage = AntSarkRel 4, 1/4 [1968/75]; Engemann, Unters.; erinnert sei auch an Andreae, Studien u. Beiträge von K. Schauenburg, zB. Ganymed u. Hahnenkämpfe auf röm. Sarkophagen: ArchAnz 1972, 501/16). Auch die Arbeit Wredes, die Beispiele für solche Deutungen vermehrte u. Argumente für die Annahme vertiefte, mythische Bilder könnten als Ausdruck der Hoffnung auf ein Leben im J. verwendet worden sein, veränderte Sichtermanns Ansicht nicht, wie die Interpretation der Sarkophage mit Darstellungen des Endymion u. des Ganymed zeigt (H. Sichtermann, Die mytholog. Sarkophage 2 [1992] 40/53. 60/9). Seiner Ablehnung einer jenseitsbezogenen Mythendeutung ähnlich sind die Äußerungen von Brandenburg 237, der zB. zu den Seewesensarkophagen schrieb: ‚Diese Bilder haben nichts mit der Reise zu den Inseln der Seligen zu tun, nichts mit einer Entrückung, Heroisierung oder Apotheose; sie symbolisieren vielmehr den glückseligen, von den Mühen u. Trübsalen des Lebens befreiten Zustand, in den man mit dem Tod als Ende des Lebens eintritt' (auch ders., Die Darstellungen maritimen Lebens: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt/M. [1983] 249/56, bes. 252).

β. Hinweise auf Jenseitsallegorien. Bevor auf Grabmotive eingegangen wird, in deren Kontext mE. Anzeichen für eine allegorische Verbildlichung irgendwelcher J.vorstellungen zu finden sind, sei eine besonders große Gruppe römischer Sarkophage erwähnt, bei denen nähere Hinweise auf J.vorstellungen fehlen: Von der Mitte des 3. Jh. bis in konstantinische Zeit wurden etwa 400 röm. Sarkophage mit Darstellungen aus der *Bukolik gearbeitet (N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst [1980] 129; *Hirt). Daß solche Bilder keinen realistischen Bezug zu den Auftraggebern hatten, versteht sich wegen der Kosten eines Sarkophags von selbst, so daß es sich um eine ‚Glücks- u. Friedensallegorie' (Himmelmann aO. 121) handeln muß. Die Verwendung am Grabe legt nahe, daß das Bild auf einen für das J. erwünschten Zustand hinweisen soll, aber nachweisen läßt sich dies nicht. – Da Darstellungen von Apotheose u. Privatapotheose in den Bildern einer Wagenfahrt (darunter auch die Entführung der Proserpina), eines J.flugs mit Flügelwesen, *Adler (vgl. auch Engemann, Ganymed), Pfau oder *Greif oder in der Einbeziehung von Porträtmuscheln u. -clipei in mythische Zusammenhänge (vgl. auch *Imago clipeata) unter dem Stichwort *J.fahrt I (Himmelfahrt) behandelt werden, sollen die Probleme hier an einigen anderen ausgewählten Bildern dargelegt werden. Unter den Erzählungen, in denen Sterbliche von Überirdischen an sich gezogen wurden, waren in der röm. Grabkunst neben der Entführung des Ganymed u. der Proserpina der Raub des Hylas durch die Nymphen, der Tod des Adonis u. seine Vereinigung mit Venus, so-

wie die Auffindungen der Ariadne durch Dionysos, des Endymion durch Selene u. der Rhea Silvia durch Mars besonders beliebt (Beispiele u. Lit. zu allen Themen: Koch / Sichtermann 88/246, zu Denkmälern mit Porträtidentifikationen: Wrede 195. 209/12. 236f. 264/7. 271f. 296/300). Auf kaiserzeitlichen Sarkophagen wurde die Einbeziehung von Verstorbenen in den Mythos des öfteren durch Porträtidentifikationen unterstrichen, doch hat Wrede 151 mE. zu Recht darauf hingewiesen, ‚wie wenig signifikant die Unterscheidung zwischen Sarkophagen mit Porträtidentifikationen u. gleichthematischen Sarkophagen ohne Bildnisse ist'. Die Annahme, mit der Verwendung einiger mythologischer Bilder im Grabbereich könnte mehr als nur eine Erhöhung der Verstorbenen gemeint gewesen sein, geht mE. allerdings nicht auf ‚unmittelbare Einsicht' (Sichtermann aO. 589; s. o.) zurück, sondern stützt sich auf Anzeichen im Kontext der Darstellungen. Hier können nur wenige Beispiele dafür genannt werden. Einen wichtigen Hinweis geben die Identifikationen von Verstorbenen mit mythischen Gestalten: Sie finden sich nämlich überwiegend bei Geschehnissen, die sich als Allegorie für positive J.hoffnungen eigneten, also den oben u. im Art. *J.fahrt I erwähnten, seltener auch in Zusammenhängen, die auf Tugenden u. positive Eigenschaften der Verstorbenen anspielten. Sie fehlen jedoch bei Darstellungen grausamer u. schrecklicher Mythen (zu den Porträts s. auch u. Sp. 308). Bei den Ariadne- u. Endymionsarkophagen rücken die ruhenden Gestalten der Aufgefundenen in der 2. H. des 2. Jh. mehrfach in das Zentrum der Sarkophagfront; sie wurden also hervorgehoben, noch bevor die Identifizierung mit den Verstorbenen durch Porträts einsetzte; später wurden sie sogar bisweilen ganz aus dem mythischen Geschehen isoliert (Sichtermann, Endymion-Sarkophage; Engemann, Unters. 28/31; Wrede 152/4). – Ein Kindersarkophag im röm. Thermenmuseum (um 220 nC.) zeigt den verstorbenen Knaben als neunte Muse; daß hiermit jedoch nicht nur auf seine irdische Bildung angespielt wird, geht daraus hervor, daß der unter den Musen Ruhende bereits vom Körper getrennt erscheint (Wrede 149, Kat.-nr. 241). Der Bildzyklus am Arkosol der Vibia (2. H. 4. Jh.) beginnt mit der Entführung der Vibia im Bild des Proserpinaraubes u. endet mit ihrer Anwesenheit beim Mahl der Seligen im Elysium, so daß die Zielrichtung der Entrückung eindeutig bestimmt ist (vgl. zur Entrückung der Vibia auch *J.fahrt I); hierzu sei daran erinnert, daß es auch in einer frühseverischen Grabmalerei unter S. Sebastiano in Rom (vgl. D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 44/6 Taf. 27c) die Darstellung eines Mahls im Elysium gab. Für die meist nach der Mitte des 3. Jh. zu datierenden röm. Sarkophage mit Bildern von Verstorbenen beim Mahl auf einer Kline hat N. Himmelmann (Typologische Untersuchungen an röm. Sarkophagreliefs des 3. u. 4. Jh. nC. [1973] 26) gezeigt, daß es sich nicht um realistische Darstellungen handeln kann, sondern eine allegorische Bedeutung anzunehmen ist: ‚Schon der Vorgang an sich ist für den Italiker nicht realistisch. Hinzu kommt die Hervorhebung des Toten, seine gelegentliche Heroisierung durch den nackten Oberkörper, die Anwesenheit der Eroten. In die gleiche Richtung weist die Übertragung des ganzen Geschehens in die Welt der Eroten oder der Kinder'. Für die spätantiken Sigmamahldarstellungen in Katakombenmalereien u. Sarkophagreliefs glaube ich aufgewiesen zu haben, daß wegen der Anwesenheit von Verstorbenen beim Mahle die des öfteren vertretene rein irdisch-realistische Deutung kaum zu halten ist u. das Totenmahl eine allegorische Bedeutung im Sinne des J.mahls haben wird (J. Engemann, Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl: J.vorstellungen, Gedenkschr. Stuiber 239/50; zustimmend: W. Weber, Die Darstellungen einer Wagenfahrt auf röm. Sarkophagdeckeln u. Loculusplatten des 3. u. 4. Jh. nC. [Roma 1978] 134f; P. Dückers, Agape u. Irene: JbAC 35 [1992] 147/67). – Daß bestimmte mythologische Szenen nicht nur eine irdische Erhöhung der Verstorbenen zum Ausdruck bringen sollten, wird mE. besonders dann deutlich, wenn ihr Kontext noch weitere mythische u. auch retrospektive Darstellungen enthält. Dies trifft zB. auf die Stuckreliefs der sog. Basilica sotterranea in Rom zu (1. Jh. nC.; zur Zweckbestimmung der Anlage u. zu Lit. Engemann, Unters. 17f), bei denen unter zahlreichen mythischen u. retrospektiven Darstellungen ausgerechnet die Bilder dreier Auffindungs- u. Entführungsmythen (Dionysos/Ariadne, Genius/Gany-

med, Dioskur/Leukippide) die zentralen Felder des Mittelschiffsgewölbes schmücken u. als Höhepunkt des Dekors u. der Aussage die Rettung der Sappho am Leukadischen Felsen im Angesicht Apollos in der Apsiswölbung erscheint. Ähnliches läßt sich zur Anordnung der Apotheose des Herakles u. den Entführungen des Hylas durch die Nymphen u. des Ganymed durch den Adler unter weiteren mythischen u. retrospektiven Bildern am Grabmal der Sekundinier in Igel bei Trier feststellen (3. Jh.; Lit.: ebd. 20; Wrede 236_9). – Ein weiteres positives Argument für das Vorliegen von J.vorstellungen ergibt sich aus dem Zusammenhang einiger Grabbilder der ‚Privatapotheose' mit Denkmälern der kaiserlichen Consecratio (*J.fahrt I).

γ. Einwände gegen allegorische Mythendeutung. Der Haupteinwand gegen eine Deutung bestimmter mythischer Darstellungen im Grabbereich als mögliches Bild für eine Hoffnung auf eine (wie auch immer vorgestellte) jenseitige Existenz nach dem Tode besteht darin, daß sich nicht alle auf Grabdenkmälern dargestellten Mythen für eine solche Deutung eignen u. daß ‚die Unmöglichkeit einer einleuchtenden Erklärung bei einigen Mythen auch die Erklärung der übrigen in Frage stelle, trotz ihrer scheinbaren Evidenz' (Koch / Sichtermann 592). Gemeint sind hiermit ‚die als Sarkophagschmuck unverständlich erscheinenden, die grausamen u. schrecklichen, die leichtfertigen u. anstößigen Mythen u. Bilder' (ebd.). Sichtermann erhob wegen solcher Darstellungen den Vorwurf einer ‚Methode unmittelbarer Evidenz unter Ignorierung der hierfür ungeeigneten Inhalte u. Mythen' (ebd. 587). Doch ist dieser Einwand nicht überzeugend, denn er geht von der Voraussetzung einer gleichmäßigen u. allgemein verbreiteten Haltung der kaiserzeitlichen Bewohner des Imperium Romanum gegenüber dem Tode aus; nach dieser Voraussetzung müßten alle Grabdarstellungen eine auf das J. bezogene optimistische Deutung erlauben, sonst dürfe keine so gedeutet werden. Doch ist ganz im Gegensatz dazu in den Art. *Grabinschriften I u. II gezeigt worden, wie unterschiedlich u. gegensätzlich die Anschauungen der Urheber von Grabinschriften gewesen sind u. wie groß im Vergleich zu Äußerungen optimistischer Hoffnungen der Anteil von Inschriften ist, in denen die Grausamkeit des Todes betont wird u. Hoffnungslosigkeit, Pessimismus u. Nihilismus ausgedrückt werden. Daß Vertreter solcher Haltung ihr Grab eher mit Darstellungen aus der Orest-, Medea- oder Niobidenerzählung schmückten als mit Dionysos u. Ariadne, ist wohl einleuchtend. – Ein weiteres Interpretationsproblem stellen die allegorischen Identifikationen Verstorbener oder ihrer Angehörigen mit mythischen Gestalten dar, die zum 3. Jh. hin eine Steigerung erfuhren (hierzu zuletzt Wrede 4. 152f) u. meist durch Porträtköpfe erfolgten. Als Beispiel für andere Identifikationsmöglichkeiten sei ein Kindersarkophag im röm. Thermenmuseum genannt, in dessen Erotenthiasos die Verstorbene mit Buchrolle, Tunica u. Pallium Psyche/Ariadne ‚spielt' (Inv.-nr. 115 172, spätes 3. Jh.: J. Engemann, Ein außergewöhnlicher Tympanonspieler im Eroten-Thiasos: JbAC 36 [1993] 129/33). Einerseits bilden solche Identifikationen eine methodische Stütze für die Ansicht, daß bestimmte mythische Grabdarstellungen möglicherweise positive J.vorstellungen zum Ausdruck bringen sollten, da sie, wie oben erwähnt, bei grausigen Mythen fehlen. Daß Porträtidentifikationen nicht wahllos erfolgten, geht u. a. daraus hervor, daß die untergeordneten mythischen Teilnehmer am dionysischen oder maritimen Thiasos keine Porträts erhielten: Die Verstorbenen nehmen im Muschel- oder Clipeusbild am Zuge teil (*Imago clipeata). Andererseits erschweren die Porträtidentifikationen unser Urteil, zum einen, weil sie sich auch bei einigen sicher retrospektiven Musen-, Herakles- u. Jagdsarkophagen finden (Lit.: Wrede 173f), zum anderen, weil bei den oben erwähnten Sarkophagen mit Götterbegegnungen des öfteren nicht nur der erwählte Heros oder die Heroine das Porträt des Verstorbenen erhielt, sondern auch der beglückende Gott die Porträtzüge des Ehepartners, so daß die Betonung der ehelichen Eintracht das allegorische Bild verfälscht (Beispiele: ebd. 152/5). Die Folgerung, wer einen Sarkophag in Auftrag gab, bei dem sowohl Luna wie der ruhende Endymion oder die gemeinsam thronenden Gestalten von Venus u. Adonis mit Porträts versehen sind, könne den Mythos nicht mehr allegorisch verstanden haben, scheint jedoch moderne Vorstellungen von ‚Bildstimmigkeit' auf die Antike zu übertragen; denn damals störte man sich auch nicht dar-

an, männliche Verstorbene als Muse darzustellen oder die Ariadne in einen Mann zu verwandeln (Beispiele: ebd. 154. 156). Kaum anzunehmen ist das Vorliegen einer prospektiven Allegorie natürlich beim Hylassarkophag im Palazzo Mattei; vgl. Koch / Sichtermann 609 mit Zitat von F. Matz: ‚Eine ganze röm. Familie scheint sich in diesem Relief mit großem Aufwand von Geschmacklosigkeit haben verewigen zu lassen'.

δ. Zusammenfassung. Man sollte mE. an der grundsätzlichen Möglichkeit festhalten, daß mit einigen Themen der röm. Grabkunst in allegorischer Weise auf positive J.vorstellungen angespielt worden sein kann; allerdings fällt es heute schwer, die Grenze zwischen konventionellem Dekor u. echtem Ausdruck von Hoffnung zu ziehen. Die J.vorstellungen, auf die gegebenenfalls mit Allegorien glücklichen Lebens u. mythischen Bildern der Götternähe angespielt wurde, bleiben in der Grabkunst ebenso unklar wie in den Inschriften.

2. Die Grabinschriften. In den in Prosa gehaltenen Grabinschriften der Kaiserzeit finden sich nur vereinzelt zuversichtliche Aussagen zum J. Doch sprechen etliche der metrischen Inschriften von einem glücklichen Leben auf den Inseln der Seligen oder im Elysium. Gelegentlich enthalten sie auch Hinweise auf die Rückkehr der Seele zu ihrem himmlischen Aufenthalt, oder, in pythagoreisch-platonischer Tradition, auf ihre Teilhabe an einer seligen Unsterblichkeit. Ob sich hier genuine Vorstellungen äußern oder ob es sich um literarische Reminiszenzen handelt, ist im Einzelfall oft kaum zu entscheiden (G. W. van Bleek, Quae de hominum post mortem condicione doceant carmina sepulcralia Latina [Rotterdam 1907]; Festugière, L'idéal aO. [o. Sp. 288] 143/60; A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano [Budapest 1935]; R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs [Urbana 1942] 21/141; Pfohl 487/9; Pietri 536/48).

3. Die Literatur. a. Plutarch. Dank ihrer dialogischen Form erweisen sich die Schriften des Mittelplatonikers Plutarch als Sammelbecken zeitgenössischer J.vorstellungen, wie sie in den gebildeten Kreisen der Kaiserzeit laut geworden sind. Wiederholt geben sie Auskunft zum Geschick der Seele nach dem Tod. Auf eigenwillige Weise entwickelt der Mythos der Schrift De facie in orbe lunae (25/30, 940F/5D) hellenistische Vorgaben zu diesem Thema weiter. Der Geist (νοῦς) des Menschen entstammt der Sonne; diese sät ihn in den Mond, wo er sich mit der dort beheimateten Seele verbindet. Der Mond endlich sendet die vergeistigten Seelen hinab in ihre irdischen Körper. Der Tod kehrt diesen Prozeß um. Die Seele trennt sich vom Körper u. schweift in der Folge im Raum zwischen Erde u. Mond umher. Dort büßen die schlechten Seelen für ihre Taten, die guten hingegen reinigen sich in der oberen Region, den ‚Hadesauen' (λειμῶνας Ἅιδου: ebd. 28, 943C), u. genießen dann auf dem Mond ein befristetes Elysium. Ein zweiter Tod trennt den νοῦς von der Seele, welche auf dem Mond zurückbleibt u. sich auflöst; der νοῦς steigt empor zur Sonne, von wo er später wieder in den Mond gesät wird (30, 945C). Nur wenige befreien sich vollends aus dem Zyklus der Wiedergeburt (vgl. def. orac. 10, 415BC). – Eine Schlüsselrolle kommt in Plutarchs Eschatologie der Dämonologie zu. Platonischer Tradition folgend bespricht er die Vorstellung, die Dämonen bildeten eine eigene, zwischen Mensch u. Gott vermittelnde Gattung. Doch sieht Plutarch die Dämonen offenkundig bevorzugt als eine Entwicklungsstufe der menschlichen Seele. In De facie in orbe lunae werden die Seelen der Verstorbenen auf dem Mond zu Dämonen, die zur Erde zurückkehren, um für Orakel u. Mysterien Sorge zu tragen u. über die Menschen zu wachen. Sie ahnden Unrecht u. leisten in der Not Hilfe. Versagen sie bei diesen Aufgaben, fallen sie selbst der Strafe anheim u. werden wieder in menschliche Leiber verbannt (fac. orb. lun. 29f, 944CD; ähnlich gen. Socr. 24, 593D/4A: Seelen, die sich die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt verdient haben, wachen als Schutzgeister über die Menschen u. stehen denen bei, die dank ihrer Tugend ihre Errettung fast erreicht haben). – In der Schrift De defectu oraculorum, der wichtigsten Quelle für Plutarchs Dämonologie, hören wir von einer veritablen Progression der im Leben sich bewährenden Seele (die anderen, die der Versuchung nachgeben, werden wieder reinkarniert): ‚Die besseren Seelen verwandeln sich von Menschen in Heroen, von Heroen in Dämonen. Von den Dämonen wurden noch einige wenige, dank ihrer Tugend gereinigt, nach langer Zeit ganz der Göttlichkeit teilhaftig' (10, 415BC). Es gibt

eine Stufenleiter, die von der menschlichen Existenz hinaufführt bis zur göttlichen. – Ausführliche J.bilder nach platonischem Vorbild zeichnen Plutarchs eschatologische Mythen. In der Vision des Timarchos in De genio Socratis (21/3, 589F/92E; *J.reise) steigen die Seelen durch den ozeanischen Himmel empor zu den Sternen; die Metempsychose findet auf dem Mond statt, der mit den Seelen u. den Dämonen verwandt ist. Die sublunare Region der Welt ist das ‚Reich der Persephone' (Φερσεφόνης μοῖραν); die Erde, aus kosmischer Perspektive ein finsterer ‚Schlund' (χάσμα), ist der ‚Hades' (22, 591A; im Mythos von De facie in orbe lunae hingegen liegen Hades u. Elysion auf dem Mond). – Der Mythos des Thespesios, der Plutarchs Schrift zum Problem der Theodizee beschließt, De sera numinis vindicta (22/32, 563B/8A; *J.reise), schildert die jenseitige Sühnung irdischer Vergehen. Der Schwere ihrer Verfehlungen entsprechend, werden die schuldigen Seelen in drei Klassen geteilt: geringe Sünden ahndet die Poine, schwere die Dike; unheilbare Sünder verfallen der Erinys, die sie hinabstürzt ins ‚Unsagbare, Unschaubare' (25, 564F). Auffällig ist die Grausamkeit, mit der die Bestrafung der letzteren schwelgerisch (wenn auch vielleicht nur symbolisch) ausgemalt wird. Dies sticht um so mehr ins Auge, da Plutarch in seiner Jugendschrift De superstitione die Vorstellung vom Hades mit seinen Schrecken u. Strafen als Aberglauben verworfen hat (4, 166F/7A; ähnlich skeptisch aud. poet. 3, 17B/E; non posse suav. vivi sec. Epic. 25, 1104AB äußert einer der Sprecher die Meinung, der Glaube an J.strafen sei politisch von Nutzen, da er die Schlechten zum Guten anhalte; ähnlich bereits Polybios 6, 56); Ettig 321/33; R. Heinze, Xenokrates (1892) 78/147; H. v. Arnim, Plutarch über Dämonen u. Mantik = VerhAkadWetenschAmsterdam 22, 2 (Amsterdam 1921); Reinhardt 313/53; W. Hamilton, The myth in Plutarch's De facie: ClassQuart 28 (1934) 24/30; ders., The myth in Plutarch's De Genio: ebd. 175/82; G. Soury, La démonologie de Plutarque (Paris 1942); G. Méautis, Le mythe de Timarque: RevÉtAnc 52 (1950) 201/11; H. Cherniss, Notes on Plutarch's De facie in orbe lunae: ClassPhilol 46 (1951) 137/58; K. Ziegler, Art. Plutarchos v. Chaironeia: PW 21 (1951) 825/56. 938/42; W. Beck, Mythopoiie des Plutarch, Diss. Heidelberg (1953; nicht eingesehen); Y. Vernière, Le Léthé de Plutarque: RevÉtAnc 66 (1964) 22/32; dies., Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque (Paris 1977); D. Babut, Plutarque et le stoïcisme (ebd. 1969) 367/527; J. Hani, Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase: RevÉtGr 88 (1975) 105/20; F. E. Brenk, In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives (Leiden 1977) 21/7. 85/144; Dillon 214/24; Culianu, Psychanodia 43/7; ders., Expériences 103/17; Deuse 12/47; Zintzen 644/7.

β. Lukian. Seine schärfsten Pfeile verschießt Lukian gegen das traditionelle Bild der Religion in der Literatur. So ironisch-kritisch, wie er den überlieferten Mythos in Frage stellt, spielt er auch mit den vielfältigen J.bildern der religiösen Vulgata. Wie etliche zeitgenössische Gebildete huldigt er für seine Person einem stillen Epikureismus, in dessen Vorstellung mit dem Tod alles endet, u. betrachtet die klass. Unterweltsszenarien für ein Werk der Dichter; doch nutzt er sie als satirisch-kynischen Zerrspiegel, in dessen Brechung die Nichtigkeit allen menschlichen Strebens u. die Unerbittlichkeit des Todes, der alle unterschiedslos gleich behandelt, grell zutage tritt. Seine Schriften (bes. Kataplus, Nekyomantie, Nekrikoi Dialogoi, Ikaromenippos, Menippos, Charon, Philopseudeis, Verae Historiae; *J.reise) sind von daher eine Fundgrube für traditionelle eschatologische Motive wie etwa Charons Fährdienst, das Totengericht oder die Inseln der Seligen, die Lukian in ironischem Geist in Szene setzt. (Von neueren Auffassungen wie etwa der vom Aufenthalt der Seelen im sublunaren Raum hingegen finden sich bei ihm kaum Spuren.) Doch schildert auch er den Strafort der anderen Welt (besonders die Gerichtsstätte der Nekyomantie [14] u. den ‚Ort der Unfrommen' in den Verae Historiae [2, 29/31]) mit jener grausamen Freude am Detail, die schon in Plutarchs Schriften auffällt. Ungeachtet seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem überlieferten Unterweltsglauben scheut Lukian sich nicht vor Konzessionen an den Zeitgeist. Fast gegen die Intention der beiden Autoren tritt hier eine mächtige Unterströmung der hellenist. u. kaiserzeitlichen Denkart zutage, welche die Rache zum Leitmotiv des negativen J. werden läßt. In deutlicher Wechselwirkung zwischen den herrschenden ethischen

u. religiösen Normen u. der realen Praxis des Strafvollzugs werden die Qualen der Hölle immer farbiger ausgemalt. Besonders der archaische Gedanke der Vergeltung kommt zum Tragen, der jeder Sünde die adäquate Strafe gegenüberstellt. Aber auch die neuere Auffassung von der Strafe als Abschrekkung, welche die Sophistik entwickelt hat, findet dank Platon (Gorg. 525ab) Einlaß in die Jurisdiktion der Hölle. – Wohl unter dem Einfluß orientalischer Quellen u. einer dualistischen Weltsicht verfinstert sich die Unterwelt vom Hellenismus an zusehends. Sie ist nicht mehr allein Ort der Strafe u. Qual oder Sitz der Todesmacht; nach u. nach wird sie auch zur Stätte des Bösen. ‚Bei den Griechen können wir ... die Entwicklung der Vorstellungen von der Unterwelt als einem Strafort u. den Strafen vom Anfang, dem ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι der Orphiker, über das Gemälde des Polygnot in der Lesche der Knidier, Platon, die hellenist. Zeit, Plutarch u. Lukian, welche beide mit der Petrusapokalypse ungefähr gleichzeitig sind, in ununterbrochener Reihe verfolgen. Leider bleibt es dabei, daß die Hölle eine griech. Erfindung ist‘ (Nilsson, Rel. 2², 558). – Ettig 333/41; R. Helm, Lucian u. Menipp (1906); Dieterich, Nek. 136/213; Kroll, Gott 523/30; M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1937) 274/301; Cumont, Lux perp. 219/34; J. Bompaire, Lucien écrivain (Paris 1958) 658/77; Nilsson, Rel. 2², 549/58; F. Ollier, Lucien, Histoire Vraie (Paris 1962); W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1007f.

b. Die östl. Mysterienkulte. Die klass. Mysterien Griechenlands, die eleusinischen u. dionysischen, blühen auch im Hellenismus u. in der Kaiserzeit fort. Ihre Botschaften, die gerade über das Dasein nach dem Tod Auskunft geben, wandeln sich dabei kaum. In den Mysterienkulten orientalischer Provenienz hingegen lassen sich J.erwartungen nur bedingt belegen. Die Metaphorik von Tod u. Auferstehung oder Wiedergeburt bezeichnet in den östl. Kulten oft allein den Bruch mit dem bisherigen Leben; nur selten ist sie Ausdruck eschatologischer Hoffnungen. Auch die in den Weihen versprochene ‚Erlösung‘ (σωτηρία) sichert den Mysten vor allem die Befreiung vom Zwang der Heimarmene in dieser Welt zu; nicht immer ist auch an ein seliges Leben im J. gedacht. – Nock, Cremation 296/305; Cumont, Lux perp. 259/74; Nilsson, Rel. 2², 90/103. 345/67. 679/701; R. MacMullen, Paganism in the Roman empire (New Haven/London 1981) 53/7; Bianchi / Vermaseren; J. G. Griffiths, The concept of divine judgement in the mystery religions: ebd. 192/222; Burkert, Mysterien, bes. 30/4; Turcan, Cultes; C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 83/8.

1. Kybele (Magna Mater) u. Attis. Auch die Anhänger des kleinasiatischen Kultes um die Große Mutter u. ihren Parhedros erwarten wohl in erster Linie einen Beistand der beiden Götter in diesem Leben. An die alljährlichen Feiern (15./25. III.) um das Sterben u. die Verherrlichung des hingegangenen *Attis (erst spätantike Texte sprechen von seiner Auferstehung) scheinen sich kaum Hoffnungen auf ein seliges J. zu knüpfen. Der Kultmythos spiegelt eher die Erwartung, die göttliche Passion stelle den fruchtbaren Naturrhythmus von Leben u. Vergehen auf immer sicher. Vielleicht sehen die Verehrer Kybeles im Tod nichts anderes als die Heimkehr des Lebens in den Schoß der Mutter Erde (Nock, Cremation 305). – Auch mit dem spektakulären kathartischen Ritual des Taurobolium, das erst seit dem 2. Jh. nC. u. nur im Westen belegt ist, sind keine postmortalen Heilserwartungen verbunden. Dies gilt noch im 4. Jh., in dem das Taurobolium als Bluttaufe aufgefaßt wird, welche die geistige Kraft des Geweihten erneuert. Die nur einmal belegte späte Wendung taurobolio criobolioq(ue) in aeternum renatus (‚durch das Stier- u. Widderopfer auf immer wiedergeboren‘: CIL 6, 510 [Rom, 376 nC.]) verweist wohl kaum auf eine transzendente Ewigkeit, sondern unterstreicht eher die dauerhafte Wirkung der Bluttaufe, die anderen Quellen zufolge nach 20 Jahren zu erneuern ist. – Von den esoterischen phrygischen Mysterien der Kaiserzeit kennen wir kaum mehr als das Glaubensbekenntnis der Geweihten: ‚Aus dem Tamburin habe ich gegessen, aus der Zimbel habe ich getrunken, das heilige Geschirr habe ich getragen, die Brautkammer habe ich betreten‘ (Clem. Alex. protr. 2, 15, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 13]; etwas anders Firm. Mat. err. 18, 1). Es läßt sich nicht sagen, ob die hier angedeutete mystische Vereinigung des Neophyten mit der Großen Mutter auf dessen jenseitige Erlösung vorverweist. – Erst christliche Autoren des 4. u. 5. Jh. (bes. Aug. civ. D. 7, 26) unterstellen in ihrer Polemik den Ver-

ehrern der kleinasiatischen Göttin, diese erwarteten eine ewige Seligkeit. Sind diese Zeugnisse ernstzunehmen, mag hier die Auseinandersetzung mit der christl. Botschaft in den Kreisen der Attis- u. Kybelemysten späte Frucht getragen haben. Ähnliches implizieren neuplatonische Autoren (Iulian. Imp. or. 8, 6/9 [166a/9d]; Sallust. de diis 4 [6/8 Nock]), die den Kultmythos um den sterbenden Gott als Allegorese deuten. Attis verkörpere die gefallene Seele, die sich endlich aus dem Prozeß des Werdens u. aus der Gebundenheit an die Materie befreie u. zum wahren Leben zurückkehre. – H. Hepding, Attis (1903); H. Graillot, Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain (Paris 1912); R. Duthoy, The Taurobolium (Leiden 1969); D. M. Cosi, Salvatore e salvezza nei misteri di Attis: Aevum 50 (1976) 42/71; Burkert, Religion 276/8; ders., Structure and history in Greek mythology and ritual (Berkeley 1979) 99/122; M. J. Vermaseren, Cybele and Attis (London 1977); G. Sanders, Kybele u. Attis: Vermaseren 264/97; G. Thomas, Magna Mater and Attis: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1500/35; G. Sfameni Gasparro, Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis (Leiden 1985); Turcan, Cultes 35/75. 142/6.

2. Mithras. Ungeachtet weitausgreifender Versuche, die Eschatologie der Mithrasmysterien zu rekonstruieren (aus ihrer himmlischen Heimat, dem Raum der Fixsterne, steigt die Seele durch die Planetensphären hinab zur Erde, wo sie in einen Leib eingeht; nach dem Tod gelangt sie vor Mithras' Gericht; hat sie ein reines Leben geführt, kehrt sie auf gleichem Wege in den Himmel zurück u. genießt dort ewige Seligkeit; hat sie sich hingegen befleckt, fällt sie der Hölle anheim; so F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[3] [1923; ähnlich R. Merkelbach, Mithras (1984) 228/44] unter Berufung auf mittel- u. neuplatonische Zeugnisse, die eher Vorstellungen des Mithrazismus platonisch deuten), erlauben die erhaltenen archäologischen u. literarischen Zeugnisse nur vorsichtige Auskunft. – Das Heil, das Mithras wirkt, entfaltet sich vornehmlich in dieser Welt. Das Töten des Stiers u. das Vergießen seines Blutes beleben u. retten die Schöpfung; in dieser kosmischen Erlösungstat triumphieren die Mächte des Lebens über die des Todes. So steht Mithras seinen Gefolgsmännern vor allem im irdischen Dasein zur Seite. (Auf dieses Heil, u. nicht auf eine Rettung am Ende der Zeiten oder im J., verweist wohl die vielzitierte Inschrift aus dem Mithraeum unter S. Prisca, Rom: et nos servasti eternali sanguine fuso, ,durch das vergossene ewige Blut hast du uns gerettet' [M. J. Vermaseren / C. C. van Essen, The excavations in the Mithraeum of the church of Santa Prisca in Rome (Leiden 1965) 217/21].) – Ob die Kultbilder, die Mithras beim Besteigen von Helios' Quadriga zeigen, das Ende seines Erdenwirkens u. seine Auffahrt zu den Unsterblichen darstellen, bleibt umstritten. Sie mögen nicht mehr als die Verbindung der beiden Götter symbolisieren (so Turcan, Cultes). Aber auch im ersten Fall bedeuten sie keine Rückkehr in eine Transzendenz; Mithras' Heimat ist die Fixsternsphäre. – Unsicher bleibt vor allem, ob u. in welcher Weise Mithras seinen Anhängern eine Errettung aus dieser Welt in Aussicht gestellt hat. Nirgendwo hören wir von einer Hoffnung des Geweihten, seine Seele werde aus der Welt erlöst u. kehre dereinst mit Mithras' Hilfe ins Licht zurück. Die Himmelssymbole im Bildschmuck der Mithraeen u. die achttorige Himmelsleiter, von der Kelsos spricht (Orig. c. Cels. 6, 22 [GCS Orig. 2, 92]), scheinen auf innerkosmische Zusammenhänge zu verweisen; sie verkörpern den Zyklus der großen Sternenwoche, die Zeitenordnung der Schöpfungs- u. Heilsgeschichte. Nach einer wohl stoisch gefärbten Lehre scheint die Seele diesen Zyklus der Weltalter in einer Kette von Inkarnationen zu durchlaufen, bevor sie am Zeitenende ins göttliche Feuer zurückkehrt. – Einige wenige Zeugnisse aus Kreisen der Mithrasanhänger sprechen von einer himmlischen Unsterblichkeit (die Grabinschrift Antiochos' I v. Kommagene [1. Jh. vC.] verheißt der Seele des Königs ,die himmlischen Throne des Zeus Oromasdes' [Ditt. Or. 1, 383, 41f]); doch greifen wir hier eher eine eschatologische Koine, der etliche aufgeklärte Polytheisten der Zeit huldigen (M. J. Vermaseren, Mithras [1965]; C. Colpe, Mithra-Verehrung. Mithras-Kult u. die Existenz iranischer Mysterien: J. R. Hinnells [Hrsg.], Mithraic studies 2 [Manchester 1975] 378/405; Turcan, Cultes 193/241; ders., Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra [Leiden 1975]; ders., Mithra et le mithriacisme [Paris 1981] 109/14; ders., Salut mithriaque et sotériolo-

gie néoplatonicienne: Bianchi / Vermaseren 173/9; U. Bianchi [Hrsg.], Mysteria Mithrae [Leiden 1979]; ders., La tipologia storica dei misteri di Mithra: ANRW 2, 17, 4 [1984] 2116/34, bes. 2128/34; W. Fauth, Plato Mithriacus oder Mithras Platonicus? Art u. Umfang platonischer Einflüsse auf die Mithras-Mysterien: GöttGelAnz 236 [1984] 36/50; D. Ulansey, The origins of the Mithraic mysteries [Oxford/New York 1989]; M. Clauss, Mithras [1990]).

3. Isis u. Sarapis-Osiris. Allein in dem synkretistischen ägypt.-griech. Kult um die J.gottheiten *Isis u. Sarapis-Osiris lassen sich Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tod sicher belegen. Isis, die in der interpretatio Graeca zur unbesiegbaren Herrin des Schicksals u. des Universums aufsteigt, gewährt ihren Bekennern schon in dieser Welt Wohlergehen u. Glück; sie, die in ihrer Allmacht ihren ermordeten Gemahl ins Leben zurückruft u. so über das Böse u. den Tod triumphiert, u. in deren Hand ‚die Tore der Unterwelt u. die Obhut des Heils' liegen (et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita: Apul. met. 11, 21, 6), verheißt ihren Anhängern aber auch das Heil im J. – Die kultische Initiation, in die uns Apuleius' Roman Einblick gewährt (*J.reise), bedeutet für den Mysten den symbolischen ‚freiwilligen Tod u. die durch Gnade gewährte Errettung' (ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari: met. 11, 21, 6). Diese Errettung erfahren die Geweihten insbesondere nach ihrem Tod. So läßt Isis den Lucius in ihrer Offenbarung wissen: ‚Wenn du die Spanne deiner Lebenszeit durchmessen hast u. hinabgehst zu den Unterirdischen, so wirst du auch dort in dem unterirdischen Gewölbe als Bewohner der Elysischen Gefilde mich, die du jetzt siehst, die ich im Dunkel des Acheron strahle u. im Herzen der Styx herrsche u. dir gewogen bin, allezeit anbeten' (ebd. 11, 6, 5). Mit ihrer Vorstellung eines fortwährenden Gottesdienstes im Elysium evoziert die Eschatologie der Isis-Mysterien eleusinische u. dionysische J.bilder (Nock, Cremation 293/5. 299f; ders., Conversion [Oxford 1933] 138/55; A.-J. Festugière, Personal religion among the Greeks [Berkeley/Los Angeles 1954] 68/84; Nilsson, Rel. 2^2, 624/39; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cambridge 1970]; ders., Apuleius of Madauros. The Isis-Book [Leiden 1975]; L. Vidman, Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern [1970]; W. Hornbostel, Sarapis [Leiden 1973]; F. Le Corsu, Isis [Paris 1977]; F. Junge, Isis u. die ägypt. Mysterien: W. Westendorf [Hrsg.], Aspekte der spätägypt. Religion [1979] 93/115; F. Solmsen, Isis among the Greeks and Romans [Cambridge, MA/ London 1979]; M. Malaise, Contenu et effets de l'initiation isiaque: AntClass 50 [1981] 483/98; J. Bergman, Per omnia vectus elementa remeavi. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque: Bianchi / Vermaseren 671/708; Turcan, Cultes 77/127; H. S. Versnel, Inconsistencies in Greek and Roman religion 1. Ter Unus [Leiden 1990] 39/95).

c. Philosophische Bewegungen. 1. Die Neupythagoreer. Vom 1. Jh. vC. an erlebt der Pythagoreismus in philosophischen Kreisen eine Renaissance. So gestaltet Cicero sein Somnium Scipionis nach pythagoreischem Muster, Varro äußert den Wunsch, nach ihrem Ritual bestattet zu werden (Plin. n. h. 35, 160), der junge Seneca informiert sich über ihre Seelenwanderungslehre (ep. 108, 17/22). Auskunft über ihre Eschatologie gibt ihr bedeutendster Vertreter, der Neupythagoreer u. Platoniker Numenios v. Apameia (2. Jh. nC.). Er lehrt einen kosmischen Dualismus, dem auch die Menschen unterworfen sind. Ihre Seele besteht aus zwei Teilen, einem rationalen, unvergänglichen, der dem intelligiblen Sein entstammt, u. einem irrationalen, innerkosmischen. Angelockt von den leiblichen Freuden, steigt die rationale Seele zu ihrem Unglück in den Kosmos nieder u. nimmt auf ihrem Weg hinab durch die Planetensphären die Einflüsse u. Kräfte auf, die ihren irrationalen Teil formen. Hier greifen wir zum ersten Mal die Lehre vom Astralleib oder ‚Gefährt' (ὄχημα) der Seele, die in der *Hermetik u. im Neuplatonismus eine tragende Rolle spielen wird. Zuletzt gelangt die Seele in einen Leib u. in ihr irdisches Leben der Leidenschaften, das ihr als Strafe dient. Aus dieser Haft des Körpers u. des Erdendaseins kann sich nur die Seele befreien, die alle Bande mit der Welt zu lösen sucht; die Weltverleugnung bringt die Rettung, die sich im Tod vollendet. Während die irrationale Seele im Kosmos zurückbleibt, eingebunden in einen fortwährenden Kreislauf der Inkarnationen, vermag die rationale Seele heimzukehren ins supramundane Sein, wo sie wieder reiner Geist wird u.

eins mit Gott (Numen. Apam. frg. 42 des Places). – R. Beutler, Art. Numenios: PW Suppl. 7 (1940) 664/78; Nock, Sarcophagi 620/6; J. Carcopino, De Pythagore aux apôtres. Études sur la conversion du monde romain (Paris 1956); R. Joly, Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse (Bruxelles 1963); Nilsson, Rel. 2², 239f. 415/26; de Ley; É. des Places, Numénius. Fragments (Paris 1973); Dillon 374/8; Deuse 62/80; D. J. O'Meara, Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late antiquity (Oxford 1989); Alt.

2. Der Mittelplatonismus. Die Diskussion des Mittleren Platonismus umkreist immer wieder die Frage nach dem Wesen der Seele u. ihrer Unsterblichkeit. Nicht immer läßt sich klar fassen, welche Konsequenzen sich daraus im Einzelnen für die mittelplatonische Eschatologie ergeben. In einer Vorahnung Plotins sieht Philon weniger in der Kontemplation des Kosmos als in der Abkehr von der sinnlichen Welt u. der Heimkehr in die innere Sammlung den Weg, auf dem die Seele zur Schau Gottes gelangen kann. Philon postuliert die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele. Während die gewöhnliche Seele mit dem Tod zu vergehen scheint (quaest. in Gen. 1, 16), kehrt die vernünftige, die des Weisen, nach dem Tod zurück in ihre ‚Mutterstadt' (in metropolim patriae: ebd. 3, 11). Hier mögen letztlich Vorstellungen Chrysipps nachwirken. – Albinos, der wie etliche seiner Vorgänger einen rationalen Seelenteil von einem irrationalen scheidet, vertritt die Unsterblichkeit der rationalen Seele, die dem transzendenten Nus entstammt u. dereinst in ihn zurückkehrt; bereits im Leben, im Aufstieg der Erkenntnis, hat sie auf unvollkommene Weise an ihm teil. Der irrationale Seelenteil hingegen vergeht mit dem leiblichen Tod. (Ähnlich äußert sich Attikos.) Albinos greift auch einen Gedanken Platons wieder auf. Ihr irregeleiteter Wille verführt die Seele dazu, in den Körper u. in den langen Kreislauf der Wiedergeburt einzugehen. – Auf eigenwillige Weise verbindet *Apuleius v. Madaura (Socr.) die Idee von der Unvergänglichkeit der Seele mit platonischer Dämonologie. Die Seele, die nichts anderes ist als ein Dämon, geht ein in den Körper; nach dem leiblichen Tod aber wird sie ein Mitglied der niederen Gattung von Dämonen (Apuleius kennt auch eine höhere, die sich nie verkörpert), die ihrem irdischen Wandel entsprechend gut oder böse geraten (W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. [1938]; H. A. Wolfson, Philo² [Cambridge, MA 1948] 1, 360/423; Festugière 2, 521/85; É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie³ [Paris 1950] 179/310; J. Daniélou, Philon d'Alexandrie [ebd. 1958] 172/98; H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus: EntrFondHardt 5 [1960] 193/241; E. R. Goodenough, An introduction to Philo Judaeus² [Oxford 1962] 91/111. 134/60; J. G. Milhaven, Der Aufstieg der Seele bei Albinus [1962]; Dillon 96/101. 176/8. 290/4. 315/20; ders., The descent of the soul in Middle Platonic and gnostic theory: B. Layton [Hrsg.], The rediscovery of gnosticism 1 [Leiden 1980] 357/64; M. Baltes, Zur Philosophie des Platonikers Attikos: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie [1983] 38/57; Deuse 7/112; Alt; Courcelle, Gefängnis aO. [o. Sp. 277] 298/301; ders., Art. Grab der Seele: o. Bd. 12, 456/8).

3. Die Chaldäischen Orakel. Auch die Chaldäischen Orakel (2. Jh. nC.), ein Zweig des kaiserzeitlichen Platonismus, in den neupythagoreisches, stoisches, aber auch orientalisches Gut eingeflossen ist, räumen in ihrer Verheißung der Seelenlehre einen hohen Stellenwert ein. Ihre wahre Heimat hat die rationale Seele jenseits des Kosmos; einst jedoch ist sie in die schlechte sublunare Welt gefallen, die die Chaldäischen Orakel in allegorisierender Sprache ‚Abgrund' u. ‚Tartaros' nennen (vgl. Orac. Chald. frg. 158. 161/4 des Places). Bei ihrem Fall durch die verschiedenen Himmelssphären legt sie (ähnlich wie bei Numenios u. in hermetischen Vorstellungen) Stoff um sich, aus dem sich ihre niedere Seele u. deren ‚Gefährt' bilden (das ὄχημα-πνεῦμα; die beiden sind womöglich identisch), die dem Zwang der Natur u. des Schicksals (εἱμαρμένη) unterworfen sind. Zuletzt gerät sie in die Gefangenschaft des Körpers, wo sie ständig in Gefahr schwebt, ganz von der Materie versklavt zu werden. Die Chaldäischen Orakel verheißen die Erlösung der gefallenen Seele, des ‚göttlichen Funkens' in uns. Entsagt sie ihren irdischen Leidenschaften u. Befleckungen, so kann sie sich mit menschlicher u. göttlicher Hilfe aus der Gefangenschaft des ‚Abgrunds' u. der εἱμαρμένη lösen u. bereits zu Lebzeiten zu ihrem Ursprung zurückkehren. Im

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1 bis 6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9504-3 (RAC Lieferung 130)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 131

Jenseits (Jenseitsvorstellungen) [Forts.] –

Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt)



1995

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9508-6 (Lieferung 131)

chaldäischen ‚Sakrament' der Theurgie löst die Seele sich vom Leib; sie steigt den Sonnenstrahlen entlang durch die Sphären empor u. reinigt sich. Auf der Sonne wirft sie ihre untere Seele u. deren Gefährt ab. (Manches weist darauf hin, daß auch diese gereinigt werden u. im ätherischen Bereich überleben.) Zuletzt gelangt sie in ihre transzendente Heimat, wo sie in reiner Kontemplation, mit ‚leerem Geist' (κενεὸν νόον), die intelligible Sonne schaut (frg. 1 des Places) u. in deren noetischen Strahlen ihre letzte Läuterung erfährt. Der Welt entronnen u. von der Schau Gottes ‚gänzlich trunken' (frg. 97), singt sie den Päan (frg. 131); sie ist gerettet (W. Kroll, Die chaldäischen Orakel: RhMus 50 [1895] 636/9; W. Theiler, Die chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesios: ders., Forschungen zum Neuplatonismus [1966] 252/301; Festugière 3, 52/9; H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy² [Paris 1978]; F. W. Cremer, Die chaldäischen Orakel u. Jamblich De mysteriis [1969]; O. Geudtner, Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel [1971]; É. des Places, Oracles Chaldaïques [Paris 1971]; ders., Les Oracles Chaldaïques: ANRW 2, 17, 4 [1984] 2299/335; R. Majercik, The Chaldaean Oracles [Leiden 1989]; Turcan, Cultes 277/87; S. I. Johnston, Hekate Soteira. A study of Hekate's roles in the Chaldean oracles and related literature [Atlanta 1990]; Zintzen 647/52).

4. Der hermetische ‚Poimandres'. Eine ausgeprägte Eschatologie entwickelt ein Schlüsseltext der hermetischen Tradition, der ‚Poimandres' (Corp. Herm. 1), der eine Brücke schlägt zwischen platonischer Metaphysik u. jüdischer Theologie. Er verkündet die göttliche Abstammung des Menschen, sein Eingehen in die Materie u. seine Erlösung. – Der transzendente Gott, der Νοῦς, schafft zunächst den Demiurgen, der den Kosmos gestaltet, dann aber, ‚nach seinem Bild' (αὐτῷ ἴσον: ebd. 1, 12), den Anthropos, gleichermaßen die Idee des Menschen u. dessen innere Seele (ψυχή u. νοῦς); ihm überantwortet er seine gesamte Schöpfung. Der Anthropos verlangt danach, die Wirkkraft des Göttlichen in der Materie zu erfahren u. selbst zu schaffen. So steigt er durch die Himmelssphären hinab in die untere Natur, wo er im Wasser sein Spiegelbild erblickt u. auf der Erde seinen Schatten: Die Idee des Menschen manifestiert sich in der Materie. Der Anthropos verliebt sich in sein materielles Abbild, u. die Natur erkennt in ihm das Abbild Gottes. Die beiden vereinen sich; Seele u. Nus gehen ein in den von der Idee des Menschen geformten Leib. Frucht dieser Verbindung ist der Mensch. – Sterblich u. der Heimarmene unterworfen, trägt der Mensch die Unsterblichkeit in sich. Wendet er seine Liebe dem Materiellen zu u. ergibt sich den irdischen Bedürfnissen u. Begierden, so fällt er der Vergänglichkeit des Leibes anheim u. wird ein Untertan des Schicksals u. der Sphären. Ein strafender Dämon stachelt seine quälenden Lüste an u. unterwirft ihn dauernder Züchtigung (ebd. 1, 23). Die Rückkehr zum Göttlichen bleibt ihm verschlossen. (Die Vorstellung ewiger jenseitiger Strafe schlechter Seelen findet sich im hermetischen ‚Asclepius' 28.) – Richtet seine Liebe sich hingegen auf das Geistige u. Göttliche, so bewahrt er die seinem inneren Wesen gemäße Unsterblichkeit, u. seiner Seele steht die Heimkehr in ihren transzendenten Ursprung offen. ‚Licht u. Leben ist der Gott u. Vater, dem der Mensch entsprang. Wenn du also erkennst, daß er dem Leben u. dem Licht entstammt u. daß du aus ihnen bestehst, wirst du ins Leben zurückkehren' (Corp. Herm. 1, 21). Sein Heil (σωτηρία) trägt der Mensch in sich, in der Erkenntnis seines göttlichen Inneren u. in der Überwindung dieser Welt. Er bedarf keiner göttlichen Hilfe oder Offenbarung. – Die endgültige Erlösung kommt für den Hermetiker mit dem leiblichen Tod, wenn der innere Mensch zum obersten Himmel emporsteigt (1, 24/6). Auf Erden läßt er seinen Leib zurück, der sich auflöst. Beim Aufstieg durch die Planetensphären legt er dann die unteren Seelenteile ab, die seinen Charakter (ἦθος) bilden; sie kehren zurück zu den Planeten, denen sie entstammen. Bildliche Sprache beschreibt diese niederen Seelenteile als potentielle Laster, als Anlagen zum Schlechten, die der Anthropos bei seinem Abstieg empfängt, u. denen der geistig orientierte Mensch widerstanden hat. Zuletzt tritt der innere Mensch ein in die achte Sphäre, die Ogdoas; dort gesellt er sich zu den anderen Seelen, die vereint Gott preisen; dort gelangt er zur unio mystica mit dem Vater u. wird selbst vergöttlicht. ‚Das ist das gute Ziel für die, die Erkenntnis erlangt haben: Gott zu werden' (θεωθῆναι: 1, 26). – Ein etwas anderes Bild entwirft der 13. hermetische Traktat. Hier setzt die Erlö-

sung der Seele ein besonderes Wissen voraus, das nur denen zuteil wird, die es durch göttliche Offenbarung empfangen. Jene rettende γνῶσις θεοῦ erfährt der Mensch in der (teils rituell, teils durch göttliche Gnade bewirkten) Ekstase, in der seine Seele emporsteigt in die intelligible Welt, ganz Geist wird, u. sich mit ihrem göttlichen Vater vereint. Dieses ‚Einswerden' (ἕνωσις), diese ‚Wiedergeburt' (παλιγγενεσία) vergöttlicht den Hermetiker schon zu Lebzeiten. Eine göttliche ersetzt seine menschliche Persönlichkeit, er wird auf immer zum ‚Gott, Kind Gottes' (Corp. Herm. 13, 2; vgl. 11, 20; Festugière 4, 200/57). – Reitzenstein, Poim.; W. Kroll, Art. Hermes Trismegistos: PW 8, 1 (1912) 792/823; H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist^3 1. Die mythologische Gnosis (1964) 178/210; Festugière; ders., Hermétisme et mystique païenne (Paris 1967); Nilsson, Rel. 2^2, 582/612; A. Gonzáles Blanco, Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum: CuadFilolClás 5 (1973) 313/60; G. Fowden, The Egyptian Hermes (Cambridge 1986); J. Büchli, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium (1987); Turcan, Cultes 272/7; J. Holzhausen, Der ‚Mythos vom Menschen' im hellenist. Ägypten (1994); F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 980f; Andresen aO. (o. Sp. 314) 89/91; Courcelle, Gefängnis aO. (o. Sp. 277) 303; A. Kehl, Art. Gewand (der Seele): o. Bd. 10, 955/62, H. J. Sheppard / A. Kehl / R. McL. Wilson, Art. Hermetik: o. Bd. 14, 780/808.

5. Der Neuplatonismus. a. Plotin. Plotins Lehre von der außerweltlichen Herkunft u. Heimkehr der Seele läßt sich, anders als die der Mittelplatoniker, zuverlässig rekonstruieren. Aus dem transzendenten Einen (*Hen), dem Urgrund aller Dinge, emaniert der Nus; aus dem Nus entspringt die demiurgische Weltseele. Diese verwirklicht sich in den Einzelseelen, die eingehen in die Materie. Die Lösung der Seele aus dem Nus u. ihr Niedersteigen in die Welt hat eine notwendige, lichte Seite, da sie den Kosmos belebt u. verwaltet u. den Leib beseelt. Ihr Abstieg ist aber auch ein Fall, Frucht ihrer Neigung für die niedere Materie (die auch ‚Hades' heißen kann: Plotin. enn. 1, 6, 8) u. ihrer Selbstüberhebung (τόλμα; 5, 1, 1), die eigenmächtig die Unabhängigkeit vom Nus herbeisehnt. – Doch nur die niedere Seele, eine Ausstrahlung der höheren, sinkt hinab in die Materie, verbindet sich mit dem Leib u. ist den menschlichen Erfahrungen unterworfen. Der höhere, rationale Teil der Seele, unser wahres Ich, verweilt unveränderlich u. auf immer in der geistigen Welt, versunken in die Betrachtung des Nus. Von ihm illuminiert, kann die vernünftige Seele nicht sündigen oder verderben. – Doch selbst die verkörperte niedere Seele vermag über ihr Leben im Grunde frei zu entscheiden. Sie kann sich den Verstrickungen der Materie ergeben u. die Welt des Intelligiblen vergessen. Erliegt sie dieser Sünde, so fesselt sie sich aus freien Stücken an den Leib u. büßt solche Selbstisolation mit ihrer fortgesetzten Wiedergeburt, als Mensch, oder gar als Tier oder Pflanze. Folgt sie jedoch ihrer inneren Stimme u. besinnt sich auf ihre wahre Natur, so ersehnt sie ihre Rückkehr zu dem Einen. Um diese zu erlangen, muß sie sich lösen von allen Banden des Sinnlichen u. der Affekte, u. sich sittlich wie geistig reinigen. Sie muß sich abwenden von der Welt, den Blick nach innen richten, u. zurückfinden zu ihrem Wesen, der Kontemplation des Guten. Allein wenn sie alles Bewußtsein, alles Geistige abwirft, kann sie in ihrer Tiefe in der Erleuchtung Gott begegnen. In der Einkehr zu ihrem Ursprung u. Ziel fallen Gotteserkenntnis u. Selbsterkenntnis in eins; denn sie trägt das Abbild des Einen in sich. Sie gleicht sich dem Göttlichen an (ὁμοίωσις θεῷ); sie selbst ‚ist Gott geworden oder vielmehr ist Gott' (θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα: 6, 9, 68). – Der Philosoph erlangt diese Befreiung bereits im Leben. Gereinigt, u. ‚nüchtern'-wissend erhebt seine Seele sich zum Nus; mit dem Nus vereint, steigt sie dann in stiller Kontemplation u. Ekstase empor zur ‚trunken'-liebenden Schau des Guten. Diese mystische Vision, der ‚Flug des Einen zu dem Einen', löst die Seele aus aller Bindung an die materielle wie geistige Vielheit u. verschmilzt sie mit dem ἕν (1, 6, 9; 5, 3, 17; 6, 7, 34/6; 9, 8/11). Im Tod erlebt die reine Seele ihre völlige Befreiung u. Erfüllung, wenn sie, vom Leib getrennt u. dem Kreislauf der Wiedergeburt entronnen, auf immer eingeht ins Eine (Cumont, Lux perp. 343/60; H.-R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21, 1 [1951] 563/72; E. R. Dodds, Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus: JournRomStud 50 [1960] 1/7; ders., Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 69/101; A. H. Armstrong, Plotinus: ders. [Hrsg.], The Cam-

bridge history of later Greek and early medieval philosophy [Cambridge 1967] 250/63; ders., Art. Gottesschau: o. Bd. 12, 3/6; J. M. Rist, Plotinus. The road to reality [ebd. 1967] 112/30. 213/30; H. J. Blumenthal, Plotinus' psychology [Den Haag 1971]; W. Theiler, Überblick über Plotins Philosophie u. Lehrweise: ders., Plotins Schiften 6 [1971] 154/66; Wallis 72/90; G. J. P. O'Daly, Plotinus' philosophy of the self [Shannon 1973]; Ch. Elsas, Neuplatonische u. gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins [1975]; D. O'Brien, Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin: RevPhilosFrÉtr 167 [1977] 401/22; T. A. Szlezák, Platon u. Aristoteles in der Nuslehre Plotins [Basel/Stuttgart 1979] 167/205; Halfwassen 34/182; Alt; D. J. O'Meara, Plotinus [Oxford 1993] 100/10; Zintzen 652/5; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 271/3).

β. Porphyr. Plotins Schüler hat dem Thema eine eigene Abhandlung gewidmet, die (aus Augustin zu rekonstruierende) Schrift ,Von der Rückkehr der Seele zu Gott' (De regressu animae). Inspiriert von Platons Staat, spricht Porphyr von der Wahl ihres Schicksals, die jede Seele vor ihrer Verkörperung trifft. Eine erste, grundsätzliche Entscheidung für ein gutes oder schlechtes Leben, die nur reinen Seelen offensteht, findet in der Fixsternsphäre statt. Die konkreten Umstände dieser Wahl bestimmt eine zweite Wahl in den Planetensphären. – Nach dem Tod kehrt die unbefleckt gebliebene Seele in die Fixsternsphäre zurück u. greift dort erneut nach einem Lebenslos. Die Seele des Philosophen, die ihre Erdentage dem Geist gewidmet u. sich von allem Bösen geläutert hat (wie bei Plotin braucht sie sich dazu allein auf ihr eigenes Wesen zu besinnen), kann den Ketten des Körpers u. der Reinkarnation auf immer entfliehen u. die Heimkehr ins Intelligible erlangen. Die befleckte Seele, die ihre niedrigen Triebe nicht zu zügeln wußte, gelangt nur in die Planetensphären, wo sie sich ein neues individuelles Leben aussucht. Der Sinnenwelt verfallen, bleibt sie zur Strafe für ihr unreines Leben im Kreislauf der Wiedergeburt verstrickt (H. Dörrie, Porphyrios' ,Symmikta Zetemata' [1959]; ders., Die Lehre von der Seele: EntrFondHardt 12 [1966] 167/91; Deuse 129/230; Zintzen 655/9).

γ. Iamblich. *Iamblichs Menschenbild ist düsterer als das Plotins u. Porphyrs, bei denen die Angleichung an das Göttliche in der Selbsterkenntnis (ὁμοίωσις θεῷ) den Weg in die Transzendenz erschließt. Anders als Plotin spricht er der Seele nicht mehr ein dem Göttlichen gleiches Wesen zu; er siedelt sie in der ontologischen Ordnung tiefer an als seine Vorgänger. So liegt für ihn die Rettung der Seele auch nicht mehr in der eigenen Kraft des Menschen; sie wird zum Geschenk, zur Gnade der Götter. – Anders als bei Plotin steigt bei ihm auch die ganze Seele hinab in die Welt des Werdens. Befleckt vom Erdendasein, ist der Seele das ihr angemessene Leben der Vernunft verwehrt; unausweichlich beginnt der Kreislauf von Verfehlung u. Strafe, von Reinigung nach dem Tod u. erneuter Wiedergeburt, dem sie aus eigener Anstrengung nicht zu entrinnen vermag. Einzig die Hilfe der Götter in der Theurgie erschließt ihr den Weg aus der Welt des Werdens. Die Rolle, die Plotin der Seele selbst zudenkt, übernimmt bei Iamblich (im Gefolge der Chaldäischen Orakel) der Heilsweg der Theurgie. Diese heiligt die Seele (ihren rationalen u. irrationalen Teil, aber auch deren beider unvergängliches Gefährt, das ὄχημα - πνεῦμα der Chaldäischen Orakel, das auf immer mit der Seele verbunden ist) u. macht sie bereit, der Götter teilhaftig zu werden. Diese erheben sie in der Ekstase zu sich u. erleuchten sie. Die Vereinigung mit dem Göttlichen erlöst die Seele aus den wechselvollen Banden des Werdens u. der Heimarmene; zuletzt läßt sie die rationale Seele zum Einen selbst zurückkehren (myst. 1, 12). – Voraussetzung ihrer Erlösung ist zugleich aber auch ihre Eignung. Iamblich scheint zwei Arten von Seelen zu unterscheiden: die guten, Gefährten u. Verwandte der Götter, die in der Kontemplation mit dem Intelligiblen vereint sind, u. andere, die bereits vor dem Abstieg in die materielle Welt innerlich verdorben sind. Diese zweite Klasse verliert beim Fall ihre Unabhängigkeit; die guten Seelen bewahren beim Eintauchen in den Leib ihre Freiheit u. tragen bei zur Reinigung u. damit Rettung des Kosmos (E. des Places, La religion de Jamblique: EntrFondHardt 21 [1975] 69/101; Zintzen 659/64; ders., Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis: Platonismus aO. [o. Sp. 320] 312/28; J. F. Finamore, Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul [Chico, CA 1985]; B. Nasemann,

Theurgie u. Philosophie in Jamblichs De mysteriis [1991]).

δ. Proklos. Ähnlich Iamblich unterscheidet auch Proklos zwei Arten von Seelen: die einen besitzen eine privilegierte Beziehung zum Transzendenten u. bleiben rein, wenn sie hinabsteigen in die Welt, in der sie als Wohltäter der Menschheit die Wahrheit offenbaren u. aus der sie verlorene Seelen hinaufführen; die anderen Seelen steigen hinab u. lassen sich von der Materie korrumpieren. – Andererseits sinkt auch bei Proklos die ganze Seele nieder ins Werden, u. neben einer religiösen Haltung u. den philosophischen Tugenden, Glaube, Wahrheit u. Liebe, bedarf sie vor allem der Reinigung der theurgischen Weihen, um sich zu den Himmlischen zu erheben. Die Theurgie läutert in Proklos' Augen insbesondere das immaterielle Gefährt der rationalen Seele, das gleichfalls gerettet werden kann. (Die irrationale, sterbliche Seele besitzt ein eigenes, vergängliches Gefährt.) Die höchste Stufe des Aufstiegs, die vollends zum Gottesdienst wird, scheint bei ihm Theurgie u. Kontemplation zu verbinden; ihr Zusammenspiel erlaubt der höheren Seele das mystische Verschmelzen mit dem Einen (W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik² [1979] 275/329; Zintzen 664/8).

ε. Die Sphärenreise der Seele. Mehrere späte Neuplatoniker, Proklos (in Plat. Tim. 1, 147, 30/8, 13; 5, 355, 12/7 Diehl), Macrobius u. Servius, überliefern die wichtigsten Zeugnisse für die Lehre von der Sphärenreise der Seele. Diese Theorie beschreibt ausführlich, wie die Seele beim Niedersteigen u. bei ihrer Rückkehr durch die (meist sieben) Planetensphären in den einzelnen Himmelsregionen psychische u. physische Eigenschaften an- u. entsprechend wieder ablegt. – Am bekanntesten sind die Ausführungen des Macrobius (somn. 1, 12). Während die Seele von der Fixsternsphäre aus immer tiefer hinabgleitet, empfängt sie nicht allein einen Leib aus Lichtstoff, sondern eignet sich auch alle Eigenschaften an, die sie für ihr Erdendasein benötigt: ‚In der Sphäre des Saturn logisches Denken u. Verstand, in der Jupiters Tatkraft, in der des Mars feurigen Mut, im Bezirk der Sonne die Fähigkeit wahrzunehmen u. Urteile zu bilden, die Begierde in der Sphäre der Venus, die Fähigkeit zu äußern u. zu deuten, was sie wahrnimmt, im Kreis des Merkur; die Fähigkeit zu pflanzen u. die Körper wachsen zu lassen gewinnt sie beim Betreten des Mondkreises' (ebd. 1, 12, 14). – In anderer Weise verteilen Servius zufolge die Planetengötter ihre Gaben: Von der Sonne stammt der Geist, vom Mond der Körper, von Mars das Blut, von Merkur der Erfindungsgeist, von Iuppiter die Ruhmbegierde, von Venus die Leidenschaften, von Saturn die Mischung der Säfte (Serv. Verg. Aen. 11, 51; anders ebd. 6, 714). – Diese astronomisch-astrologisch beeinflußte Theorie darf nicht eigentlich als platonisch gelten. Sie kündigt sich an in der Lehre der Chaldäischen Orakel vom Gefährt (ὄχημα) der Seele, im hermetischen Poimandres (24/6) u. bei Iamblich; doch geht sie womöglich zurück auf Numenios (M. A. Elferink, La descente de l'âme d'après Macrobe [Leiden 1968]; de Ley; J. Flamant, Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du 4ᵉ s. [Leiden 1977] 485/680; ders., Sotériologie et systèmes planétaires: Bianchi / Vermaseren 223/42; Kehl aO. [o. Sp. 323] 955/62). – Dodds 283/311; ders., Proclus. The elements of theology² (Oxford 1963) 313/21; S. Eitrem, La théurgie chez les Néo-Platoniciens et dans les papyrus magiques: SymbOsl 22 (1942) 49/79; P. Courcelle, Quelques symboles funéraires du Néo-Platonisme latin: RevÉtAnc 46 (1944) 65/93; ders., Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Enéide: EntrFondHardt 3 (1957) 95/136; ders., Art. Flügel (Flug) der Seele: o. Bd. 8, 35/40; ders., Grab aO. (o. Sp. 320) 458/60; Cumont, Lux perp. 343/86; P. Boyancé, Théurgie et télestique néoplatoniciennes: RevHistRel 147 (1955) 189/209; H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus: Hermes 85 (1957) 414/35; ders., Die Religiosität des Platonismus im 4. u. 5. Jh. nC.: EntrFondHardt 21 (1975) 257/86; Nilsson, Rel. 2², 431/66; Ph. Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness (Den Haag 1963); C. Zintzen, Die Wertung von Mystik u. Magie in der neuplatonischen Philosophie: ders. (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (1977) 391/426; Theiler, Forschungen aO. (o. Sp. 321); H. de Ley, Le traité sur l'emplacement des Enfers chez Macrobe: AntClass 36 (1967) 190/208; Wallis 118/22; C. G. Steel, The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism (Brussel 1978); Deuse 113/235; Culianu, Expériences 119/44; D. J. O'Meara, Pytha-

goras revived aO. (o. Sp. 319) 149/52; A. C. Lloyd, The anatomy of Neoplatonism (Oxford 1990) 123/39; Andresen aO. (o. Sp. 314) 91/7.

VII. Östliche Erlösungsbewegungen. Das Folgende gehört chronologisch in die christl. Zeit; inhaltlich setzt es teilweise christliche Aussagen voraus, teilweise ist es direkt christliche Gnosis. Es unter C II/VII mit darzustellen, hätte jedoch zu viele Erörterungen erfordert, denen der Aufbau eines Lexikonartikels nicht angemessen ist. Somit wird die chronologische hier durch ein Stück aus einer geographischen Einteilung unterbrochen.

a. Gnosis. 1. Ausgewählte Zeugnisse. Häufig bedienen sich die Gnostiker wie selbstverständlich der hergebrachten Wörter u. Vorstellungen. Nur Doctr. Silv. (NHC VII, 4) u. Protenn. trim. (NHC XIII, 1) haben sechs- u. achtmal ein eigenes kopt. Wort (emente) für die Unterwelt. Nahezu programmatisch heißt es hingegen im Tract. trip. (NHC I 89, 25/7), der Abgrund der Unwissenheit werde auch ,Die äußere Finsternis', ,Das Chaos', ,Der Hades', ,Der Abyssos' genannt. Nach Hypost. arch. (NHC II 95, 11/3) liegt unter dem Abyssos noch der Tartaros, während nach Thom. athl. (ebd. 142, 34/8) diese beiden nebst Hades dieselbe Region sind, wo es genügend enge u. dunkle Plätze gibt, in denen man eingekerkert werden kann. Zu ,Himmel' u. ,Hölle' sagt Thom. athl. (ebd. 142, 30/4), der obere Herrscher werde den, der nicht auf die Rede des Heilands hört, vom Himmel in den Abgrund der Hölle werfen. In den Tartaros kann die Pistis (Sophia?) die Chaosmächte werfen (Orig. mund. [NHC II 102, 32/4]). In jeder (offenbar ,psychischen') Seele, die sich im Tartaros befindet, u. in jeder hylischen Seele existiert die Protennoia (Protenn. trim. [NHC XIII 35, 17f]). – Die Gnostiker stehen in solchen Fällen inmitten anderer Vorstellungen u. sind von diesen her zu verstehen. Letztere sind im von H. Jonas sogenannten syr.-ägypt. Typus der *Gnosis außerordentlich differenziert worden. Im ,Buch Baruch' ist das J. der Himmel; er hat zur Erde eine Grenze mit Toren, durch die die Gerechten einziehen u. die zum Untenbleiben Verdammten das himmlische Licht schauen können (Hippol. ref. 5, 26, 14f [GCS Hippol. 3, 128f]). Genau so ist es in der Barbelognosis, wie alle vier Versionen des Apokryphon Johannis (NHC II, 1, hier ein Dutzend mal von Abyssos gesagt; III, 1; IV, 1; BG 8502, 2) nahezu auf jeder Seite bezeugen oder voraussetzen. Der Weise muß aufpassen, daß der Geist der Bosheit ihn nicht in den Abyssos wirft (Doctr. Silv. [NHC VII 104, 24/8]). – Basilides nimmt nach der Zahl der Tage im Jahr, die als Chiffre für Unendlichkeit steht, 365 Himmel an (Iren. haer. 1, 24, 3f [SC 264, 324/8]); in einem großen Buch sind sie pneumatologisch u. arithmologisch beschrieben (Hippol. ref. 7, 23, 6f [201]). Strukturell ganz ähnlich sieht die Füllung der Lichtwelt bei dem Valentinianer Ptolemaeus aus, nur daß er dazu eine materielle Gegenwelt konstruiert u. die erstere vom ,Vater der Rechten', die letztere vom ,Vater der Linken' regiert sein läßt (Iren. haer. 1, 5, 2f [78/82]). Da aber das rechte Reich psychisch u. das linke materiell ist, muß man sie beide als das J. der pneumatischen Welt annehmen; so ist es auch nach dem System der Naassener: der Gute Gott wohnt hinter dem ,Tor des Himmels' in seinem ,Hause', das den Pneumatikern vorbehalten ist, während die Psychiker u. die Sarkiker nicht hineingelassen werden (Hippol. ref. 5, 8, 44 [92]). Einfacher ist es nach Clem. Alex. exc. Theodt. 47, 2 (SC 23, 158), wo das Himmlische das Rechte u. das Irdische das Linke ist. – Für die Ophiten besteht das J. in unklarer Lokalisierung aus einem Ensemble namentlich genannter Dämonen u. Gegengötter samt Materie (Iren. haer. 1, 30 [364/84]); Origenes, von den Ophiten handelnd, gibt Beispiele für die mythopoietische Kraft in der Ausgestaltung dieses J.bereiches (c. Cels. 6, 34 [GCS Orig. 2, 103f]). Daneben ist die relativ selbständige Einzeichnung einer ,Hölle, die auch Unterwelt ist', ins Diagramm der Ophiten auffällig; der Leviathan ist die Seele, der Behemoth eine Art Basis dieser Unterwelt (ebd. 6, 25f [95f]). – Zwölf namentlich genannte Dämonen regieren über den Hades u. das Chaos (Ev. Aegypt. [NHC III 58, 6/23]). Als den Menschen der Geist gegeben wird, empfangen die Finsternis u. der Hades das Feuer (Noema [NHC VI 25/32]). Der Hades wird von dem ,Mann, der die große Kraft kennt', entmachtet werden (ebd. [41, 9/33]). Finsternis u. Hades werden sich irgendwann am Ende trennen, u. dann können das Licht von der Finsternis u. die Große Kraft vom Hades geschieden werden (Paraphr. Seem [NHC VII 4, 7/11; 6,

25/31; 11, 27/33; 19, 18/21; 21, 7/12; 33, 17/20]).

2. Beurteilung. Die Frage nach einem J. setzt ein Diesseits voraus, das es bei den Gnostikern nur im uneigentlichen Sinne gibt. Das liegt daran, daß die Gnostiker kein empirisches, sondern ein allegorisches Verhältnis zur Welt haben. ‚Empirisch' ist allenfalls ihr Verhältnis zur Hl. Schrift, sei diese von ihnen selbst verfaßt, sei es die Bibel der Juden u. Christen. Wo dort vom Himmel oder der ‚Hölle' oder der Schöpfung die Rede ist, gilt die gnostische Welt als Allegorie des dort Gesagten. (Die Finsterniswelt der Mandäer bildet hier eine Ausnahme, weil auch die Schöpfung nach ihren Bildern beschrieben wird.) Im Grunde stellt sich damit die gnostische Welt, von außen als ganze betrachtet, als jenseits der Welt der Juden, Christen u. Heiden liegend dar (und zwar unter Einschluß von deren J.). Von innen, mit den Augen der Gnostiker betrachtet, können diese, entweltlicht oder verjenseitigt wie sie sind, eigentlich nur die Welt der Juden, Christen u. Heiden als ihr J., u. zwar als ein böses, sehen. Das ist nur deshalb oft schwer erkennbar, weil es in vorgegebener konventioneller Terminologie ausgedrückt wird. Dadurch können sogar Doppelbedeutungen entstehen: Es stehen Beschreibungen sowohl der Unterwelt als auch ‚dieses Daseins' für die widergöttliche finstere Welt.

b. Manichäismus. 1. Das kosmologische Grundmodell. Das Welt- u. Kosmosbild wurde wahrscheinlich von Mani persönlich geschaffen u. einer seiner Hauptschriften, wahrscheinlich dem Šābuhragān, einverleibt. Die dabei mitgenommene Kanonizität dieser Kosmogonie hat es allerdings nicht verhindert, daß in der manichäischen Literatur nach Mani zahllose Varianten aufkamen. Sie ändern jedoch nichts am Prinzip. Die älteste Konstruktion bietet wohl das mittelpers. Turfan-Frg. M 7984 II (= T III 260 e II: F. C. Andreas / W. Henning, Mitteliran. Manichäica aus Chinesisch-Turkestan 1: SbBerlin 1932, 173/222; Auswahl des für die J.vorstellungen Wichtigsten in neuer Übers. bei A. Böhlig, Die Gnosis 3. Der Manichäismus [Zürich/München 1980] 108/18). Danach gibt es den Gesamtkosmos (hamkišvar), der vier untere u. vier obere Erden u. zehn Himmel umfaßt, ferner das Paradies (vahištāy) u. die Hölle (došax). Die letzteren beiden Bereiche muß man als J. bezeichnen. Erbauer des Paradieses ist der Neue-Welt-Schöpfungsgott, sein Herrscher der Gott Narisah. Vor ihn treten fünf Götter aus allen ‚Berufungen' des Systems u. bitten ihn um Lösung der Fesseln, in die die Hypostase Begierde, Ahriman, Dämonen u. Hexen sie geschlagen haben. Narisah schafft darauf die Götter ‚Lichtwelt' u. ‚Verstandeswelt' für die Hinaufleitung des Lichts, den ersteren (Rōšnšahr) auch zum Herrn des Gesamtkosmos, in dem er Tag u. Nacht reguliert u. Licht u. Finsternis für die endgültige Hinauf- u. Hinableitung vorbereitet. Die ‚Hölle der Finsternis' ist der Aufenthaltsort der Urbegierde (Āz), des Ahriman, von Dämonen, Hexen, Zornteufeln u. den Lehrmeistern der Sexualität. Sie agieren unter den Erdenbewohnern aus ihrem unteren J.bereich heraus, der nicht, wie der obere, eschatologisch erschaffen werden muß, sondern immer schon da ist.

2. Beurteilung. Das Weltbild ist als solches nicht gnostisch. Dementsprechend ist kein Bereich die Allegorie irgendeiner Vorgabe, u. das Ganze ist kein Diesseits, dem ein J. gegenüberstünde. Der Gesamtkosmos ist mit seinen Inhalten eine gelehrte Kumulation. Die beiden J.bereiche hat man sich wohl stockwerkartig darüber u. darunter angeordnet vorzustellen. Die konsequente Separierung beider wurde durch den kosmischen Dualismus erleichtert, der als zoroastrische Vorgabe den von H. Jonas sogenannten iranischen Typus der Gnosis prägt, für den der Manichäismus der einzige Fall ist. Das Ganze stellt sich als eine Art Summe aus den voraufgehenden griech., jüd., iranischen u. synkretistischen Weltbildern dar. Es ist aber derart neu geordnet, daß Licht die Substanz des Paradieses u. Finsternis die Substanz der Hölle ist u. beide als potentielle Materie hinter dem Gesamtkosmos als einer materieerzeugenden Mischung stehen. Damit hat aber das gnostische Erlösungsgeschehen die für seine Wirksamkeit nötige Szenerie. Es stellt das Ganze in den Dienst von Gnosis. In deren Sinn können die salvatores salvandi wirken, bis Licht u. Finsternis aus dem Gesamtkosmos herausgeläutert u. dem oberen u. dem unteren J.bereich zugeführt sind.

VIII. Jüdisch. a. Hebräische Bibel. Aus Israel u. dem frühesten nachexilischen Judentum sind Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode nur spärlich dokumentiert. Wie nach den Überlieferungen anderer semi-

tischsprachiger Völker bedeutete der Tod im vorgerückten Alter das mehr oder weniger natürliche Schicksal, nicht jedoch das absolute Ende. Das Kohelet-Buch äußert sich zwar überaus skeptisch (vgl. bes. 3, 19/22), einige andere wie der hebr. Sirach, Tobias, Baruch u. 1 Makkabäer sagen nichts über ein Leben nach dem Tode, obgleich ihr Inhalt Gelegenheit geboten hätte, andere schweigen vielleicht nur zufällig (Cavallin 243/9 mit Lit.). Nach allgemeiner Meinung jedoch überlebt etwas vom Verstorbenen den Tod.

1. Das vorherrschende Modell. α. Der Leichnam. Obwohl vom Leichnam gefährliche Ansteckungen ausgingen (was mit dem Toten in Berührung kam, wurde unrein [Num. 5, 2f; 19, 11/6; Lev. 21, 1f. 10f; 22, 4], wobei nicht ganz klar ist, ob der Leichnam allein oder, wie etwa bei offenen Gefäßen, die sich bei einem Todesfall im Zelt befanden [Num. 19, 15], wahrscheinlicher, erst in Verbindung mit dem entweichenden Lebensprinzip die Quelle bildet; zu weiteren Vorsichts- u. Schutzmaßnahmen Bertholet 2/14), wurde er der Erde zurückgegeben (Gen. 3, 19; vgl. das Wortspiel Gen. 2, 7; *Grab). Deshalb bedeutete es ein schlimmes Los, nicht bestattet zu werden (Jer. 8, 3; 9, 21; 25, 33), u. wer gute Werke vollbringen wollte, bestattete nicht beigesetzte Tote (Tob. 1, 17f; 2, 3/8). Wahrscheinlich schwingt auch in Israel in der Hochschätzung des Begräbnisses die Auffassung nach, daß ein Weiterleben nach dem Tode von den Bedingungen abhängig ist, die dem Leichnam eines Menschen zuteil werden (Nußbaum 927/30; *Bestattung).

β. Die Schatten der Verstorbenen. Schon die hebr. Bibel sieht Sterben als Trennung der Seele (næfæš [ḥayyah]; vgl. Gen. 2, 7; Ps. 104, 29f; Job 34, 14f) vom Leibe (1 Reg. 17, 21f: Elija erweckt den verstorbenen Sohn der Witwe; Koh. 12, 7: Staub zur Erde, Odem zurück zu Gott). Mag sich in diesen u. ähnlichen Parallelismen die Struktur der hebr. Sprache oder indoarischer, speziell griechischer Einfluß ausdrücken, næfæš bezeichnet jedenfalls ebensowenig wie das gelegentlich synonym gebrauchte ruah den ganzen Menschen oder seinen Doppelgänger. Der hebr. Bibel ist kaum eindeutig zu entnehmen, daß næfæš auch außerhalb des Körpers besteht u. sich nach dem Tode im Totenreich aufhält. Die gern zum Beleg herangezogenen Stellen von einem Erretten oder Heraufziehen von næfæš aus dem Totenreich (Jes. 38, 17; Prov. 23, 4; Ps. 30, 4; 86, 13 u. ö.) meinen lediglich die Errettung des Frommen aus tödlicher Gefahr (Ps. 16, 10: meine næfæš = dein Frommer) oder vor dem Tode (Job 33, 18; Ps. 33, 19). Næfæš met bezeichnet nicht die Seele eines Toten, sondern einen Toten, seinen Leichnam (Lev. 21, 11; Num. 6, 6 u. ö.). Nach allgemeiner Auffassung bleibt, während der Leichnam zerfällt, vom lebendigen Menschen nur ein Schatten übrig. Die in Ugarit, dem Phönizischen u. verschiedenen anderen semitischen Dialekten belegte Bezeichnung r^{e}fa'im (Jes. 14, 9; 26, 14. 19; Prov. 2, 18; 9, 18; 21, 16; vollständige Liste u. Diskussion A. Caquot, Art. Rephaïm: DictB Suppl. 10 [1985] 344/51]) wird gewöhnlich mit rpa', ‚schlaff, matt sein' verbunden. Da jedoch auch der sagenhafte Stamm, vielleicht sogar das ganze Volk, das Palästina u. das Ostjordanland vor den Israeliten bewohnte (Gen. 15, 20; Jos. 17, 15; als Dtn. 3, 11 geschrieben wurde, soll das ‚eiserne Bett … neun Ellen lang u. vier Ellen breit' [vielleicht ein erzhaltiger Basaltdolmen] ihres ‚Königs Og' noch in Rabba der Amoniter gestanden haben), r^{e}fa'im hieß u. ‚die Schatten', von Gott in die Schranken gewiesen (Jes. 26, 14), vor ihm ‚erzittern' (Job. 26, 5), könnten auch die bibl. r^{e}fa'im wie in Ugarit ursprünglich kultisch verehrte königliche Vorfahren bezeichnet haben, die dann durch den Jahwe-Glauben ihrer Göttlichkeit entkleidet wurden (vgl. Caquot 351/7); die zum Verwechseln ähnlichen Wurzeln rp', ‚heilen, heil machen' u. rapa', ‚schwach, matt sein' könnten die Desakralisierung u. anschließende Ausweitung auf Verstorbene im Totenreich erleichtert haben (vgl. auch J. Maier, Art. Geister: o. Bd. 9, 581; W. Speyer, Art. Gigant: ebd. 10, 1259f).

γ. Das Totenreich. Die r^{e}fa'im (oder wie sonst umschrieben wird, was von den Toten weiterlebt) gehen ein in das ‚Versammlungshaus für alles Lebendige' (Job 30, 23), in das Totenreich.

aa. Grab u. Totenreich. Wenigstens im Ursprung muß der Aufenthaltsort der Toten in Israel u. seiner Umwelt eng mit dem *Grab verbunden gewesen sein, in dem der Leichnam beigesetzt wurde. ‚Hinabsteigen in die Grube' oder ‚Gruft' (vgl. Ps. 16, 10; 28, 1; 30, 4; Jes. 38, 18) parallel zum ‚Hinabsteigen in die š^e'ol' (Gen. 37, 35; 42, 38 u. ö.) oder ‚eingehen zu' oder ‚vereinigt werden mit den Vä-

tern' (ebd. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 33 u. ö.) legen den Gedanken nahe, daß die Glieder der Familie im Grabe irgendwie weiter zusammenlebten, die Verstorbenen dort ihre Angehörigen wiederfanden, die ihnen im Tode vorausgegangen waren. J. Pedersen denkt deshalb an eine Art Familiengrab u. verlegt die Fortexistenz dorthin (Israel 1/2 [Kopenhagen 1926] 462). Die Herrichtung der Gräber (vgl. Gen. zB. 35, 8. 19f), die Dtn. 26, 14 vorausgesetzte Sitte, Tote zu speisen, u. der Besuch von Heiligengräbern (vgl. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958]) scheinen auch nach Ausbildung der Totenreichsvorstellung die Gegenwart oder doch enge Verbindung des Verstorbenen mit dem Grabe zu dokumentieren (vgl. auch Jes. 65, 2: Menschen sitzen an Gräbern, um sich von Totengeistern inspirieren zu lassen). Ausdrücklich belegen zahlreiche Bibelstellen die Bedeutung des Familiengrabes bis zur Königszeit (Dhorme 129f).

bb. Scheol. Das Totenreich stellte man sich gleichsam als Zusammenfassung aller Grabstätten zu einem großen Behältnis vor (vgl. Hes. 32, 17/32, wo sich die einzelnen Völker in ihren Gräbern um das eine Grab ihres Königs gruppierten). Sein Name begegnet in anderen semitischen Sprachen nur als Lehnwort aus dem Hebräischen. Die Etymologie ist nicht geklärt. ‚Hebräisches Sprachbewußtsein hat das Wort schon früh mit ša'al 'fordern'(auch fragen, wünschen) in Verbindung gebracht, vgl. Jes. 5, 14; Hab. 2, 5; Spr. 1, 12; 27, 20; 30, 16' (Strack im kurzgefaßten Komm. zu Gen. 37, 35, Zitat nach ders. / Billerbeck 4, 1, 1016). Die Bedeutung ist damit freilich nicht gesichert, andere denken an šo'al, ‚hohle Hand, Höhle', ša'ah, ‚öde, verwüstet sein' oder sogar an šu'ara = Subaru, einen zentralen Ort des Tammuzkultes in Babylonien (L. Koehler / W. Baumgartner, Hebräisches u. aramäisches Lexikon zum AT 4^3 [1990] 1274 s. v. mit Lit.). Das als Eigenname zu betrachtende Wort hat nie einen Artikel u. kann männlich oder weiblich konstruiert werden. Geläufigere andere Bezeichnungen für das Totenreich bei L. J. Afonso, Art. Netherworld: EncJud 12 (Jerusalem 1972) 996. Mit der LXX übersetzt die griechischsprachige jüd. Literatur den Eigennamen mit ᾅδης, wobei allerdings der Rahmen der atl. Scheol-Vorstellung implizit weit überschritten werden kann.

αα. Lage. Die Welt der Toten befindet sich unter der Erde oder in ihren Tiefen (Ps. 63, 10). Im Buche Hiob ist sie der Inbegriff von Tiefe, das Tiefste überhaupt (11, 8; vgl. Ps. 86, 13; Dtn. 32, 22). Nach dem dreigeteilten Weltbild müßte sie dann strenggenommen unter oder zumindest in dem Urmeer liegen, auf dem die Erde schwimmt (so tatsächlich zB. Job 26, 5; 38, 16f). Stellen wie der Untergang der Rotte Korahs, die mit ihrer Habe dadurch in das Totenreich hinabfährt, daß sich die Erde unter ihren Füßen auftut (Num. 16, 28/33), u. die allerdings weniger eindeutige Wendung ‚hinabsteigen ins Totenreich' (vgl. o. Sp. 334 u. Gen. 44, 29. 31; 1 Reg. 2, 6. 9) legen aber nahe, daß es wie im babyl. Weltbild im Innern der Erde oder auf der Oberseite des Weltozeans lag. Dennoch kann es bald in Fluten getaucht (vgl. Jon. 2, 3f) bald wie eine Wüste vorgestellt werden (Job 17, 16; 20, 11). Wie im babyl. Totenreich (Fr. P. Dhorme, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: RevBibl NS 4 [1907] 65/7) gehört Staub auch zu den Charakteristika der Scheol (Ps. 30, 10; 146, 4; Jes. 26, 19; 29, 4; Job 17, 16; Dtn. 12, 2; vgl. Koh. 3, 20). Doch können sich im Grab auch Moder u. Gewürm finden (Jes. 14, 11; typisch jedoch werden Wurm u. Feuer erst für Straforte; vgl. Jes. 66, 24 u. u. Sp. 351).

ββ. Beschaffenheit. Wie ein riesiges Grab oder Gefängnis ist das Totenreich ein festverschlossener Ort ohne Wiederkehr (Job 7, 9f; 10, 21; Prov. 2, 18f). Für alle darin sind die Tore fest verschlossen (Ps. 9, 14; 107, 18; Job 38, 17 [griech. Übersetzung von v. 17b kennt auch Torwächter]; Jes. 38, 10f). Der personifizierte Tod kann König des Totenreiches heißen (Ps. 49, 15); einen anderen König gibt es im Gegensatz zu babylonischen Vorstellungen nicht. Kein Sterblicher entgeht der Scheol, die wie ein nimmersattes Monster ihren Rachen weit aufsperrt (Jes. 5, 14; Prov. 27, 20; 30, 15f). Es ist ein Ort der Finsternis (Job 10, 21f; 17, 13; Ps. 143, 3; vgl. Lament. 3, 6). Schweigen u. Dumpfheit herrschen vor, Trubel u. Bewegung, wie sie im Lied anläßlich der Hadesfahrt des Königs von Babel (Jes. 14, 3/14) vorkommen, bilden die große Ausnahme (Bertholet 45; Kroll, Gott 316/62). Die kürzeste Bezeichnung lautet Abbadon, (Ort des) Verderben(s) (Job 26, 6; 28, 22; Prov. 15, 11; Ps. 88, 13).

γγ. Zustand der Toten. Wirkliches Leben nach dem Tode ist der Fortbestand des Sa-

mens u. des Namens, also die Weiterexistenz in den Nachkommen, nicht jedoch der Aufenthalt in der Scheol, denn hier sind Aktivität (Koh. 9, 10) u. Genußfähigkeit aufgehoben (Sir. 14, 11/7). Zur Welt der Menschen gibt es keine Kontakte, nicht einmal Wissen um die Geschehnisse auf Erden (Job 14, 21f; 21, 21; Koh. 9, 4/6; Jes. 63, 16). Die Verstorbenen haben alles vergessen u. werden selbst vergessen (Ps. 88, 13). Für manche allerdings ist die Ruhe, die sie dort finden, erstrebenswerter als das Leben (Job 3, 17/23; Sir. 30, 17). Das Schattendasein ist ewig (Hes. 7, 9f; 16, 22; Koh. 12, 5); Gottes Macht endet auch vor dem Totenreich nicht (Job 26, 6; Ps. 139, 8; Jes. 7, 11; Prov. 15, 11), doch der Gedanke, durch Verbergen in der Scheol Jahwe entfliehen zu wollen (Amos 9, 2; vgl. auch Job 26, 6; Ps. 139, 8), erinnert wohl noch daran, daß die Totenreichsvorstellung dem Jahweglauben ursprünglich fremd war. Ein Ort, von dem es keine Verbindung zu Jahwe gibt, an dem sein Lob nicht gesungen wird (Ps. 6, 6; 115, 16f; Jes. 38, 18; Sir. 17, 27), ist es gleichwohl geblieben. – Nach Hes. 32, 21/32 leben im Totenreich Hierarchien u. ethnische Unterschiede dieser Welt fort (vgl. Jes. 14, 9/11), u. das Los der Feinde Israels wird von dem der alten Helden abgehoben (u. Sp. 341). Nach der verbreiteten Auffassung jedoch gehen Könige u. Sklaven, Alte u. Junge ‚an einen Ort' (Job 3, 13/9 [vgl. aber v. 14f]; 30, 23; Ps. 89, 49; Koh. 6, 6). Gerechte u. Sünder, Schuldige u. Unschuldige, Gute u. Böse trifft das gleiche Los (Job 9, 22/4). Ein Totengericht (u. Sp. 339) oder andere Formen des Ausgleichs nach dem Tode sind nicht bekannt. Das Dilemma dieser Moral: Wohlergehen von Sündern, Mißgeschick von Guten, deckt Job 21 (bes. v. 13 u. 30/3) schonungslos auf.

δ. Abweichungen. Offensichtlich bildeten die entfalteten Vorstellungen von der Welt jenseits des Grabes in Israel zu keiner Zeit eine in sich stimmige Lehre oder gar ein festes Lehrgebäude. Zu zahlreich sind Abweichungen selbst im Grundsätzlichen, die sich weder zeitlich noch regional oder in anderer Weise plausibel mit dem vorherrschenden Modell verknüpfen lassen. Fromme wie Henoch (Gen. 5, 24) oder Elija (2 Reg. 2, 11) werden, ohne daß der Tod dazwischentritt, mit dem Leibe in den Bereich Gottes versetzt (*Entrückung). An späteren Stellen, bes. Ps. 49, 16 u. 73, 23f, ist der Tod zwar nicht ausgeschlossen, doch der Fromme, der unbeirrbar zu Jahwe gestanden hat, braucht nach seinem Tode nicht in das Totenreich hinabzusteigen, sondern darf hoffen, daß Gott ihm nach dem Tode verbunden bleiben, er ihn zu sich aufnehmen wird (A. Schmitt, Entrückung, Aufnahme, Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im AT[2] [1976], bes. 345f). Nach anderen Stellen stehen Verstorbene sehr wohl mit Lebenden in Verbindung; Jer. 31, 15 etwa nimmt Rahel am Schicksal ihrer Kinder Anteil, u. wenn Jahwe ‚die Schuld der Väter ahndet an den Kindern, Enkeln u. Urenkeln …' (Ex. 20, 5), wird wohl vorausgesetzt, daß auch die Väter nach dem Tode die Strafe in einer Art Anteilnahme am Geschick ihrer Nachkommen empfinden können. Ob es sich dabei nur um bestimmte, herausgehobene Persönlichkeiten handelt, die auch in vergleichbaren kulturellen Kontexten eine Sonderstellung genießen, während das gewöhnliche Volk in Totenreichen dahindämmert u. schließlich ganz verschwindet, ist auch der vom Jahweglauben abgelehnten (Lev. 19, 31; 20, 6. 27), doch schwer auszurottenden Totenbeschwörung (Dtn. 18, 11; 1 Sam. 28, 3/9; 2 Reg. 21, 6; 23, 24; 1 Chr. 10, 13; 2 Chr. 33, 6; Jes. 8, 19; 19, 3; 29, 4; 65, 4) nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Diese setzt aber voraus, daß die Verstorbenen gerade nicht die Matten, Kraftlosen sind, sondern über höheres Wissen verfügen, in verschiedener Weise nützen oder schaden, sowohl spontan im Traum erscheinen, um Lebende zB. zu Heldentaten anzuspornen (2 Macc. 15, 11/5; zur Ambivalenz der Toten vgl. K. Meuli, Ges. Schriften 1/2 [Basel 1975], Index I s. v. Totenglaube [2, 1240]), als auch herbeizitiert werden können. Nach Dtn. 18, 11 wäre letzteres ein ursprünglich kanaanäischer Brauch. Obwohl die sog. *Hexe v. Endor Samuel ‚heraufsteigen' läßt (1 Sam. 28, 11; auch 8, 19; 29, 4 werden Geister aus der Erde herbeigezwungen), wird er nicht mit dem üblichen Wort für die Bewohner der Scheol (s. o. Sp. 334), sondern als übermenschliches Wesen (ein 'elohim) u. mit dem nur im Beschwörungskontext gebräuchlichen 'ôb bezeichnet. Ob eine innere Verbindung zum gleichlautenden Wort für ‚Schlauch' besteht, ist ebenso unbekannt wie die Etymologie; gerne wird auf arab. 'wb, ‚wiederkommen', verwiesen, so daß der Totengeist soviel bedeutete wie

‚revenant' (vgl. Koehler / Baumgartner aO. 1, 19 s. v.; H. A. Hoffner, Second millenium to the Hebrew 'ôb: JournBiblLit 86 [1967] 385/401). Obwohl 1 Sam. 28, 7/19 nur schwer mit der Totenreichsvorstellung zu vereinbaren ist (die ‚Hexe' weiß offenbar nicht nur, wie man die Beschwörung vollzieht, sondern könnte als ba'alat 'ôb [v. 7] selbst so etwas wie Trägerin eines Totengeistes sein), dürfen die Gegensätze auch nicht übertrieben werden, denn Samuel besaß schon zu Lebzeiten die Fähigkeit höheren Wissens (vgl. 1 Sam. 3, 19/4, 1).

2. Weiterbildung der Scheol-Vorstellung. Die Vorstellung eines Schattendaseins in einem Totenreich ohne Gemeinschaft mit Gott u. den Lebenden muß in breiten Schichten des jüd. Volkes bis zum Ende der atl. Zeit weiterbestanden haben. Josephus' Meinung, sein pharisäischer Glaube an die Auferstehung sei die feste Überzeugung jedes einzelnen Juden gewesen (c. Ap. 218f), dürfte selbst gegen Ende des 1. Jh. nC. nur bedingt zutreffen. Allerdings deuten sich in den bibl. Schriften (zu den Apokryphen s. u. Sp. 343) tiefgreifende Umgestaltungen der traditionellen Scheol-Vorstellungen an.

a. Das Totengericht. Die Frage nach dem Leiden des Gerechten war befriedigend nur zu beantworten, wenn das J. zum Motiv sittlich-religiösen Handelns, Guten u. Bösen nach dem Tode nicht das gleiche Schicksal zuteil wird. Mit anderen Religionen des Alten Vorderen Orients teilt die hebr. Bibel die Vorstellung von Gott als Richter. Da sein Urteil jedoch nach der traditionellen Auffassung noch in diesem Leben, wenn auch durchaus nicht nur an Kindern u. Kindeskindern, vollstreckt werden muß, begleiten Jahwes Entscheidungen gleichsam nur das Tun der Israeliten u. aller Menschen wie ein Schatten. Daneben aber hielt man verstärkt nach einem einmaligen richterlichen Eingreifen Gottes Ausschau.

aa. Allgemeines Gericht u. Auferweckung der Verstorbenen. Der ‚Tag Jahwes', ursprünglich als Triumph Israels erwartet, wurde seit Amos 5, 18/20 als Gericht, für alle Völker von kosmischen Schrecken begleitet, verstanden, betraf aber anscheinend nur die Lebenden. Zudem sind sich die älteren Propheten der Universalität u. Endgültigkeit dieses Gerichtes noch nicht ganz sicher. Erst die apokalyptische Literatur weiß eindeutig: die gegenwärtige Welt wird durch ein Gericht von einem neuen Äon abgelöst. Dan. beschreibt dieses Tribunal (bes. 7, 13f. 26f; vgl. 2, 34. 44) u. verknüpft damit die Auferstehung der Toten (Dan. 12). Ohne ausdrücklich von der Auferstehung zu sprechen, erklärt Sap. 3, 7. 13; 4, 20/5, 23, daß auch die Verstorbenen, zumindest diejenigen, die nicht schon während ihres Lebens auf Erden den gerechten Lohn für ihre Taten empfangen haben, am Jüngsten Tag gerichtet werden. Dan. 12. 2f scheinen die drei Jesaja-Stellen (26, 19; 52, 13b; 53, 11), die gerne als ältere Belege einer endzeitlichen Auferwekkung der Toten angeführt werden, benutzt zu sein; selbst dieses einzig sichere Zeugnis in der hebr. Bibel läßt aber offen, ob nur gute u. böse Kinder Israels, allgemein (besonders) gute u. böse Menschen oder nur gerechte Israeliten u. Heiden in Zusammenhang mit dem Endgericht zu einem vollmenschlichen Leben zurückkehren. Erst in den Apokryphen werden das kommende, letzte u. allgemeine Gericht u. das Los, das die Erweckten nach der Auferstehung erwartet, worüber Dan. 12, 13 nichts Bestimmtes weiß (zu den erwähnten Versen Dan. 12, 2f. 13 Cavallin 249/51), weiter ausgemalt (*Auferstehung II [des Menschen]; zu Hes. 37 E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1173/6).

bb. Besonderes Gericht. Ein Urteil, das unmittelbar nach dem Tode des Menschen gesprochen wird, ist nicht eindeutig nachzuweisen (H. Cazelles, Le jugement des morts en Israel: Sources Orientales 4 [Paris 1961] 105/42). Sir. 38, 22 LXX gebraucht zwar das Wort κρίμα, gemeint ist jedoch das Los des Sterbens, von dem jeder Mensch betroffen ist. Auch 2 Macc. 12, 32/45, die später von Christen für das Fegefeuer in Anspruch genommene Stelle, sagt nichts über den Zustand, in dem sich die in der Schlacht Gefallenen infolge eines besonderen Gerichtes nach dem Tode finden; denn das göttliche Gericht hat sie bereits zu Lebzeiten getroffen u. deswegen sind sie gefallen (vgl. bes. v. 41). Ebensowenig findet das Gericht über ‚die Großen der Erde' (Sap. 6, 5/10) auf dieser Erde statt (vgl. auch Jes. 14, 3/21; Hes. 31, 1/18; zu weiteren Stellen, die ein persönliches Gericht voraussetzen könnten: F. König, Zarathustras J.vorstellungen u. das AT [Wien 1964] 198/213); ausdrücklich erwähnt wird es erst in der rabbin. Literatur ab dem 2. Jh. nC. Im Bilde der jenseitigen Welt führ-

te der Gedanke einer Vergeltung nach dem Tode zu zwei einschneidenden Veränderungen:

β. Himmel u. Hölle. Nach tastenden Versuchen (Hes. 32, 17/32: Los der Feinde Israels von dem der alten Helden unterschieden; Jes. 14, 4/21: Gewaltherrscher u. Unterdrükker; Jes. 24, 22; Sir. 21, 10: Totenreich Gefängnis, also möglicherweise Strafort; Tartarus, der Strafort der Titanen u. ungehorsamen Götter in der griech. Mythologie Job 41, 24 LXX; *Abyssos) begegnet ein wenigstens zweigeteiltes Totenreich. In der Hauptsache unter dem Einfluß des Auferstehungsglaubens wird aus der alten Scheol ein bald befristeteter, bald unbefristeter Strafort für die Gottlosen, dem eine prinzipiell bis zum jüngsten Gericht befristeter Aufenthaltsort, eine Stätte der Ruhe u. des Friedens für die Frommen, gegenübersteht. Näher beschrieben werden beide räumlich getrennten Orte in Schriften außerhalb des Tanach (s. u. Sp. 343f).

γ. Zwischenreiche. Die Aufenthaltsorte derjenigen, die lebend vor den Richter treten müssen, geben die Verstorbenen bei der Auferstehung wieder her (vgl. Hen. aeth. 51, 1; Apc. 20, 13). Deshalb bleiben sie nur für die Nicht-Erweckten ewig, für alle anderen wird daraus ein Zwischenzustand, selbst wenn die auferweckten Bösen, wie man Dan. 12, 2f entnehmen könnte, nach dem Urteilsspruch in die bereits vorher als Strafort fungierende Scheol zurückkehren. Über Unterschiede zwischen den vorübergehenden u. endgültigen Bestimmungsorten wird selbst in der außerkanonischen Literatur wenig nachgedacht. Zwischenzustände ohne belohnenden oder strafenden Charakter (Seelenschlaf, Aufenthalt in Schatzhäusern oder dergleichen) spielen in der bibl. Literatur keine Rolle (vgl. u. Sp. 350f zum NT).

δ. Unsterblichkeit der Seele. Obgleich die Auferweckung viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung, den ganzen Menschen wieder herzustellen, einbüßt u. das Jüngste Gericht zu bloßer Kundgabe oder Bestätigung des bereits Eingetretenen wird, fand der Gedanke einer Identität von Zwischen- u. Endzustand besonders breite Zustimmung. Hauptursache dafür bildete anscheinend das Eindringen des durch Diaspora-Judentum u. Weisheitsdenken vermittelten Glaubens an die Unsterblichkeit der Geistseele, die für ein vollmenschliches Leben nicht zwingend auf den Leib angewiesen ist, zumindest in weiten Bereichen leibfrei nicht nur existieren, sondern auch agieren kann. Zu Lage u. Ausstattung dieser Orte u. den Schicksalen der dort Weilenden äußern sich selbst die erwähnten außerkanonischen Texte nur verhalten.

b. Antikes Judentum. 1. Orte der apokalyptischen Jenseitsvorstellungen. Die zur Verfügung stehenden Texte sind von außerordentlich verschiedenem Umfang. Er reicht von Anspielungen in einzelnen Versen bis zu komprehensiven, lehrstoffartig durchgearbeiteten Stücken, die die Länge eines ganzen Buches annehmen können. Unter den Büchern gebührt den Apokalypsen als Zeugnissen für J.vorstellungen der Vorrang, weil hier das J. unter zwei Gesichtspunkten thematisiert werden kann: einmal als Dimension (oder als Dimensionen) bei der Interpretation des dreistöckigen Weltbildes, zum andern in der individuellen wie in der universalen Eschatologie, wo die Inhalte der J.vorstellungen, die bei der Beschäftigung mit dem statischen Weltbild sachgemäß eigentlich nur alle zugleich besprochen werden könnten, sachgemäß gerade nur nacheinander verständlich sind, nämlich in derselben Zeitfolge, in der sie nach dem Bewußtsein des Apokalyptikers ins Dasein treten. Eine Verbindung zwischen den beiden Thematisierungen kann zweifach aussehen: entweder wird von dem Helden der Apokalypse auf einer J.reise gleichsam der Vorrat der J.vorstellungen gesehen, dem Stück für Stück entnommen werden sollen, so daß sie in einem eschatologischen Nacheinander jedermann vor Augen gesetzt bekommt; oder der Apokalyptiker weiß kraft seiner Weisheit, daß das nach u. nach Kommende einst beieinander lag. Das heißt: Eine zukünftige J.vorstellung kann nach dem Verständnis derer, die auf sie hin lebten oder schrieben, früher eine gegenwärtige gewesen sein. Eine gegenwärtige J.vorstellung kann nach dem Verständnis derer, die sie in Vision oder Traum schauten, später eine zukünftige geworden sein. Insofern dürfen heute Einzelheiten aus beiden Thematisierungen auch mit- u. nebeneinander zitiert werden. Die größeren Apokalypsen enthalten bereits beiderlei Thematisierung, u. bei dem gegenwärtig visionär geschauten J. auch Stücke, die eschatologisch dann doch nicht benötigt werden, bei den apokalyptisch aus der Zu-

kunft kommenden Stücken auch solche, die in einem zurückliegenden himmlischen Reservoir noch nicht vorhanden gewesen sein können. – Dies alles kann hier nicht belegt, es können nicht einmal die J.vorstellungen, die im äthiop. Buch Henoch (K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 476/9) so vollständig wie nirgends sonst beisammen stehen, referiert werden. Es bleiben die drei Örtlichkeiten, die auf oder unter der Erde ein J. darstellen.

2. Die Scheol. Der Aufenthalt in der Scheol, die nach älterer Vorstellung Gute u. Böse nach dem Tode für immer aufnimmt, wurde durch Termine, die mit den verschiedenen Formen des Auferstehungsglaubens gesetzt wurden, zeitlich befristet. Sie wurde jetzt eine vorläufige Wohnstätte ausschließlich für die Zeit zwischen dem Tod u. ‚jenen Tagen', wenn ‚Unterwelt u. Hölle zurückgeben, was sie empfangen haben' (nach Hen. aeth. 51, 1f; weitere Stellen bei S. Uhlig, Das Äthiop. Henochbuch = JüdSchrHRZ 5, 6 [1984] $593f_{1c}$). Außerdem erforderte der Vergeltungsgedanke nicht erst für die Zeit nach der Auferstehung, sondern bereits während jenes Zwischenzustandes ein unterschiedliches Los der Gerechten u. der Gottlosen (Hen. aeth. 102, 1/10). Damit war die Scheol kein für alle ihre Bewohner gleichgearteter Aufenthaltsort mehr, sondern wurde für die Gerechten bis zur Auferstehung eine Stätte des Ausruhens u. des Friedens, für die Gottlosen bis zum Endgericht der Ort der vorläufigen Strafvergeltung, danach der Ort der ewigen Verdammnis (Jub. 22, 22; 24, 31f; Strack / Billerbeck 4, 1017f). Damit war auch die räumliche Trennung der Frommen von den Gottlosen in besonderen Abteilungen der Scheol gegeben (zB. Hen. aeth. 22). Im hellenist. Judentum ergaben sich weitere Veränderungen der Bestimmung der Scheol, von denen einige auch in das paläst. Judentum eindrangen. Die so verbreitete Unsterblichkeitslehre ließ besonders den Moment des irdischen Sterbens an die Stelle desjenigen der endzeitlichen Auferstehung treten u. setzte damit andere J.fristen. Nun gingen gleich nach dem Tode des Leibes die Seelen der Gerechten zur himmlischen Seligkeit u. die der Gottlosen zur Pein der Scheol ein. Damit verlor die Scheol jede Beziehung zu den Frommen; sie kam jetzt nur noch als Strafort der Gottlosen in Betracht, u. zwar zunächst als vorläufiger für die Dauer des Zwischenzustandes, sodann als endgültiger Strafort für die Zeit nach der Auferstehung u. dem Gericht (Strack / Billerbeck 4, 1017).

3. Der Gehinnom. In der apokalyptischen Literatur des 2. Jh. vC. wird der Gehinnom ‚eingeführt als eine Stätte, an der die abtrünnigen Israeliten nach dem Endgericht ihre Strafe empfangen sollen. Ursprünglich also lediglich als eschatologischer Strafort nach dem Endgericht gedacht, wird er jedoch ... noch in der vorchristl. Zeit auch als Sammel- u. Aufenthaltsort der Gottlosen während des Zwischenzustandes angesehen' (Strack / Billerbeck 4, 1022). Vom Ausgang des 1. Jh. nC. an kennt das rabbin. Judentum als zwischen- wie auch als endzeitlichen Strafort der Bösen nur noch den Gehinnom. Das Wort Scheol kann dann neue Bedeutungen wie ‚Grab' oder ‚J.' bekommen.

4. Gan Eden, himmlisches u. endzeitliches Paradies. Die Wörter ‚Gan' u. παράδεισος bedeuten beide ‚Garten'. ‚Gan Eden' u. ‚Paradies' können Bezeichnungen des Paradieses Adams sein, das nach dem Sündenfall in die Verborgenheit zurückgenommen oder als präexistent gedacht wurde; παράδεισος kann außerdem sowohl das himmlische Paradies der Seelen (dafür auch ‚helles u. unverwesliches' oder ‚großes Paradies' u. sogar ‚Gan Eden der Seelen') als auch das endzeitliche Paradies der Auferstandenen bezeichnen. Im Midrasch erhalten das Paradies Adams u. das Paradies der Seelen die Bezeichnungen ‚unteres' u. ‚oberes Paradies'. Das endzeitliche Paradies galt oft als das wiedergebrachte, bis dahin irgendwo auf Erden verborgen gehaltene Paradies Adams, woraus folgte, daß auch das endzeitliche Paradies seinen Platz auf der Erde haben werde. Er liegt bei *Jerusalem, in Sichtweite des Gehinnom. Es ist ein Garten, sofern darin der ‚Baum des Lebens' wächst, ein Festsaal, sofern darin Gott den Seinen ‚das Mahl der Gerechten' oder ‚der Erlösung' bereiten wird. Am meisten aber ist es ein großes Lehrhaus, wo Gott inmitten der Gelehrten u. ihrer Schüler sitzt, um ihnen die Tora auszulegen.

5. Die himmlische Welt der Merkava-Mystik. Parallel zu den bisherigen Vorstellungen verlaufen die ganz anderen der Hekhalot-Literatur. Da sie Traditionsliteratur ist, lassen sich weder das Alter der Vorstellungen noch Daten für die Abfassung der Texte angeben (eine Schlußredaktion oder einen Textus receptus gab es ohnehin nicht). Man

muß damit rechnen, daß Aussagen über ein J. wie das im folgenden nur zu Skizzierende vom 4. bis zum 10. Jh. nC. in zahlreichen Varianten möglich waren. Dieses J. konnte zu Lebzeiten erreicht u. auch wieder verlassen werden. Das Hauptgewicht liegt in den Aufstiegsbeschreibungen; deshalb wird das ganze Thema (nebst Angaben über die Quellen) im Art. *Jenseitsreise behandelt. Indessen sagen gerade die Titel, unter denen man gewisse Textgruppen zusammengefaßt hat, für die mehr statischen J.vorstellungen etwas aus. Es handelt sich um die Hekhalot Rabbati (,Die großen Paläste'), die Hekhalot Zutarti (,Die kleinen Paläste'), die Ma'ase Merkava (,Das Werk des Thronwagens'), u. um den Merkava Rabba (,Der große Thronwagen'). Hier wird Gott (evtl. ,als König', oder: ,u. sein Name', oder: ,Die Shekhina auf dem Thron' angerufen. Engel (evtl. als ,Träger des Thrones'; als verschiedene Arten; als ,himmlisch Lobpreisende'; als ,offenbarende') u. Menschen (als ,Hinab-' bzw. ,Hinaufsteigende' als Magier; als Betende) wetteifern darin. Die Grundanschauung ist von der Architektur des Jerusalemer Tempels genommen; der Ausdruck Hekhal wird dort für die Vorhalle vor dem Allerheiligsten verwendet. Die himmlische Welt ist also weitläufig durchschreitbar, erhaben u. voll feierlichen Lichtes, sonst leer. – P. Schäfer, Engel u. Menschen in der Hekhaloth-Literatur: Kairos NF 22 (1980) 201/25; ders., Der Verborgene u. der nahe Gott. Hauptthemen der frühen jüd. Mystik (1991).

C. Christlich. I. Neues Testament. Sämtliche ntl. Schriften spiegeln, wenn auch mit unterschiedlichem Nachdruck, die Überzeugung ihrer Urheber, daß die Getreuen nach dem Tode unvergleichliche Seligkeit, die Sünder schreckliche Strafen erwarten. Nur gelegentlich werden die Zustände bis zum Jüngsten Gericht, noch seltener die danach näher zu beschreiben gesucht. Dabei werden zahlreiche jüd. Elemente aufgegriffen u. weitergeführt, ohne daß sich einheitliche Bilder ergeben.

a. Zeit bis zum Gericht. 1. Das zweigeteilte Totenreich. Eines der bestimmtesten Bilder vom Leben nach dem Tode im NT, das Gleichnis vom reichen Prasser u. dem armen Lazarus (Lc. 16, 19/31; vgl. H. Greßmann, Vom reichen Mann u. armen Lazarus = AbhBerlin 1918 nr. 7), entspricht der auch aus anderen Schriften bekannten (zu ähnlichen Hadesvorstellungen bei Josephus sowie in der zwischentestamentl. u. rabbin. Literatur o. Sp. 343f; zum Einwirken von Vorstellungen, die mit dem Descensus Jesu verknüpft sind, Kroll, Gott 1/125), weit verbreiteten, volkstümlichen Auffassung: die Verstorbenen, Gerechte wie Ungerechte, weilen in einem Totenreich (v. 23: ᾅδης) mit zwei Räumen, die ein tiefer Abgrund voneinander trennt (v. 23), so daß die in dem einen Versammelten ,gepeinigt', die anderen ,getröstet' werden können (v. 25). ,Abrahams Schoß' (v. 23) könnte einen besonderen Ort in diesem letzteren Teil bezeichnen, doch jüdische Parallelen, deren Alter allerdings nicht zu ermitteln ist, legen nahe, daß es sich entweder um eine Metapher für die Tischgemeinschaft (vgl. auch Mt. 8, 11; Joh. 13, 23) oder allgemein die liebende Gemeinschaft handelt, deren sich die Gerechten mit Abraham erfreuen. Weitere Details (zB. daß ,der Arme starb u. von den Engeln Abrahams getragen, der Reiche aber starb u. begraben wurde') dürfen wohl nicht gepreßt werden. In Ps.-Zitaten findet sich die alte Vorstellung eines einheitlichen Totenreiches (zB. Ps. 16, 10 in Act. 2, 27. 30; nach Act. 2, 31 war deshalb auch die ψυχή des Messias im Totenreich ᾅδης). An Stellen wie Mt. 12, 40; Eph. 4, 9; Apc. 6, 8; 20, 13f wird mehr oder weniger deutlich ein Versammlungsort für alle Verstorbenen vorausgesetzt. Obwohl sich nach jüdischen Vorstellungen sogar der Strafort im *Himmel befinden kann (H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum [1951] 205/9), wird der Aufenthaltsort aller Toten weiter im Innern der Erde lokalisiert (vgl. Mt. 11, 23; 12, 40), wobei allerdings die Grenzen zum reinen Strafort, der Hölle (u. Sp. 344), verschwimmen können (vgl. zB. Apc. 20, 2); das gilt auch von den ,Pforten' u. selbst vom ,Schlüssel des Hades' (Mt. 16, 18; Apc. 1, 18). An eine Art einheitliches Totenreich scheint auch gedacht zu sein, wenn Paulus den Zwischenzustand als eine Art Schlaf beschreibt (1 Thess. 4, 15; 5, 10; 1 Cor. 15, 51). Eine Abstimmung mit der Auferstehungslehre ist nicht immer erkennbar, doch 1 Cor. 15, 55; Apc. 6, 8; 20, 13f u. a. behaupten ein Ende des Totenreiches.

2. Paradies u. Himmel. Nach zahlreichen Stellen halten sich die Gerechten im Bereiche Gottes auf: bei Jesus (Lc. 23, 43; P. Grelot, Aujourd'hui tu sera avec moi dans le Pa-

radis: RevBibl 74 [1967] 194/214; Act. 7, 59) oder beim Herrn (2 Cor. 5, 8), sie sind mit Christus (Phil. 1, 23), in den ‚ewigen Zelten' (Lc. 16, 9), im himmlischen Jerusalem (Hebr. 12, 22) oder im himmlischen Reich (2 Tim. 4, 18; zu Einzelheiten Hoffmann). Apc. 6, 9 sucht die ‚Seelen' der Märtyrer ‚unter dem (himmlischen) Altar' (obwohl nach der späteren Stelle Apc. 21, 22 das neue Jerusalem keinen Altar besitzt), also offenbar in besonderer Nähe zu Gott, aber noch keineswegs am Ziel, denn sie ‚schreien', fordern Gottes Gericht an ihren u. seinen Feinden. Mit dieser noch unbefriedigenden Situation ist dagegen der Vorzug, den die große Schar der Auserwählten (Apc. 7, 9) u. der aus der großen Drangsal Kommenden (Apc. 7, 14)) genießt, nämlich vor dem Throne Gottes (u. dem Lamme) zu dienen (Apc. 7, 9. 15), nur schwer zu vereinbaren. Ähnliches kann wenig später von den ‚Unbefleckten' gesagt werden (Apc. 14, 3/5), wahrscheinlich weil insgesamt nur unscharf zwischen der Zeit vor u. der Zeit nach dem Weltende unterschieden wird. Lc. 23, 43 verspricht Jesus dem guten Schächer neben seiner Gemeinschaft das Paradies. Paulus wurde an diesen Ort der verstorbenen Gerechten entrückt (2 Cor. 12, 4), doch da nicht zu entscheiden ist, ob die Entrückung in das Paradies u. die ‚bis zum dritten Himmel' (ebd. 12, 2) ein u. dasselbe sind, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen, ob Paulus dieses verborgene Paradies im dritten Himmel oder an einer anderen Stelle geschaut hat; beides wird aber parallel erwähnt, so daß diese Orte schwerlich entgegengesetzt liegen können; vgl. auch Mc. 13, 27. Zudem lehren zahlreiche Stellen, daß die Gerechten im Himmel belohnt werden (Mt. 5, 12; Lc. 6, 23; Mt. 19, 28 u. ö.). Durch die Zugehörigkeit zum Himmel haben die dort zu erwartenden Heilsgüter teil an dessen, u. d. h. an Gottes Geheimnis, so daß sich die sparsamen Andeutungen der ntl. Texte wahrscheinlich bewußt von den phantastischen Schilderungen der Himmelsräume bei zeitgenössischen jüd. Apokalyptikern u. hellenist. Mystikern abheben. Allerdings bedeutet für die Gerechten der Eintritt in die Sphäre Gottes nach dem individuellen Tode nicht sofort vollständige Antizipation des Endgültigen.

3. Hölle. Ἅιδης bezeichnet im NT nicht nur wie schon im AT (Jes. 24, 22; Sir. 21, 10) faktisch den Strafort, dem die Gottlosen anheimfallen (zB. 1 Petr. 3, 19; Jud. 6), sondern wird weitgehend darauf beschränkt. Da das NT die allgemeine Auferstehung lehrt, ist auch dieses Gefängnis zeitlich bis zum Jüngsten Tag befristet. 2 Petr. 2, 4 kennt einen zeitlich begrenzten Strafort, Tartarus, nur für die gefallenen Engel (zu dessen Verhältnis zum Hades in der griech. Mythologie o. Sp. 265f). Sinngemäß paßt diese Bezeichnung auch für den Kerker, in den Satan zu Beginn des tausendjährigen Reiches in Fesseln geworfen wird (Apc. 20, 1/3). Der Ort ewiger Qual für die Gottlosen nach dem Endgericht heißt Mc. 9, 43. 45. 47; Mt. 18, 8f gehenna (dazu u. Sp. 351). Deshalb ist man geneigt, die 11 synoptischen u. den einen Beleg Jac. 3, 6, an denen die Bezeichnung vorkommt, im selben Sinne zu verstehen. Da jedoch die gehenna Menschen schon jetzt bedroht oder gar beherrscht (Mt. 5, 22; 23, 15 u. ö.) u. die zeitliche Unbegrenztheit keineswegs immer deutlich wird, können Stellen wie Mt. 10, 28 oder Lc. 12, 5 durchaus auch als Belege für den zwischenzeitlichen Strafort in Anspruch genommen werden. Daraufhin sind auch Stellen zu prüfen, an denen der Name nicht vorkommt u. nur Bestrafungen der Sünder erwähnt sind, wie zB. Joh. 3, 36; Phil. 3, 19; 2 Thess. 1, 9. Ewiger u. zwischenzeitlicher Strafort lassen sich auch deswegen so schwer unterscheiden, weil die ntl. Schriftsteller zwar ewige Verdammnis lehren, aber die Strafen bis zum Endgericht u. danach nicht detailliert ausmalen. Der Strafort, dem die Gottlosen direkt nach dem Tode anheimfallen, hat mit Scheol/Hades die Finsternis gemeinsam, deren Gegenüberstellung zum leuchtenden Festsaal, dem Symbol für das *Glück der Seligen (Mt. 8, 12; 22, 13; 25, 30), beide als bildersprachlich kennzeichnet. Deshalb gibt wohl auch das zweite Charakteristikum des zwischenzeitlichen Strafzustandes, Hitze u. Feuer, keine buchstäblich aufzufassenden Auskünfte über das Leben nach dem Tode, sondern ist gleichfalls als moralisierende Metapher zu verstehen.

b. Das endgültige Jenseits. Das NT lehrt die doppelte endzeitliche Auferstehung zu Heil oder gleichfalls immerwährenden Höllenstrafen, stellt aber weder das Wie der Auferstehung noch die Natur der Auferstandenen auch nur halbwegs systematisch dar. Vor allem deuten zahlreiche Stellen wie Lc.

16, 19/31; 23, 43; Phil. 1, 23 u. a. nur an oder setzen voraus, daß Lohn u. Strafe mit dem Tode beginnen, reflektieren aber nirgends näher, ob u. wenn ja, was die eschatologischen Zustände über die zwischenzeitlichen hinaus bringen bzw. worin sie sich unterscheiden.

1. ‚Neuer Himmel u. neue Erde'. Das Leben der auferstandenen Gerechten kann grob gegenständlich vorgestellt werden. Während der Kreuzigung Jesu ‚öffneten sich die Grabstätten, viele Leiber der Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach seiner (d. h. Jesu) Auferweckung entstiegen sie ihren Grüften, kamen in die hl. Stadt (= Jerusalem) u. erschienen vielen' (Mt. 27, 51f). Wenn von Malen der Kreuzigung an Jesu Auferstehungsleib gesprochen (Lc. 24, 29f; Joh. 20, 20), der Auferstandene essend u. trinkend dargestellt (Lc. 24, 41/3) oder der zweifelnde Thomas eingeladen wird, seine Hand in die Seitenwunde des erstandenen Jesus zu legen (Joh. 20, 24/9), ist vorausgesetzt, daß die Auferstandenen mehr oder weniger das gewohnte Leben fortführen. Eine ähnlich gegenständliche Auffassung spricht aus der Fangfrage der Sadduzäer nach der einen Frau, die nacheinander sechs kinderlos verstorbene Brüder ihres gleichfalls kinderlos verstorbenen ersten Mannes geheiratet hat (Mc. 12, 18/23). Der Jesus der Evangelien lehnt diese Auffassung mit der bekannten Bemerkung ab, die Auferstandenen seien wie die Engel im Himmel, weder heirateten sie noch würden sie geheiratet. Andere Stellen bestätigen, daß sie den gewohnten Bedingungen von Raum u. Zeit nicht unterworfen sind: der auferstandene Jesus kann ohne Schwierigkeiten einen fest verschlossenen Raum betreten (Lc. 24, 13) oder sich ganz nach Wunsch unsichtbar machen (ebd. 24, 31). Dieselbe vergeistigte Auffassung spricht aus dem ersten Systematisierungsversuch 1 Cor. 15, 35/44: der geistige oder himmlische Auferstehungsleib (σῶμα πνευματικόν) hängt mit dem sinnenhaft-irdischen Menschen (σῶμα ψυχικόν) zusammen wie eine Frucht mit der Saat, aus der sie geworden ist, der irdische Mensch vergeht u. erhält doch als genau derselbe von Gott neues Leben unter den Bedingungen einer neuen, mit der gegenwärtigen nicht vergleichbaren künftigen Welt (vgl. ebd. 15, 51/3; H. C. Cavallin, Life after death. Paul's argument for the resurrection of the death in 1 Cor. 15, an inquiry into the Jewish background [Lund 1974]).

2. Die doppelte Auferstehung. Das eindrucksvollste Gemälde von der Auferwekkung der Toten u. dem Leben in der neuen Welt entwirft die sog. Johannesapokalypse, die nach dem Zeugnis der Tradition in den letzten Regierungsjahren Kaiser Domitians, also kurz vor 100 nC., entstanden sein soll. Ihre drei letzten Kapitel verbinden die gröbere, völkstümliche Auffassung mit der vergeistigten, wie sie besonders von Paulus entfaltet wurde, zur Vision einer doppelten Auferstehung. Nachdem Satan im Abgrund gefesselt ist, werden die Gerechten auferweckt, um hier auf Erden mit Christus 1000 Jahre lang zu herrschen u. an seinem Triumph teilzuhaben (Apc. 20, 1/6). Nach Ablauf dieser Spanne erhält Satan noch einmal kurz freie Hand, ehe er endgültig in den Feuer- u. Schwefelpfuhl geworfen wird, ‚in dem auch das Tier u. der falsche Prophet gequält werden, Tag u. Nacht, in alle Ewigkeit' (ebd. 20, 10). Darauf folgt die zweite, allgemeine Auferstehung (20, 12/5), an die sich das allgemeine Gericht auf der Grundlage himmlischer Bücher anschließt, in denen sämtliche Taten der Menschen aufgezeichnet sind. ‚Wer nicht eingeschrieben war im Buche des Lebens, wurde in den (erwähnten) Feuerpfuhl geworfen' (20, 15), die in den Büchern Verzeichneten aber gehen ein ‚in den neuen Himmel u. die neue Erde' (21, 1). Aus der anschließenden Charakterisierung: ‚kein Tod mehr noch Jammer noch Mühsal' (21, 4), ‚keine Nacht mehr' (21, 25), die hl. Stadt Jerusalem aus kostbaren Steinen von unvorstellbarer Schönheit u. unsäglichem Wert (21, 10/27), ergibt sich, daß nicht eine bloße Umwandlung der gegenwärtigen Welt, sondern nur eine ganz neue, von der gegenwärtigen völlig verschiedene gemeint sein kann, in der ein ganz auf Gott bezogenes, um ihn kreisendes Leben geführt werden kann u. tatsächlich geführt wird: ‚Sie werden sein (d. h. Gottes u. des Lammes) Angesicht schauen, u. sein Name wird auf ihren Stirnen sein' (22, 4; vgl. 21, 4). Ausführlicher wird über die Existenzbedingungen des neuen Himmels u. der neuen Erde sowie ihrer Bewohner nicht mehr nachgedacht.

3. Der Feuer- u. Schwefelpfuhl. Über Andeutungen u. schwer interpretierbare Bilder kommt auch die Charakteristik der ewigen Hölle nicht hinaus (o. Sp. 347). Das NT

verwendet dafür die griech. Form (gehenna) des aram. Namens (gê-hinnām) des durch den Molochkult entweihten (2 Reg. 23, 10; vgl. 16, 3; 21, 6; Jer. 7, 31f. 35) Hinnom-Tales (hebr.: gê bæn-hinnōm [Jos. 15, 8; 18, 16 u. ö.] bzw. gê b^e^nê hinnōm [2 Reg. 23, 10] u. abgekürzt gæ-hinnōm [Jos. 15, 8; 18, 16 u. ö.]) bei Jerusalem (zur umstrittenen Lage u. religiösen Geschichte J. Chaine, Art. Géhenne: DictB Suppl. 3 [1938] 565/72). Bei Trito-Jesaja ist aus dem Ort, an dem sich nach Jer. 19, 6f (vgl. 7, 30/8, 3) die Verwüstung Jerusalems durch Nabuchodonosor (iJ. 587 vC.) besonders, doch nur vorübergehend (Jer. 31, 40) auswirken sollte, ein endgültiger Strafort geworden, wo ‚der Wurm nicht stirbt u. das Feuer nie erlischt' (Jes. 66, 24). Wahrscheinlich bezeichnen die beiden strenggenommen einander ausschließenden ‚Qualen' nur die beiden (unter der Voraussetzung, daß die Erhaltung der körperlichen Überreste für den Zustand des Verstorbenen von Bedeutung ist) schlimmsten Strafen, die die Leichen von Missetätern treffen konnten: unbestattet von Würmern zerfressen oder verbrannt werden. Als unter dem Einfluß des Auferstehungsglaubens die zu neuem Leben erweckten Übeltäter die Stelle des Leichnams einnahm, löste sich der Ort vom Hinnom-Tal u. wurde vorstellungsmäßig anscheinend mit dem Totenreich zusammengesehen, so daß neben Wurm u. Feuer für die gehenna auch Finsternis bezeichnend werden konnte. Überlegungen, wie ein Ort ewigen Feuers stockfinster sein kann, setzten sich bis in die Kirchenväterzeit fort (s. u. Sp. 377). Im NT bezeichnet Gehenna jedenfalls den uU. präexistenten (vgl. 25, 41: ‚ewiges Feuer'), jedenfalls bereits jetzt existierenden eschatologischen Strafort (Mt. 5, 29f; vgl. 13, 42. 50; 25, 41; 23, 33), der wie das traditionelle Totenreich als ‚äußerst finster' (Mt. 25, 30; vgl. 8, 12; 2 Petr. 2, 17 u. ö.) vorgestellt wird (vgl. Chaine aO. 576f).

II. Apokryphen u. Irenäus. a. Apokryphen. Auch hier sind die Apokalypsen mit den beiden o. Sp. 342/5 skizzierten Thematisierungen die Hauptquelle. Von den Nag-Hammadi-Texten sind hierher zu stellen Apc. Paul. (NHC V, 2), Apc. Petr. (NHC VII, 3), Dial. redempt. (NHC III, 5) u. das Noema (NHC VI, 4). Nur die beiden ersten werden ausgewählt u. zu ihren schon lange bekannten Gegenstücken gleichen Namens gestellt. Die griech.-äthiopische Apokalypse des Petrus (C. D. G. Müller: Hennecke / Schneem.[5] 2, 562/78), entstanden wohl in Ägypten schon in der 1. H. des 2. Jh. u. außer in der äthiop. Kirche nahezu überall unterdrückt, bietet die J.vorstellungen, insbesondere die Beschreibung der Hölle, in der griech. Fassung im Kontext einer von Petrus in der Vergangenheitsform gehaltenen Schilderung seiner Schau der Welt der Gerechten, die Jesus auf den hl. Berg vermittelt hat; in der äthiop. Version ist dies, mit anderer Reihenfolge der Einzelheiten, eine Zukunftsweissagung Christi im Zusammenhang der Ankündigung seiner Wiederkunft. Die Höllenqualen, in denen sich die Schrift ergeht, sind ein klassisch gewordenes Repertoire sadistischer Phantasmen: Aufhängen von Frauen an ihren Nacken u. Haaren, von Männern an der Zunge, Stecken von Menschen in einem See voller brennendem Schlamm, Aufhängen der Ehebrecher an den Füßen mit dem Kopf im Schlamm, Rinnen von Eiter u. Unrat der Gequälten zu einem See, oberhalb dessen Männer u. Frauen einem Ort des Entzückens gegenüberstehen, von dem aus ihre Kinder sie verfluchen usw. Alles wird als Strafen verstanden, die genau auf die geschehenen Untaten, Verbrechen, Perversionen u. Sünden abgestimmt sind (Verleumder bekommen von wilden Tieren die Lippen zerbissen usw.). Die kopt. Apokalypse des Petrus (NHC VII, 3; A. Werner: Hennecke / Schneem.[5] 2, 633/44) moralisiert sanfter. Sie rechnet ohne Beschreibungen mit einer neben dieser Welt her existierenden Welt der unsterblichen Seelen, die in diesem Äon dem Tode gehören, u. dem Neuen Äon, der die Zeit des Irrtums beendet u. die unsterbliche Einsicht erneuert. Die (hauptsächlich) syrisch-lateinisch überlieferte Apokalypse des Paulus (H. Duensing / A. de Santos Otero: ebd. 644/75), eine Vision, enthält für die himmlische Welt eine Schilderung des Paradieses, in das der entrückte Paulus gebracht wird. Ein angelus interpres erklärt ihm die Namen der Gerechten, die auf goldenen Tafeln stehen, welche an der Paradiesespforte angebracht sind. Paulus sieht von oben das Diesseits (zB. den die Erde umgebenden Ozean u. das Land der Verheißung) u. das J. (zB. den Acherusischen See). Die J.schilderung wird selbständig mit Reminiszenzen an die griech. Petrusapokalypse, Motiven vom Tartarus, dem Fährboot, dem feurigen Strom, dem Engel

Temeluchos. Die kopt. Apokalypse des Paulus (NHC V, 2; W.-P. Funk: Hennecke / Schneem.[5] 2, 628/33) verlegt die tradierte Abfolge von Höllen- u. Himmelfahrt ganz in zehn verschiedene Himmel. In diesem neuen Rahmen findet nun die ,Himmelsreise der Seele' u. der Descensus ad inferos (!) statt.

b. Irenäus. Innerhalb des großen Werkes Adv. Haereses beschäftigen sich nur das kurze Kap. 2, 29 (SC 294, 294/300) anläßlich des Ergehens von Seele u. Leib nach dem Tode mit gegenwärtigen J.vorstellungen u. Buch 5, 33/35 (SC 153, 404/52) mit der prophezeiten ,neuen Erde'. Statt daß am Ende der Welt ,die Mutter' in das Pleroma zurückkehren u. als Bräutigam den Erlöser empfangen, dann aber mit diesem den Platz für den Demiurgen freigeben werde, ruhen sich wegen ihrer Werke die Seelen u. die Leiber der Gerechten am ,Ort der Mitte' aus, die Seelen u. die Leiber der Gottlosen kommen ,in das Feuer'. Die Betonung des Werkverdienstes tritt ausdrücklich an die Stelle einer auch das postume Geschick mitbestimmenden Wesenheit; denn bei Wirksamkeit der letzteren wären der Glaube u. die Herabkunft des Heilandes überflüssig. Und: Wenn Seelen gerettet werden, dann auch Leiber, da sie im irdischen Leben beide an der Gerechtigkeit teilgenommen haben. Von dieser Position aus werden dann alle Begünstigungen gewisser Seelen vor anderen u. der Seele vor dem Leib u. der Materie abgelehnt. Dieser vorläufige u. partikulare Vollkommenheitszustand wird nach der Auferstehung der Toten endgültig u. universal werden; was die Propheten darüber sagen, ist nicht allegorisch zu verstehen. Irenäus gewinnt also nur seine futurischen J.vorstellungen aus Schriftexegese, seine präsentischen hingegen durch unerschütterlichen Vorausblick auf die Auferstehung des Fleisches, die für das individuelle wie für das universale Endzeitgeschehen konstitutiv ist, sodann durch eine antivalentinianische ,Entpleromatisierung' der himmlischen Welt u. durch Konstruktion eines Ortes zwischen (wohl dem jüd.-christl.) Oben u. Unten (eher als dem griech.-röm. antinomischen Paar Rechts u. Links).

III. Apostolische Väter u. Apologeten. a. Apostolische Väter. Die Apostolischen Väter führen die eschatologischen Themen der ntl. Schriften zwar weiter, entfalten apokalyptisch gefärbte J.vorstellungen aber nur in geringem Umfang (vgl. T. H. C. van Eijk, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques [Paris 1974]). 1 Clem. kennt ἀβύσσοι u. νέρτερα (sonst nur in orphischen Hymnen belegt; 20, 5; 59, 3; *Abyssos) u. Kammern (ταμεῖα) als Ort der Frommen bis zum Erscheinen Christi (50, 3f), während Märtyrer u. vielleicht auch die angesehenen Presbyter der Gemeinde sofort den Ort der Herrlichkeit erreichen (5, 4. 7; 44, 5; vgl. O. Knoch, Eigenart u. Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes [1964] 161/73; B. Weiß, Amt u. Eschatologie im 1. Clemensbrief: TheolPhilos 50 [1975] 70/83). – Der *Barnabas-Brief erwartet das Ende der Zeit sechs Zeitalter bzw. 6000 Jahre nach der Schöpfung (15, 1/4). Bis dahin müssen sich die Gerechten anstrengen, ,den Weg zum festgesetzten Ort' zurückzulegen (19, 1; vgl. K. Wengst, Schriften des Urchristentums 2 [1984] 187_{262}). – Die *Didache malt im Rahmen konventioneller eschatologischer Vorstellungen das Kommen des Menschensohnes durch das Erscheinen der Zeichen der Wahrheit aus: Ausbreitung (der Standarte oder des Kreuzes) am Himmel, Trompetenstoß u. Auferstehung der Toten (Did. 16, 6/8; vgl. A. Stuiber, Die drei σημεῖα von Didache XVI: JbAC 24 [1981] 42/4; E. Stommel, Σημεῖον ἐκπετάσεως [Did. 16, 6]: RömQS 48 [1953] 21/42). – Ignatius v. Ant. kennt besondere Orte, an welche die Gläubigen u. Ungläubigen, voneinander geschieden, kommen werden (Magn. 5, 1f); der ewige Strafort derer, die Irrlehren verbreiten, wird als unauslöschliches Feuer bezeichnet (Eph. 16,2). Unübersehbar ist Ignatius jedoch weniger an zwischenzeitlichen oder endgültigen zukünftigen als vielmehr an durch Christus bereits verwirklichten eschatologischen Zuständen interessiert (Daley 92f). – Auch im Polykarpbrief klingen die ,Wehen des Hades', die Christus gelöst hat u. der ,verdiente Platz' der Märtyrer beim Herrn eher beiläufig an (1, 2; 9, 2). – Eine deutlich zukünftige *Eschatologie vertritt 2 Clem. Die Beschreibung der jenseitigen Zustände bleibt dabei biblisch zurückhaltend. Die Frommen werden ,oben' (ἄνω) die Ruhe (ἀνάπαυσις) des kommenden Reiches genießen, dessen Verheißungen unvorstellbar sind (5, 5; 11, 7; 16, 3; 19, 4); umgekehrt quälen die Verdammten der Wurm, der nicht stirbt, u. das Feuer, das nicht erlischt

(17, 5 in Rückgriff auf Jes. 66, 24b LXX; vgl. 1 Clem. 7, 6).

b. Apologeten. Unter den Apologeten entwickelt erst Justin konkrete J.vorstellungen. Da die Seelen der Verstorbenen nach ihm weiterhin Empfindungsfähigkeit besitzen, muß es Zustände geben, in denen sie nach der Trennung vom Leibe verweilen, entweder an besseren oder weniger guten Orten, in denen sie die Zeit des Gerichtes erwarten (dial. 5, 3; vgl. apol. 1, 18, 2/4). Am Ende wird das Gericht über alle Menschen ergehen (ebd. 1, 53, 2), die nach ihren irdischen Taten gerichtet u. entweder in das Feuer der Gehenna (ebd. 1, 19, 7; 21, 6; 28, 1; 45, 6; 54, 2; 2, 7, 5; 8, 4) oder in die ewige *Gemeinschaft mit Gott, die für Justin Kern aller himmlischen Seligkeit beinhaltet, geführt werden (1, 8, 2; 10, 2f; 13, 2; 19, 4; 21, 6; 39, 5; 42, 4). Vorausgehen wird dem letzten Gericht u. der Zerstörung der Welt durch einen Weltenbrand (1, 60, 8f) ein tausendjähriges Friedensreich, das in Kanaa oder in *Jerusalem wiedererstehen u. zum Wohnplatz der Gerechten werden wird. Nicht immer ganz eindeutig ist, ob das restituierte Hl. Land nicht sogar der Wohnort der Gerechten auf Dauer sein wird (dial. 80, 5; 81; 113, 5; 139, 4; S. Heid, Chiliasmus u. Antichrist-Mythos [1993] 36/51). – Für Tatian werden die Seelen u. Körper der Menschen nach einer bestimmten Zeit wiedervereinigt, um die Bestrafung oder auch die Beseligung der Unsterblichkeit zu empfangen (or. 13, 1f). Die Bekleidung der Seele mit der Unsterblichkeit geschieht dabei an einem jenseits der hiesigen Beschränkungen liegenden Ort, an dem mildes Klima u. immerwährendes Licht herrschen (ebd. 20, 2). Entgegen den verwirrenden Lehren der Philosophie will Tatian festhalten an einem einmaligen Weltenbrand, dem Gericht durch Gott u. der *Auferstehung von Leib u. Seele zur Unsterblichkeit (ebd. 25, 2; vgl. 17, 1). – Ausführlich hat sich *Athenagoras v. Athen, dem ein eigenes Werk über die Auferstehung zugeschrieben wird, das wahrscheinlich aber unecht ist u. einer späteren Zeit angehört (vgl. L. W. Barnard, Athenagoras' De Resurrectione: StudTheol 30 [1976] 1/42; N. Zeegers, La paternité athénagorienne du De resurrectione: RevHistEccl 87 [1992] 333/74; D. T. Runia, Verba Philonica, ἀγαλματοφορεῖν, and the authenticity of the De resurrectione attributed to Athenagoras: VigChr 46 [1992] 313/27), mit den anthropologisch-eschatologischen Fragen nach Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht, Lohn u. Strafe beschäftigt. Konkrete J.vorstellungen fehlen jedoch ebenso wie bei Theophilus v. Ant. – Theophilus nennt immerhin die Endvollendung eine Vergöttlichung, welche die Gerechten im Paradies, einem Ort zwischen Himmel u. Erde, empfangen werden (ad Autol. 2, 24; Daley 101/3). – Der Diognetbrief schließlich läßt kaum J.vorstellungen erkennen, wenn er auf eschatologische Sachverhalte zu sprechen kommt (6, 8; 10, 2. 7f).

IV. Frühpatristik. Aus der reich entfalteten Eschatologie der Kirchenväter können hier nur die konkreten J.vorstellungen beschrieben werden, die sich auf die Orte u. den Zustand des Verweilens der Verstorbenen bis zur Auferstehung u. ihr endgültiges Geschick nach dem Endgericht beziehen. Die Vorgänge beim Tod samt den anthropologischen Implikationen sowie die Ereignisse bei der individuellen u. allgemeinen Auferstehung u. beim Jüngsten Gericht bleiben weitgehend ausgespart.

a. Tertullian. Nach dem Tod geleitet der auf Merkur (*Hermes) zurückgehende angelus evocator die vom Leib getrennte Seele des Verstorbenen in die Unterwelt (an. 53, 6 [CCL 2, 861]). Tertullian entnimmt den Vorgang dem Lazarus-Gleichnis von Lc. 16, 22. Allerdings erfahren nicht nur die Gerechten, sondern alle Verstorbenen dieses Geleit, was mehr dem platonischen Vorbild des Todesengels (Phaedo 107e) als dem bibl. Gleichnis entspricht (Finé 62f). Die häufigste Bezeichnung für den Ort, an den die Seelen nach dem Tod geleitet werden, ist bei Tertullian inferi, nach den sich dort Aufhaltenden. Der Ausdruck ist farblos u. weniger mythologisch belastet als tartarus, mansiones, dormitio, receptaculum u. letztlich auch hades oder paradisus. Topographisch ist damit gesagt, daß die Seelen der Verstorbenen sich in der Unterwelt u. nicht in einem überirdischen oder in Erdnähe befindlichen Zwischenort aufhalten; in zuständlicher Betrachtungsweise muß inferi nicht undifferenziert ein Strafort sein, sondern kann als sinus Abrahae (*Abrahams Schoß) positive Bedeutung erhalten. Ähnlich schwankt der Ausdruck carcer zwischen Orts- u. Zustandsbeschreibung (vgl. an. 7, 4; 35, 3 [2, 790. 837]; adv. Marc. 4, 29, 16 [1, 627]; Finé 89/94). Ob sich verschieden gestaltete Räu-

me bei den inferi im Innern der Erde befinden, ist Tertullian weniger wichtig als der Zustand der dort befindlichen Seelen. Für die bösen Seelen ist der Zwischenort eine gehenna, in der sie auf Zeit (interim) gezüchtigt werden (res. 17, 1/5 [2, 941]; an. 7 [790]). Welche irdischen Vergehen im zeitlich begrenzten Strafort mit welchen Mitteln bestraft werden, beantwortet Tertullian insgesamt zurückhaltender als zB. Hippol. frg. de universo (K. Holl, Fragmente vornizänischer Kirchenväter = TU 20, 2 [1899] nr. 353). Konkreter u. an den bibl. Beispielen orientiert sind allein seine Ausführungen über Kerker u. Strafengel (Belege: Finé 105/11), mit deren Hilfe er gnostische Verflüchtigungen des Strafortes u. -zustandes abwehren konnte. – Für die gerechten Seelen bildet der Zwischenort ‚einen Behälter der gläubigen Seelen' (Tert. adv. Marc. 4, 34, 12f [638]). Er wird neben sinus Abrahae an. 7, 1 auch als solacium (von J. H. Waszink, Tertulliani De Anima [Amsterdam 1947] 150 mit ‚refreshment', ‚comfort' übersetzt) bezeichnet. Schwierig war die Verwendung von requies u. refrigerium, die mit zahlreichen heidn. u. gnostischen Vorstellungen belastet waren (Stuiber 88/99). Es ging darum, die Seelen nach dem Tode nicht in die alten Hadesvorstellungen totaler Empfindungslosigkeit fallen zu lassen, ohne den Beseligungszustand nach der leiblichen Auferstehung schon vorwegzunehmen. Eine phantasievolle Schilderung des Zwischenzustandes im Hades findet sich in der Passio Perpetuae et Felicitatis, die vielleicht von Tertullian bearbeitet wurde (vgl. Dölger; u. Sp. 359f). – Keine übermäßige Beachtung, immerhin eine Verteidigung findet adv. Marc. 3, 24, 6 (542) die chiliastische Tradition (*Chiliasmus), derzufolge die Gerechten zu verschiedenen Zeiten während dieser tausendjährigen Belohnungszeit auferstehen werden (Daley 112; Heid aO. 110/9). – Mit aller Deutlichkeit u. gegen die entsprechenden philosophischen u. häretischen Gegner gewandt, verteidigt Tertullian die gewaltsame transactio mundi, der im Feuer verzehrt wird (spect. 30, 2. 4 [1, 252f]), die Auferstehung des Fleisches sowie das allgemeine Gericht (Belege: Atzberger 317/31). Wie sich der Endzustand der Gerechten in einer erneuerten Welt darstellen wird, wo sich in dieser Welt das Paradies befindet, in das der Mensch zurückversetzt werden soll (res. 26, 14 [2, 954]), wird nicht näher ausgeführt. Immerhin präzisiert Tertullian: Das Himmelreich wird von einer anderen Qualität sein im Vergleich mit dem tausendjährigen Reich, die Gerechten werden mit der unverweslichen Natur der *Engel ausgestattet werden, wohingegen das Feuer der Gehenna wirklich u. unvergänglich sein u. die Sünder ohne Ende quälen wird (adv. Marc. 3, 24, 6 [542]; apol. 45, 7; 47, 12f [160. 164f]).

b. Cyprian. Cyprian (*Cyprianus II) benutzt stärker als Tertullian das Wort refrigerium zur Bezeichnung des Zwischenzustandes; es tritt gleichberechtigt neben das bibl. in sinu Abrahae (ep. 59, 3 [CSEL 3, 2, 670, 6]; mort. 15 [CCL 3A, 24]). Anders als Tertullian verlegt er ihn aber nicht in die Unterwelt. Nicht nur die Märtyrer, sondern alle, die der christl. Berufung treu geblieben sind, werden nach dem Tod der Gemeinschaft mit Christus teilhaftig (Fort. 12 [CCL 3, 213f]). Sie gelangen in das Paradies oder Himmelreich, das nicht chiliastisch verstanden, dessen Verhältnis zum Paradies als dem Wohnort der ersten Menschen allerdings nicht klar wird (mort. 26; Demetr. 26 [CCL 3A, 31. 51]). Da Cyprian vom baldigen Ende der gegenwärtigen Weltzeit ausgeht, kann er die Zwischenzeit zwischen Tod u. Auferstehung vernachlässigen (ep. 63, 16 [714]; Demetr. 3/8 [36/9]). Er kennt verschiedene Grade der himmlischen Belohnung entsprechend der Größe der Verdienste u. betont zugleich ihre Gnadenhaftigkeit (ep. 37, 3; 76, 6 [578. 832]). Die Schilderung der jenseitigen Zustände für Gerettete u. Verdammte bleibt insgesamt zurückhaltend, besonders wenn man sie mit den Schilderungen in dem etwa gleichzeitigen ps-cyprianischen De laude martyrii (20f [CSEL 3, 3, 43f]) vergleicht. Die Sünder werden mit Leib u. Seele der Gehenna übergeben, in der sie ohne *Hoffnung auf Vergebung in alle Ewigkeit von züngelnden Flammen verzehrt werden. Eine Möglichkeit der Läuterung scheint es ihm zufolge nach dem irdischen Leben trotz ep. 55, 20 (638) nicht mehr zu geben (vgl. P. Jay, Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire: RechThéolAM 27 [1960] 133/6).

c. Hippolyt. Zwischen Tertullian u. Cyprian sind einige Schriften einzuordnen, die dem um 235 gest. Hippolyt v. Rom zugeschrieben werden. Dabei entfaltet eine Schriftengruppe (De Christo et Antichristo, Danielkommentar; vielleicht auch De uni-

verso [Holl aO. nr. 353]) die chiliastischen Vorstellungen in traditioneller Weise. Vor allem letzteres Frg. entwirft, falls es Hippolyt zugeschrieben werden darf (vgl. dazu Daley 116_{10}; Heid aO. $200f_4$; C. Scholten, Art. Hippolytos II [von Rom]: o. Bd. 15, 497), eine volkstümlich anschauliche J.vorstellung. Nach dem Tod werden die Seelen durch Wächterengel in den unterirdischen Hades geführt u. bis zum Tag der Auferstehung gefangen gehalten (Holl aO. nr. 353, 6/9). Dabei werden die Bösen in der Nähe des Feuerpfuhls, der Gehenna, gehalten, so daß sie schon die Schrecken der kommenden Bestrafung erfahren, während die Seelen der Gerechten im hellen Teil des Hades, in sinu Abrahae, in der Gemeinschaft der Engel u. Patriarchen den Lohn der kommenden Gottesschau erwarten (ebd. 353, 9/33). Nach der Auferstehung werden die Sünder in das ewige Feuer eingehen, die Gerechten in das Himmelreich, das ihnen die Freuden gewährt, die meist mit dem tausendjährigen Friedensreich verbunden, hier aber mit der ewigen Glückseligkeit gleichgesetzt werden (353, 47/133). Im Gegensatz zu den prallen Beschreibungen des Zwischenzustandes u. der ewigen Vollendung bzw. Verwerfung an diesen Stellen enthält ref. 10, 34, 2f (GCS Hippol. 3, 292f) eine viel weniger konkrete, dafür vergeistigte Charakterisierung der jenseitigen Zustände. Nicht biblische Orte u. sinnliche Genüsse, sondern die Teilhabe an Gottes Leben machen den Himmel aus.

d. Märtyrerliteratur. Vom Protomartyrer Stephanus berichtet Act. 7, 55, daß er im Angesicht des Todes die Herrlichkeit Gottes u. Jesus zur Rechten Gottes stehen sah. Von ähnlichen Träumen u. Visionen im Kerker u. vor der Hinrichtung berichten zahlreiche Märtyrerakten. Am anschaulichsten ist die Schilderung des Zwischenzustandes in der Passio Perpetuae et Felicitatis (7f [114/6 Mus.]). Zunächst sieht Perpetua ihren mit sieben Jahren verstorbenen Bruder Dinocrates an einem finsteren Ort, erhitzt, durstig, schmutzig, mit einer Wunde im Gesicht, die die Ursache seines Todes gewesen ist; ebenfalls an dem Ort befindet sich ein Wasserbecken, dessen Rand aber so hoch ist, daß Dinocrates nicht schöpfen kann. Nach unablässigem Gebet der Schwester sieht sie ihn wieder, nunmehr gewaschen, gut gekleidet u. mit vernarbter Wunde. Der Beckenrand reicht nur noch bis zum Nabel des Knaben, u. er trinkt aus einer goldenen Schale, die nicht leer wird. Unabhängig von der bereits bei Augustinus diskutierten Frage, ob es sich bei Dinocrates um ein getauftes oder ungetauftes Kind handelt (an. 1, 10, 12 [CSEL 60, 312]; Dölger 20/8), werden die beiden Unterweltszustände als Hades bzw. refrigerium interim anschaulich faßbar. In der Passio Mariani et Jacobi (6 [202 Mus.]) sieht Marianus einen weißen Thron mit einem Richter, zu seiner Rechten sitzt Cyprian. Der Weg zum Gerichtshof führt durch blühende Wiesen u. grünende Haine. Cyprian gibt Marianus aus einer goldenen Schale zu trinken. Auch Jakobus hat eine Vision. Er sieht einen Jüngling in weißem Licht, dessen Füße nicht die Erde berühren u. dessen Gesicht über den Wolken ist; er wirft den beiden Märtyrern einen purpurnen Gürtel in den Schoß u. heißt sie, ihm zu folgen (Pass. Mar. Jac. 7 [202/4]). Auch die Passio Montani et Lucii ist voll von Gesichten (vgl. 5; 8; 11f [216. 220. 222/4 Mus.]). Dem Priester Victor erscheint ein Knabe, der dem Gefangenen Mut macht u. herrliche Kronen verspricht. Als der Priester den Knaben fragt, wo das Paradies sei, antwortet dieser: ‚Es ist außerhalb der Welt. Und als er meinte: Zeige es mir, da erwiderte er: Wo wäre dann der Glaube?‘ (ebd. 7, 5 [218 Mus.]). Die Warnung vor einer ungezügelten Neugier ist unüberhörbar. Was den Zeitpunkt der himmlischen Beseligung der Märtyrer angeht, sprechen das Mart. Apollonii (37 [100 Mus.]) u. das Mart. Justini (5 [46 Mus.]) von einer Belohnung nach der Auferstehung u. nach der Vollendung der Welt (Atzberger 169). Die meisten gehen aber in Übereinstimmung mit der übrigen kirchlichen Tradition davon aus, daß die Märtyrer sofort nach ihrem Tod der göttlichen Gemeinschaft gewürdigt werden (Belege: ebd. 169f).

e. Klemens v. Alex. Spirituell vergeistigt beschreibt Klemens (*Clemens Alexandrinus) das ewige Leben, das vom christl. Gnostiker durch Askese, Nächsten- u. Gottesliebe schon in diesem Leben vorgekostet werden kann (strom. 1, 173, 6; 6, 73, 4; 77, 1 [GCS Clem. Alex. 2, 107. 468/70]). Erfüllung aller irdischen Bemühungen in der Zukunft schenkt die unverhüllte Schau Gottes, der die Seele nie überdrüssig u. die nie aufhören wird (7, 13, 1 [3, 10]). – Anschaulich-volkstümlicher schildert Klemens in Quis dives

salvetur (42, 16 [3, 190]) die Auferstehung, bei der die Engel freudig die Himmel öffnen u. Christus den Gerechten entgegenkommt, sie willkommen heißt, ihnen schattenloses göttliches Licht spendet u. sie zum Schoß des Vaters führt. – Bedeutsam wurde Klemens vor allem dadurch, daß er im irdischen Leben zwei Strafen kennt: für die besserungsfähigen Sünder von erzieherischer (διδασκαλικός), für die unverbesserlichen von strafender (κολαστικός) Natur (strom. 4, 152, 2 [316]), in der anderen Welt ein die Seele durchdringendes, reinigendes ‚intelligentes' (φρόνιμον) Feuer (7, 34, 4 [27]), das die Seele in einem langen, leidvollen Prozeß zur Vollkommenheit führt, die von Klemens als Wiederherstellung (*Apokatastasis) betrachtet wird (7, 56, 5; 57, 1 [41]; vgl. W. C. van Unnik, The ‚Wise Fire' in a Gnostic eschatological vision: Kyriakon, Festschr. J. Quasten [1970] 1, 277/88; unzutreffend die Interpretation bei Le Goff 75). Mit der Deutung aller jenseitigen Strafen als Läuterung u. nicht als Vergeltung beginnt bei Klemens die kirchliche Lehre vom ‚Fegefeuer' (*Purgatorium) u. eine andeutungsweise Spekulation auf das universale Heil aller Menschen, die von Origenes weiter entfaltet wird (vgl. Daley 122; T. Spacil, La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed Origene: Bessarione 23 [1919] 131/45; K. Schmöle, Läuterung nach dem Tode u. pneumatische Auferstehung bei Klemens v. Alex. [1974]).

f. Origenes. Insgesamt gesehen kann seine Eschatologie als Versuch betrachtet werden, die ‚apokalyptische Tradition der Hl. Schrift u. des Volksglaubens in einer konstruktiven, ehrfürchtigen u. pastoral fruchtbaren Weise zu entmythologisieren' (Daley 123; vgl. H. Crouzel, Les fins dernières selon Origène [Aldershot/Brookfield 1990]). Mit Hilfe allegorischer Schriftauslegung erläutert er unermüdlich, wie die von der Hl. Schrift beschriebenen zukünftigen Zustände u. Ereignisse sich schon im Leben des Gläubigen in dieser Welt verwirklichen. Insofern ist Origenes, was die Beschreibung der jenseitigen Verhältnisse angeht, unergiebig. Seine Auffassung vom Zwischenzustand zwischen Tod u. Auferstehung ähnelt mit gewissen Schwankungen derjenigen des Klemens. Einen Ort der Läuterung will Origenes nicht nennen. Das Feuer, durch das die Gerechten ins Paradies eingehen, in dem die mit leichteren Vergehen behafteten Sünder eine Zeitlang büßen u. die Todsünder sich eine lange, wenngleich nicht genau bestimmte Zeit aufhalten müssen, ist geistig zu verstehen u. unsichtbar u. widersetzt sich jeder Lokalisierung (princ. 2, 10, 4/6 [GCS Orig. 5, 177/9]; in Rom. comm. 7, 5 [PG 14, 1117CD]; Le Goff 78). Scheint Origenes an etlichen Stellen in traditioneller Weise von einem ewigen Straffeuer in der Gehenna auszugehen, das endgültig ist u. aus dem auch die Fürbitte der Märtyrer nicht befreien kann (in Jer. hom. 19, 15 [3, 175]; in Lev. hom. 14, 4 [6, 485, 8f]; princ. praef. 5; 2, 10, 1 [5, 12. 173]; in Hes. hom. 4, 8 [8, 368]), vertritt er zunehmend u. noch deutlicher als Klemens die Auffassung, daß alle Strafe der Besserung dient u. die Barmherzigkeit Gottes alle Menschen zum Heile führen will (in Joh. comm. 28, 63/6 [4, 399]; in Jos. hom. 14, 2 [7, 377/81]; in Hes. hom. 3 [8, 348/58]). Da er die heidn. Vorstellung einer Metempsychose, einer unendlichen Folge von Reinkarnationen, ablehnen muß (in Mt. comm. ser. 96 [11, 2, 215f]; princ. 2, 3, 1f [5, 113/6]), denkt er an eine fortschreitende Entsündigung aller, die so lange währt, bis sie der Anschauung Gottes fähig werden. Ohne eine solche ἀποκατάστασις πάντων (*Apokatastasis) scheint ihm das 1 Cor. 15, 24/8 verheißene Ende, bei dem Gott alles in allem sein wird, unvorstellbar (in Joh. comm. 1, 91 [4, 20]; in Jos. hom. 8, 5 [7, 340]; princ. 2, 3, 7 [5, 125]; E. Schendel, Herrschaft u. Unterwerfung Christi [1971] 81/110; G. Müller, Origenes u. die Apokatastasis: TheolZs 14 [1958] 174/90; H. Crouzel, L'Hadès et la Géhenne selon Origène: Gregorianum 59 [1978] 325; P. Nemeshegyi, La paternité de Dieu chez Origène [Paris 1960] 203/16). – Anstoß erregt hat Origenes' These vom universalen Heil, die er nie als unbezweifelbaren Glaubenssatz, sondern mehr als eine zuversichtliche Hoffnung verstanden wissen will, vor allem deswegen, weil einige Stellen den Anschein erwecken, als seien selbst der Satan u. die anderen bösen Geister vom endgültigen Heil nicht ausgeschlossen (vgl. in Joh. comm. 32, 29f [4, 429]; princ. 1, 6, 3; 3, 6, 5 [5, 82f. 286f]; in Rom. comm. 5, 10; 9, 41 [PG 14, 1018A/56A. 1240C/5B]). Allerdings bestreitet er in einem Brief an Freunde in Alexandrien energisch, jemals die Erlösung des Teufels gelehrt zu haben (vgl. H. Crouzel, A letter from Origen ‚to friends in Alexandria': The heritage of the early church, Festschr. G. V.

Florovsky [Rom 1973] 135/50; J. B. Russel, Satan. The early tradition [Ithaca/London 1981] 144/8).

g. Kritik an Origenes; Methodius v. Olympus. Die stark spiritualistische Sicht der letzten Dinge durch Origenes scheint im alexandrin. Raum zunächst wenig Anklang gefunden zu haben. Jedenfalls mußte sich Bischof Dionysius v. Alex. gegen einen Bischof Nepos wenden, der einen grob sinnlichen Chiliasmus vertrat u. eine Schrift über die *Johannesapokalypse verfaßte, die er ‚Widerlegung der Allegoristen' betitelte. Im Faijum war es unter einem gewissen Korakion darüber zum Schisma gekommen, das Dionysius durch persönliches Eingreifen beenden konnte (Eus. h. e. 7, 24, 1/9 [GCS Eus. 2, 2, 684/90]). – Dezidiert gegen Origenes wandte sich Methodius v. Olympus, obwohl er in vielem von ihm abhängig blieb u. seine Kritik zum großen Teil auf einem Mißverstehen des Origenes beruht. Das gilt besonders für die Ablehnung des pneumatischen Auferstehungsleibes des Origenes (M. Simonetti, Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio: Corona gratiarum, Festschr. E. Dekkers 1 [Brügge 1975] 37/58; H. Crouzel, Les critiques addressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité: Gregorianum 53 [1972] 679/716, bes. 682. 695). Im chiliastischen Zusammenhang versteht Methodius das Paradies nicht als ferne himmlische Region, sondern als einen auserlesenen Ort auf dieser Erde, der für das schmerzlose Ausruhen u. die Unterhaltung der Heiligen bestimmt ist (res. 1, 55, 1 [GCS Method. 313]; Daley 136f). Die himmlischen Freuden werden die Geretteten auf dieser erneuerten Erde erleben (res. 1, 49, 4 [302]) in einer vertieften u. unmittelbaren Erkenntnis des Seienden (conv. 8, 11, 199 [94]). Wie in alter Zeit den Märtyrern, so ist auch den Jungfrauen ein sofortiges Eintreten in die ‚Weiden der Unsterblichkeit' sicher; da sie in besonderer Weise die Kirche als ‚Braut des Wortes' repräsentieren, realisieren sich für sie schon in diesem Leben die eschatologischen Verheißungen (ebd. 8, 2f, 173/8 [82/4]).

V. Lateinische Kirchenväter bis zum Ausgang der Spätantike. a. Überblick. Reflexionen über Himmel u. Hölle u. das Ende der Welt sind nicht nur notwendiger Bestandteil einer theologischen Gesamtsicht bei den Vätern, die ein umfassendes literarisches Werk hinterlassen haben, sondern können sich besonders in bedrohlichen Zeiten auch des Denkens von Bischöfen u. Theologen bemächtigen, die nur aus besonderen Anlässen zur Feder greifen. Daley hat neben den hier besonders zu behandelnden Vätern auf weitere für das J.thema wichtige Autoren u. Schriften hingewiesen, die wenigstens kurz erwähnt werden sollen. Zu ihnen gehören Victorinus v. Pettau u. Lactantius, die noch die Schreckensjahre der diokletianischen Verfolgung erlebt haben. Ersterer, kurz nach Ausbruch der Verfolgung als Märtyrer gestorben, hat sich besonders um ein spirituelles Verständnis des Milleniums nach Apc. 20 bemüht (G. Mercati, Anonymi Chiliastae in Matthaeum XXIV Fragmenta: ders., Varia Sacra = StudTest 11 [Roma 1903] 3/45; C. Curti, Il regno millenario in Vittorino di Petavio: Augustinianum 18 [1978] 419/33); letzterer, zu Beginn der Verfolgungen in Nicomedia seines Amtes als Rhetorikprofessor enthoben, bietet im 7. Buch der Divinae institutiones, das den Kapiteln 64/8 der Epitome entspricht, eine anschauliche Schilderung der apokalyptischen Erwartungen (Lit.: Daley 139f). – Endzeiterwartungen, Angst vor den Überfällen barbarischer Völker sowie eine wachsende Sorge um den Bestand des Imperiums lassen das Interesse an eschatologischen Themen gegen Ende des 4. Jh. anwachsen u. auch im 5. Jh. nicht zur Ruhe kommen. Neben den nachfolgend namentlich zu behandelnden Vätern sind noch zu erwähnen Gaudentius v. Brescia, der im Rahmen millenaristischer Vorstellungen vom Untergang der Welt spricht, der für die Gerechten Glückseligkeit, für reuelose Sünder zusammen mit den Teufeln aber ewige Strafe bringen wird (serm. 3, 12; 10, 15/22; 17, 21; 18, 20. 27 [CSEL 68, 35. 97/9. 158/60]). In Norditalien hoffte Maximus v. Turin, daß die drohenden Gefahren die Gläubigen an Tod u. Gericht denken u. sich um einen ernsthaften Lebenswandel bemühen lassen (serm. 85, 2; 91, 2 [CCL 23, 348f. 369]). Was die Dauer der endzeitlichen Strafen angeht, scheint er im Sinn von Hieronymus' Barmherzigkeitstheorie (vgl. u. Sp. 371f) mit der Rettung aller Getauften zu rechnen (serm. 19, 3; 22a, 3 [72f. 88f]). In Gallien findet sich bei Sulpicius Severus (dial. 2, 14, 4 [CSEL 1, 197]) die Meinung, der Antichrist sei schon geboren u. bereit, volljährig geworden, die Herrschaft anzutreten. Ohne selbst

Millenarist zu sein, rechnet er mit dem baldigen Ende der 6000 Erdenjahre, dem Zugrundegehen dieser Welt u. der Errichtung eines unvergänglichen, ewigen Reiches für die Heiligen (chron. 2, 3, 7 [ebd. 59]). In Nordafrika dürfte der Apokalypse-Kommentar des Donatisten Tyconius auf Augustins Eschatologie nicht geringen Einfluß gehabt haben (zur Überlieferung des Kommentars vgl. Lit. bei Daley 189_5). Sehr konkrete J.vorstellungen verraten einige wahrscheinlich im Umkreis des *Augustinus entstandene Schriften wie die Consultationes Zacchaei et Apollonii (G. Morin [Hrsg.], I. Firmici Materni Consulationes Zacchaei et Apollonii [1935]) sowie der dem Bischof Quodvultdeus v. Karthago zugeschriebene Liber de promissionibus et praedictionibus Dei. Zu den Belohnungen, die den Gerechten zukommen, gehören ein neuer Himmel u. eine neue Erde, wo die Gerechten wohnen werden (Quodv. prom. 5, 13, 1 [CCL 60, 216]), ein ideales Alter von etwa dreißig Jahren für alle Auferstandenen (ebd. 2 [216]), ein neues, von Schmerzen befreites Jerusalem (3 [216f]), in dem die Gerechten wie die Sonne leuchten werden (4 [217]), allerdings mit verschiedenen Helligkeitsgraden (5 [217]), das ununterbrochene Singen des Alleluja (11 [218]) u. noch vieles andere mehr (Daley 209). Es scheint typisch für diese von wenig oder gar nicht bekannten Verfassern stammenden Schriften zu sein, daß sie sich nicht scheuen, den Übergang in die jenseitige Welt u. das Leben dort sehr anschaulich zu schildern, wobei häufig die apokalyptischen Farben des tausendjährigen Zwischenreiches für die Ausmalung des ewigen Himmelsreiches benutzt werden. Vgl. noch das arianisierende Opus imperfectum in Matthaeum, dessen Homilien 48/54 im Anschluß an Mt. 24 eschatologische Themen behandeln (PG 56, 611/946; bes. hom. 49. 54 [919. 941]; Lit.: Daley 213_{69}). – Weniger konkret, dafür aber theologisch geschärfter sind einige Passagen bei Salvian v. Marseille (vgl. eccl. 2, 48f; 3, 62. 78. 81 [SC 176, 221. 286. 297f]; gub. 1, 18; 4, 30 [SC 220, 118. 255f]) sowie bei dem ravennatischen Bischof Petrus Chrysologus (vgl. serm. 47, 5; 66, 5; 96, 6; 122, 5; 123, 6f [CCL 24, 262f; 24A, 396. 594/6. 734f. 741/3]; für eine mögliche zeitliche Begrenzung der Höllenstrafe vgl. 123, 8 [743]; weitere Belege bei J. Speigl, Petrus Chrysologus über die Auferstehung der Toten: J.vorstellungen, Gedenkschr. Stuiber 140/53). – Am Beginn des 6. Jh. ist es vor allem Caesarius v. Arles, der mit Hinweisen auf das strenge Weltgericht die Christen Südgalliens zu einem heiligmäßigen Leben anspornen will. Die eschatologischen Vorstellungen folgen weitgehend der augustinischen Tradition. Für kleinere Vergehen kennt Caesarius ein reinigendes Feuer, durch das die mit Sünden belasteten Gerechten gehen müssen. Da vor dem Herrn tausend Jahre wie ein Tag sind, soll man sich das reinigende Feuer des Gerichtstages aber nicht zu harmlos vorstellen (Caes. Arel. serm. 167, 6f; 179, 1. 5. 8 [CCL 104, 685f. 724/9]; P. Jay, Le purgatoire dans la prédication de s. Césaire d'Arles: RechThéolAM 24 [1957] 5/14; Daley 243/5).

b. Hilarius. Bereits in der 1. H. des 4. Jh. entfaltet *Hilarius eine detaillierte Eschatologie, bei der insbesondere die Beschreibung der J.vorstellungen über Unterwelt u. Himmel eine Konkretheit erlangt, die später nur noch selten übertroffen wird (genaue Schilderung der Hilarianischen Lehre: Durst, bes. 142/201. 262/330). So bietet Hilarius eine ausführliche Beschreibung der Unterwelt sowie des Zwischenzustands der Seelen im Totenreich. Die häufigste Bezeichnung dafür entstammt der Wortgruppe inferi, infernum, inferna, inferus, womit räumlich verstanden das Gegenstück zum Himmel (caelus) gemeint ist u. der bibl. Sprachgebrauch von scheol bzw. ᾅδης aufgegriffen wird (ebd. 145f). Ähnlich wie inferi ist auch die Bezeichnung profunda nicht frei von mythologischen Vorstellungen, kann sich aber ebenso auf Ps. 68, 3 stützen (Hilar. Pict. in Ps. 68 tract. 2. 4. 5 [CSEL 22, 314/7]). Ähnlich wie Tertullian benutzt Hilarius den Ausdruck tartarus, ohne ihn auf den für die Strafen vorgesehenen Teil der Unterwelt zu beschränken. Hilarius schreckt vor dem mythologischen Beiklang des Ausdrucks nicht zurück u. gestattet sich mit der Wendung tremit et alti custos Tartari sogar eine Reminiszenz an den Höllenhund *Cerberus (hymn. 2, 21f [CSEL 65, 213]; in Mt. 16, 7, 7/10 [SC 258, 54]; Durst 150f). Christlichen Ursprungs ist dagegen die Benennung der Unterwelt als abyssus (in Ps. 148 tract. 6 [863]; trin. 10, 34, 8f [CCL 62A, 487]). Hilarius lokalisiert diese so bezeichnete Unterwelt entsprechend seinem dreistufigen Weltbild unter der Erde, im Innern der Erde oder

in den Tiefen der Meere (in Mt. 17, 7, 9f [68]; in Ps. 68 tract. 28 [336f]). Im Anschluß an 1 Petr. 3, 19 charakterisiert er sie wie Tertullian als Gefängnis (carcer; in Ps. 141 tract. 7 [803]; in Ps. 118 kaph 3 [CSEL 22, 452, 4/8]), aus dem die Seelen bei der Auferstehung befreit werden u. in das die Verdammten zurückkehren müssen, oder bezeichnet sie als Brunnen (puteus; in Ps. 54 tract. 19; in Ps. 68 tract. 5; in Ps. 141 tract. 7 [153f. 316. 803]). – Der Abstieg der Seele ins Totenreich erfolgt durch den Tod; sie muß dort in Passivität verharren, behält jedoch ein gewisses Wahrnehmungsvermögen, so daß sie schon Lohn oder Strafe erfahren kann entsprechend den guten oder bösen Taten im irdischen Leben; Buße zu tun u. sich zum Besseren zu läutern, ist der Seele jedoch nicht möglich (Belege: Durst 164f). Ein eigentliches Totengericht erfolgt nicht; auch beim Jüngsten Gericht steht das Urteil über die Gerechten u. Verdammten schon fest, gerichtet werden nur noch die medii, die ihren Glauben nicht durch entsprechende Werke bekräftigt haben (vgl. ders., In medios iudicium est: JbAC 30 [1987] 31/6). Insgesamt orientieren sich Hilarius' Vorstellungen vom getrennten Hades, in dem interimistisch in verschiedenen Abteilungen die gerechten Seelen ruhen, während die ungerechten Pein leiden, am Lazarusgleichnis Lc. 16, 19/31. Wo u. in welchem Zustand befinden sich derweil die medii? Einen Läuterungsort, über den bereits Tertullian, Cyprian, Klemens u. Origenes nachgedacht haben, scheint Hilarius nicht zu kennen. Ein reinigendes Feuer wird für ihn erst bei dem mit der Auferstehung erfolgenden Gericht wirksam (Durst 174/7). – Anders als die vorhergehende Tradition beschränkt Hilarius das positiv verstandene refrigerium auf die Märtyrer u. verlegt es nicht in das Totenreich, sondern in die himmlische Sphäre (ebd. 194/9). – Der Zustand der Menschen nach Weltende, Auferstehung u. Gericht unterscheidet sich von ihrem interimistischen Zustand im Totenreich dadurch, daß nunmehr auch der Leib an Lohn u. Strafe Anteil nimmt. Allerdings handelt es sich um den Auferstehungsleib, dem eine besondere Qualität zukommt. Die Sünder erdulden eine ewige Strafe; Unterbrechungen oder vorübergehende Milderung, wie sie die Paulusapokalypse bezeugt (s. o. Sp. 352f) u. Augustinus u. Prudentius noch diskutieren, kennt Hilarius nicht. Die Verdammten existieren in einem materiellen ‚Leib der Schande' (Hilar. Pict. in Ps. 131 tract. 28 [683f]), der nicht in den geistigen Leib der Herrlichkeit verwandelt wird; er bildet die substantia poenalis (in Ps. 1 tract. 19 [32f]; vgl. noch in Mt. 5, 12, 12/6; 10, 19, 9/11 [SC 254, 162/4. 238]). Zur Verbüßung ihrer Strafe kehren sie an den Strafort in der Unterwelt zurück, der schon in der Zwischenzeit ihr Aufenthalt gewesen war (in Ps. 69 tract. 3 [342f]), in dem das ewige Feuer brennt u. der erst jetzt zur Hölle (Gehenna) im eigentlichen Sinn wird (Belege: Durst 295). Die Realität u. Körperlichkeit des Leidens wird auch durch den unsterblichen Wurm ausgedrückt, geistige Qual erzeugt die Einsicht in die eigene Lasterhaftigkeit (in Ps. 51 tract. 19; in Ps. 59 tract. 4 [110/2. 195f]). – Noch anschaulicher schildert Hilarius den Lohn der Gerechten. In ihrem Auferstehungsleib sind sie allen Bedrängnissen durch Krankheit, Tod oder irgendwelche Bedürfnisse entronnen. Sie leben im Paradies wie die Menschen vor dem Sündenfall; Protologie u. Eschatologie entsprechen sich (trin. 10, 34, 10/5 [487]; in Ps. 138 tract. 24. 26 [760/2]; in Mt. 8, 7, 11/3 [200/2]), wobei mehr die gleiche Zuständlichkeit als dieselbe Örtlichkeit gemeint sein dürfte. Dieser Zustand ist durch Gottebenbildlichkeit, Seligkeit u. Freude, Engelgleichheit, Ruhe, Frieden, ewiges Leben u. Gottesschau gekennzeichnet, alles eschatologische Gaben, die von den meisten Kirchenvätern angeführt werden (Durst 302/14). Breit ausgemalt wird das Paradies als regnum caeleste oder regnum domini (Jesu Christi), gedacht als personale Gemeinschaft der Gerechten mit Christus (in Ps. 143 tract. 21 [825f]) oder als Himmlisches Jerusalem, bei dem die Vorstellung von der Gemeinschaft der Geretteten untereinander im Vordergrund steht; die himmlische civitas versteht Hilarius als coetus, congregatio oder conventus hominum (Durst 319). Die J.vorstellungen gipfeln in der Übergabe des Reiches u. der Unterwerfung des Gottessohnes unter den Vater im Anschluß an 1 Cor. 15, 24/8 (vgl. E. Schendel, Herrschaft u. Unterwerfung Christi. 1 Cor. 15, 24/28 in Exegese u. Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jh. [1971] 158/67; M. Figura, Das Kirchenverständnis des Hilarius v. Poitiers [1984] 81/96; Belege: Durst 321/30), die von Hilarius allerdings nicht nur eschatologisch, sondern

mehr noch antiarianisch christologisch ausgewertet werden.

c. Ambrosius. Er ist in seinen eschatologischen Vorstellungen stark von der allegorischen Schriftauslegung des Origenes beeinflußt (H. Crouzel, Fonti prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti: Scuola Cattolica 102 [1974] 373/88). Manchmal läßt sich zwischen dem historisch-endgeschichtlichen u. moralisch-zeitgeschichtlichen Verständnis einschlägiger Schriftstellen kaum unterscheiden (vgl. J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius [1907] 147. 154f). Ambrosius leugnet selbstverständlich nirgendwo die Tatsächlichkeit von Weltende, Wiederkunft Christi u. Gericht, wichtiger ist ihm jedoch die Betonung der Gegenwärtigkeit der eschatologischen Ereignisse u. Bedrängnisse schon jetzt im Leben der Kirche u. in der Seele des einzelnen Menschen. Der Schoß Abrahams, das Paradies u. das Himmlische Jerusalem können schon in diesem Leben vom Gläubigen geistig erfahren werden (in De paradiso breit ausgeführt). Unbeschadet davon bleibt das Paradies ein wirklicher Ort u. die Vorstufe zum regnum caelorum, das mit dem dritten Himmel aus dem Entrückungsbericht des Paulus in 2 Cor. 12, 2/4 gleichgesetzt wird (vgl. W. K. Bietz, Paradiesesvorstellungen bei Ambrosius u. seinen Vorgängern, Diss. Gießen [1973] 76f mit Belegen; É. Lamirande, Le thème de la Jérusalem céleste chez s. Ambroise: RevÉtAug 29 [1983] 217f). In De bono mortis spricht Ambrosius davon, daß die Seelen nach dem Tode bis zur Auferstehung in animarum promptuaria (Vorratskammern) aufbewahrt werden (vgl. Cain. et Ab. 2, 9 [CSEL 32, 1, 385f]). Besonderes Gewicht liegt aber auf einer Beschreibung des Zwischenzustandes nicht. – Was Wesen u. Dauer der jenseitigen Strafe angeht, läßt sich ebenfalls beobachten, daß Ambrosius von einer realistischen Bestrafung der impii durch Feuer u. Wurm spricht (fid. 2, 119 [CSEL 78, 99]; in Ps. 118 expos. 3, 17 [CSEL 62, 49f]; paenit. 1, 22 [CSEL 73, 129f]), daß er sie aber auch als Trennungsschmerz (exc. Sat. 2, 11 [CSEL 73, 256f]) oder als bloße Allegorien (in Lc. 7, 204f [CCL 14, 285f]) deuten kann. In die Nähe des Origenes bringen ihn Aussagen, welche die jenseitigen Strafen ausschließlich als Heilmittel verstehen (in Ps. 1; vgl. Daley 164). Er behauptet zwar nirgendwo eine Allerlösung u. eine ἀποκατάστασις πάντων, aber sein Verständnis der Barmherzigkeit Gottes u. eine Soteriologie, in der die Sünde sich der Vorstellung von der felix culpa nähert, lassen ihn doch auf ein universales Heil für alle hoffen, von dem nur der Teufel ausgeschlossen ist (Belege: E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand [1965] 106/9. 129/34). – Bei der Endvollendung rechnet Ambrosius mit einer Reihenfolge in der Auferstehung u. einem processus mansionum, d. h. einem Fortschreiten von der consolatio zur delectatio u. schließlich zur Gottesschau als Endpunkt der eschatologischen Erfüllung (exc. Sat. 2, 116 [315f]; in Lc. 5, 61 [CCL 14, 155f]; vgl. Daley 165f). Wann dieser Prozeß beginnen wird, nach dem Tod des einzelnen, nach Auferstehung oder Gericht, beantwortet Ambrosius unterschiedlich u. ohne ein besonderes Interesse an solchen Fragen zu verraten. Mehr liegt ihm daran, den Gläubigen die Angst vor dem Tod u. den sich daran anschließenden Ereignissen, zu denen wesentlich die Auferstehung des Fleisches gehört, zu nehmen (vgl. Dassmann aO. 224/9; R. Iacoangeli, La catechesi escatologica di S. Ambrogio: Salesianum 41 [1979] 403/17; A.-L. Fenger, Tod u. Auferstehung des Menschen nach Ambrosius' De excessu fratris II: J.vorstellungen, Gedenkschr. Stuiber 129/39).

d. Hieronymus. *Hieronymus, anfangs ein aufrichtiger Bewunderer des Origenes, wandte sich, in die origenistischen Streitigkeiten verwickelt, nach 394 gegen einige Lehrmeinungen des Alexandriners. Dazu gehört eine zu starke Spiritualisierung des Auferstehungsleibes durch die Origenisten. Gegen Rufin u. Bischof Johannes v. Jerus. verteidigt er die leibliche Unversehrtheit des menschlichen Auferstehungsleibes, der in allen Organen u. Gliedern dem irdischen Leib entspricht u. auch die geschlechtlichen Unterschiede nicht verliert. Die von der Hl. Schrift verheißene Gleichheit mit den Engeln bedeutet nicht Körperlosigkeit, sondern daß dem auferstandenen Fleisch die Seligkeit der leib- u. geschlechtslosen Engel verliehen wird (c. Joh. Hieros. 29/35 [PL 23, 397/405]; vgl. E. Dassmann, El hombre como varón y muyer según los Padres de la iglesia: D. Ramos-Lisson [Hrsg.], Masculinidad y femininidad en la patristica [Pamplona 1989] 290). Seele u. Leib werden bei der Auferstehung die Unverweslichkeit anziehen

(c. Joh. Hieros. 36 [406]; vgl. ebd. 7. 23/6 [360. 375/9]; adv. Rufin. 2, 5. 12. 15 [CCL 79, 36f. 46/9]). – Hieronymus wendet sich wiederholt gegen chiliastische Vorstellungen (Belege: O'Connell 64/72). Anders als etliche Vorgänger vertritt er die Auffassung, daß Lohn u. Strafe sofort nach dem Tod den Menschen treffen werden. Die Gerechten werden seit der Auferstehung Jesu nicht mehr in der Unterwelt festgehalten (ep. 23, 2 [CSEL 54, 212f]; in Koh. 9, 10 [CCL 72, 328]). Wo sie sich befinden, wird nicht näher erläutert, denn die himmlische Freude besteht nicht in materiellen Genüssen, sondern in der Gemeinschaft mit Christus u. den Heiligen (ep. 23, 3; 39, 2. 7 [213. 297f. 307]). Eigentümlicherweise fehlt neben dieser himmlischen Christozentrik jeder Hinweis auf die Gottesschau als Element der himmlischen Glückseligkeit (vgl. O'Connell 102/7). Auf einen Zwischenzustand kommt Hieronymus nur noch im Rahmen des AT zu sprechen. In der Zeit vor Christus gab es einen infernus, in dem die Guten u. Bösen, voneinander getrennt, auf die Vollendung bzw. die endgültige Verbannung in die Unterwelt warten mußten (ep. 60, 3 [551f]; in Jes. 14, 15 [PL 24, 162]). – Als Strafort werden neben infernus auch lacus, fovea, terra ultima oder somnus perpetuus u. vor allem gehenna genannt, ohne daß mit jeder Bezeichnung besondere Vorstellungen verbunden wären (Belege: O'Connell 138/41). Die Hölle befindet sich allgemeinem Sprachgebrauch entsprechend auch bei Hieronymus ‚unten', unter der Erde oder in ihren tieferen Teilen; die Höllenstrafe besteht nicht nur aus den Gewissensqualen, sondern auch aus äußeren Einwirkungen, ohne daß präzis beschrieben würde, worin sie bestehen (in Eph. 3, 5, 6 [PL 26, 555A/C]; in Koh. 7, 16 [CCL 72, 307]); dabei können origenistische Vorstellungen u. antiorigenistische Korrekturen die Ausführungen beeinflussen (Belege: O'Connell 144/50). Nicht eindeutig erscheint Hieronymus' Auffassung von der Dauer der Höllenstrafe, bei der ebenfalls nicht klar zwischen einem origenistisch beeinflußten Standpunkt vor 394 nC. u. einer härteren Beurteilung danach unterschieden werden kann. Eine Lösung liegt vielleicht darin, daß Hieronymus stärker als Origenes an der Ewigkeit der Hölle festhält, eine Apokatastasis ablehnt, aber einen ‚Merciismus' (vgl. ebd. IX_6) vertritt, der jeden Sünder, der an Christus geglaubt hat, durch die Barmherzigkeit Gottes am Ende gerettet werden läßt. Hier kann Hieronymus nicht entscheiden, sondern nur hoffen: ‚Das sollen wir dem Wissen Gottes allein überlassen ..., der weiß, wen er wie u. wie lange richten soll ... Wie wir glauben, daß der Teufel u. alle Apostaten u. gottlosen Sünder, die sich im Herzen sagen, 'Es gibt keinen Gott', ewige Strafen erleiden werden, glauben wir auch, daß jene, die Sünder u. dennoch Christen sind, es zwar erleben werden, daß ihre Werke gerichtet u. im Feuer geläutert, aber vom Richter ein gemildertes, mit Barmherzigkeit vermischtes Urteil erhalten werden' (in Jes. 18, 24 [24, 676/8]; vgl. Daley 169f).

e. Augustinus. Augustins J.vorstellungen entsprechen in vielen Details der kirchlichen Tradition in ihrer westl. Ausprägung, wobei er sich hütet, zu konkrete Beschreibungen zu liefern. Auch gegenüber Spekulationen das Weltende betreffend bleibt er bis zum Schluß trotz des Ereignisses von 410 nC. zurückhaltender als Zeitgenossen u. Nachfolger (ep. 199, 23f. 34f [CSEL 57, 263/5. 273/5]; serm. 93, 7 [PL 38, 576]). Wenngleich überall das Bemühen zu spüren ist, apokalyptische Ausmalungen auf ihren heilsgeschichtlich-soteriologischen Kern zu reduzieren, lassen sich doch auch Schwankungen in seinen Auffassungen feststellen. – So scheint Augustinus in manchen Schriften kein besonderes Gericht nach dem Tod des einzelnen Menschen zu kennen, sondern einen Aufschub von Gericht u. Auferstehung bis ans Ende der Zeiten zu vertreten (civ. D. 20, 1. 5; en. in Ps. 9, 1 [CCL 38, 56]; cons. evang. 2, 70/7 [CSEL 43, 173/81]; in Joh. tract. 23, 12 [CCL 36, 241f]). Vor allem in späteren Schriften vertritt er aber auch ein sofortiges Gericht nach dem Tod, welches die Seelen der Heiligen in Frieden ruhen läßt, während die Gottlosen Schmerzen erleiden (an. 2, 8 [CSEL 60, 341f]; praed. sanct. 24 [PL 44, 983]; anders Eger 31f). In beiden Fällen muß Augustinus ein Warten der Seelen in der Zeit zwischen Tod u. Auferstehung annehmen. Als Aufenthaltsort nennt er receptiones, abdita receptacula u. vor allem das infernum (in Joh. tract. 49, 10 [425]; enchir. 109 [CCL 46, 108]; Gen. ad litt. 12, 32 [CSEL 28, 1, 426/9]). Retract. 2, 50 (CCL 57, 129) korrigiert er frühere vorsichtige Umschreibungen u. erklärt, daß die Unterwelt sich tatsächlich unter der Erde be-

finde. Wie sich dieser Ort für die Gerechten zum sinus Abrahae oder zum Paradies verhält, wird nicht ganz klar; fest steht ihm, daß er geteilt ist u. die Gerechten an ihm bereits requies, refrigerium u. einen vollendeten Lohn, noch nicht aber die vollkommene Gottesschau der Heiligen nach der Auferstehung genießen (ep. 164, 5. 7; 187, 6 [44, 525/7; 57, 85f]; quaest. evang. 2, 38 [CCL 44B, 87/91]; Gen. ad litt. 8, 5 [237/9]; perf. iust. 17 [CSEL 42, 14f]). Selbst die Märtyrer, denen die frühchristl. Tradition meist individuelle Seligkeit u. eine größere Gottesnähe zugestand als den übrigen Gläubigen nach ihrem Tode, besitzen für Augustinus während der Zeit des Wartens erst einen Teil des Verheißenen (serm. 280, 5 [1283]). Entsprechendes gilt für die Bösen, deren Leiden ebenfalls sofort nach dem Tod beginnen, nach der Auferstehung u. der Wiedervereinigung mit ihren Leibern aber gesteigert werden (in Joh. tract. 49, 10 [425]). – Augustinus geht selbstverständlich davon aus, daß die Zeit, Lohn oder Strafe zu erwirken, mit dem Tode vorbei ist (enchir. 110 [108f]). Dennoch verharren die Toten bis zur Auferstehung nicht in starrer Bewegungslosigkeit. Durch Leiden können sie im Zwischenzustand gereinigt werden; vor allem können sich das Gebet der noch lebenden Christen u. die Opfer der Kirche heilsam für sie auswirken (conf. 9, 37 [CCL 27, 154]; serm. 172, 2 [936f]; cur. mort. 3 [CSEL 41, 623]). Nach Daley 199 gehören die Toten in die Zeit, noch nicht in die Ewigkeit; sie fallen nicht aus der Gemeinschaft der Kirche heraus; sie nehmen noch Teil am Wachstum der Kirche auf ihre eschatologische Vollendung hin (civ. D. 20, 9; 21, 13; an. 1, 10 [CSEL 60, 11f]). So ist es nur verständlich, daß zeitlich begrenzte Strafen, die lebende Glieder des Leibes Christi zu ihrer Besserung zu erdulden haben, auch bei den Verstorbenen wirksam werden. Der descensus Jesu ad inferos kann dazu führen, daß Sünder sogar aus der Hölle, die ebenfalls erst nach der Auferstehung zu einem ewigen Strafort wird, erlöst werden (ep. 164, 7 [44, 526f]; Gen. ad litt. 12, 33 [428f]). – Diese Auffassungen nähern sich der späteren abendländischen Lehre vom Purgatorium. In welchem Maß sie bereits von Augustinus vertreten wird, ist umstritten (vgl. Eger 37f; Ntedika 7f; Le Goff 84/107). Sicher hat Augustinus nicht jede zeitliche, schon in dieser Zeit oder in der Unterwelt erduldete Strafe nur als sündentilgend, sondern vor allem als Sühne für die Sünde angesehen (en. in Ps. 5, 10; 7, 16 [38, 24. 46f]; c. Jul. 5, 16 [PL 44, 793f]); auch 1 Cor. 3, 10/5 wird von ihm nicht vorschnell auf ein zeitlich begrenztes reinigendes Gerichtsfeuer gedeutet (en. in Ps. 80, 1 [39, 1120f]; fid. et op. 16, 28 [CSEL 41, 68]; vorsichtig anders urteilt er civ. D. 21, 26). Nach Eger 37/40 soll Augustin erst in späteren Jahren eher widerwillig u. vor dem Volksglauben kapitulierend ein reinigendes Feuer für möglich gehalten haben (enchir. 69 [87]: incredibile non est). Nach Ntedika 66f hingegen ist Augustinus der erste, der deutlich ein reinigendes Feuer zwischen Tod u. Auferstehung angenommen hat, während die Alexandriner ein πῦρ καθάρσιον nur im Sinne von Gewissensqualen oder des Weltenbrandes kannten (vgl. o. Sp. 361). Aber auch Ntedika gesteht zu, daß Augustins Aussagen nach seiner eigenen Auffassung den Rang einer Hypothese nicht übersteigen. Erst Caesarius v. Arles (vgl. Jay, Purgatoire aO. [o. Sp. 366]; Le Goff 108/10) u. besonders Gregor d. Gr. machen das ‚Fegefeuer' zu einem festen Bestandteil ihrer Eschatologie (s. u. Sp. 376/8). – Wichtigstes eschatologisches Ereignis ist die Auferstehung der Toten. Daß sie wirklich geschieht, Kernpunkt aller christl. Hoffnung darstellt, sich im Leibe ereignet, der mit dem irdischen Leib sowohl identisch als auch in einen geistigen Leib verwandelt ist, wird von Augustinus nachdrücklich vertreten u. gegen alle philosophischen u. häretischen Abweichungen verteidigt (Zusammenfassung mit Belegen: Daley 201/3; vgl. Eger 48/51). Über das Ereignis selbst, die Wiederkunft Christi, das Gericht u. das Ende bzw. die Erneuerung der Welt (vgl. Th. E. Clarke, The eschatological transformation of the material world according to St. Augustine [Woodstock 1956]; ders., St. Augustine and cosmic redemption: TheolStud 19 [1958] 133/64), ist hier nicht zu handeln. – Wenigstens zu skizzieren sind dagegen noch Augustins Vorstellungen vom Endzustand in Himmel u. Hölle. Eine konkrete Beschreibung des Himmels fehlt. Seine Seligkeit besteht im Wesentlichen in der unmittelbaren kontemplativen *Gottesschau der Heiligen, sei es in einem inneren Sehen des *Herzens, so die meist geäußerte Meinung (zB. ep. 92; 147, 37; 148, 11 [34, 436/44; 44, 310/2. 341f]), sei es mit den Augen des verwandelten Leibes

in allen Dingen des ebenfalls verwandelten Universums (civ. D. 22, 29; vgl. L. Cilleruelo, Deum videre en San Agustín: Salmanticensis 12 [1965] 3/31). Die Schau Christi, der in der forma Dei geschaut wird, ist in die der Trinität eingeschlossen (in Joh. tract. 21, 14 [220f]; en. in Ps. 83, 9 [39, 1154f]). In der Gottesschau erfüllen sich Gottesliebe u. fruitio Dei (Belege: Eger 84f). Vollkommene Freiheit, ungefährdeter Friede, Freude des ständigen Lobpreises Gottes, Gemeinschaft mit den Engeln u. untereinander in verschiedenen Graden der Herrlichkeit, doch ohne Neid u. Bedauern sind weitere Merkmale des Himmels (Belege: Daley 204f). Literarisch unerreicht ist die Beschreibung der himmlischen Seligkeit im Bericht über die Gotteserfahrung, die Augustinus zusammen mit seiner Mutter in Ostia zuteil wurde (conf. 9, 25 [148]; vgl. E. Dassmann, Augustinus. Heiliger u. Kirchenlehrer [1993] 72/85). – In der Beschreibung der Höllenstrafen übt Augustinus spürbare Zurückhaltung. Meist sind es die bibl. Bilder vom Feuer u. vom Wurm (Mc. 9, 42/7), welche die Strafen bezeichnen, mit denen die Verdammten auch leiblich gequält werden (civ. D. 21, 9). Einige weitergehende Vermutungen finden sich vera relig. 104f (CSEL 77, 27; vgl. ep. 102, 4 [34, 547f]; enchir. 93 [99]). Hatte Augustinus anfangs angenommen, der Ort der Gehenna liege unter der Erde (Gen. ad litt. 12, 33, 62 [428]; vgl. o. Sp. 372f), schweigt er später lieber über den Ort der Strafe, die Art des Feuers u. die Befindlichkeit der Verbannten. Allein an der ewigen Dauer der Verdammung für den Teufel u. alle seine Engel u. die im Gericht verurteilten Sünder hält er unerbittlich fest, obwohl ein unvergängliches Leiden ein Widerspruch in sich zu sein scheint u. mit der Barmherzigkeit Gottes nur schwer in Einklang zu bringen ist (civ. D. 21, 17; weitere Belege u. Begründungen: Eger 68/73; Russel aO. [o. Sp. 363] 216/8). Eine einzige Strafmilderung läßt er nach anfänglicher Verwerfung in späteren Jahren zögernd zu: die Milderung bzw. Unterbrechung der Strafe auf Zeit (en. in Ps. 105, 2 [40, 1551f]; enchir. 112 [109f]). Ob er durch Prudentius, die altspanische Liturgie oder die Paulusapokalypse, die eine Strafaussetzung in der Nacht u. am Tage des Sonntags kennt, dazu geführt worden ist, der milderen Auffassung zuzustimmen, muß offen bleiben (vgl. E. Dassmann, Paulus in der ‚Visio sancti Pauli': J.vorstellungen, Gedenkschr. Stuiber 127).

f. Gregor d. Gr. *Gregor (V) lebte in durch Pest u. Krieg bedrängten Zeiten in Erwartung des baldigen Weltendes. Das lenkte seinen Blick wie von selbst auf die jenseitige Welt u. die eschatologischen Fragen. Seine J.vorstellungen entsprechen weithin der überkommenen u. vor allem von Augustinus zusammengefaßten Lehre, enthalten jedoch auch einige Veranschaulichungen, die zur Ausgestaltung der mittelalterlichen Fegefeuerlehre u. Fürbittpraxis für die Verstorbenen beigetragen haben (vgl. R. Manselli, L'escatologia di S. Gregorio Magno: RicStorRel 1 [1954] 72/83). – Was das Schicksal der Verstorbenen angeht, so ist Gregor der Meinung, daß die Seelen der vollkommenen Gerechten sofort zur himmlischen Belohnung gelangen, die anderen werden noch quibusdam adhuc mansionibus vom Eintritt ins Himmelreich abgehalten (dial. 4, 25 [SC 265, 82]). Bevor Christus die Toten aus der Unterwelt befreite, wurden sie in für Sünder u. Gerechte verschiedenen Räumen aufbewahrt (moral. 12, 13 [CCL 143A, 636]; Le Goff 111/3). Das Endgericht besitzt die Bedeutung, daß für die Gerechten zur Seligkeit der Seele nunmehr auch die des Leibes hinzukommt (dial. 4, 26 [84/6]). – Die zuvor erwähnten mansiones lenken hin zu Gregors Lehre vom Fegefeuer (vgl. Hill 96/101). In ihm müssen diejenigen verweilen, die an Gerechtigkeit noch aliquid minus haben, damit sie durch Feuer von ihren Schwächen geheilt werden (dial. 4, 26 [84/6]). Begründet wird die Existenz eines solchen Reinigungsfeuers mit Mt. 12, 32 u. 1 Cor. 3, 12f. Über den Charakter dieses Feuers schweigt sich Gregor aus. Klar ist, daß es nur geringe Fehler tilgen kann, wie *Geschwätzigkeit, unbeherrschtes Lachen, Liebe zu irdischem Besitz (dial. 4, 41. 57 [147/50. 185/95]). Auch den Ort der Reinigung beschreibt Gregor nicht präzis; aus einigen anekdotenhaften Erzählungen wird immerhin deutlich, daß Verstorbene hier auf Erden, an dem Ort, an dem sie ihre Sünden begangen haben, sie auch abbüßen müssen. So mußte der Diakon Paschasius in dem Thermalbad Augulum so lange Dienst tun, bis er durch die Gebete des Bischofs Germanus befreit wurde (dial. 4, 42 [188f]). Desgleichen bittet der verstorbene Badediener in Centumcellae einen Priester um sein Gebet bei der Feier des Meßopfers.

Gregor ersieht daraus, ‚wie sehr das hl. Meßopfer den Seelen nützt, da selbst die Geister der Verstorbenen die Lebenden um dasselbe bitten u. die Zeichen angeben, aus denen man erkennen kann, daß sie durch dasselbe befreit seien‘ (dial. 4, 55 [199f]; Hill 106f). Für einen Mönch seines Klosters, der sich durch den Besitz von drei Goldmünzen versündigt hatte, läßt Gregor an dreißig Tagen hintereinander das Meßopfer darbringen, bis der Verstorbene seine Rettung zu erkennen gibt (dial. 4, 57 [201/3]). Diese Berichte haben später dazu geführt, an dreißig Tagen aufeinanderfolgende Messen, sogenannte ‚gregorianische Messen‘, zu lesen (vgl. Hill 108/12 mit Lit.). – Der Himmel besteht für Gregor wesentlich in der Schau Gottes, die in der Substanz für alle Menschen gleich ist, wenngleich graduelle Unterschiede angenommen werden müssen (in ev. 1, 14, 5 [PL 76, 1129D/30B]; in Hes. 2, 4, 6 [CCL 142, 262f]). Mit der Gottesschau verbundene Seligkeitsgüter sind wahres Leben u. Unverweslichkeit, ewige Ruhe im eigentlichen Vaterland, Festesfreude, für immer sättigende Erquickung u. wahre Freiheit (Belege: Hill 134/6). So wenig Gregor eine Topographie des Fegefeuers bietet, so verzichtet er auch auf eine Lokalisierung des Himmels; manchmal unterscheidet er das Paradies der Stammeltern vom Himmelreich, kann aber das Wort Paradies durchaus im Sinn von Himmel gebrauchen (moral. 4, 54; 12, 14; 27, 30 [CCL 143, 198f; 143A, 661; 143B, 1353f]; in ev. 1, 10, 7; 14, 5 [PL 76, 1113C/4B. 1129D/30B]; Hill 141f). – Die Hölle als Strafort der Verdammten trägt viele Namen. Gregor nennt sie, lokale Vorstellungen einschließend, infernum, gehenna, tartarus oder einfach profundum (moral. 4, 56; 9, 65; 12, 13 [143, 200f. 503f; 143A, 636]; in ev. 1, 20, 10 [1164C/5A]; in Hes. 1, 6, 19 [79/81]); er vergleicht sie mit einem See, der die Verdammten verschlingt (moral. 9, 95; 18, 30 [143, 502f; 143A, 904f]); sie ist äußerste Finsternis, vom Licht des Himmels geschieden (in ev. 1, 11, 1 [1114D/5C]). Das Höllenfeuer spendet kein Licht (ebd. 2, 38, 13 [1290AB]). Gregor schwankt, ob er sich das Feuer überhaupt körperlich vorstellen soll (dial. 4, 30 [SC 265, 100/2]). Trotz vieler Hinweise bleiben die Angaben vage; eine direkte Frage, ob die Hölle über oder unter der Erde ist, wagt er nicht zu entscheiden (ebd. 4, 41f [146/57]). In anekdotenhaften Berichten hat es den Anschein, als ob die feuerspeienden Krater Siziliens Hölleneingänge seien (ebd. 4, 31 [104/6]; Le Goff 119; Hill 178f). Gegen alle Einwendungen verteidigt er dagegen seine Überzeugung von der unbegrenzten Dauer der Höllenstrafen (dial. 4, 46 [160/6]; zahlreiche weitere Belege: Hill 169/77). Um seine Zuhörer zu warnen, berichtet Gregor noch einige Beispiele von J.reisen scheinbar Verstorbener, die nach ihrer Rückkehr ins Leben über ihre J.erfahrungen berichten können (dial. 1, 12; 4, 36. 38 [SC 260, 112/6; 265, 116/24. 136/8]; vgl. H. Günter, Die christl. Legende des Abendlandes [1910] 147/57; Hill 179/81). Was Gregor an J. aus biblisch-theologischer Tradition u. dem Volksglauben seiner Zeit zusammengetragen hat, wurde zur Hauptquelle für die mittelalterliche Eschatologie des Abendlandes.

VI. Östliche Väter. a. Nichtgriechische Schriftsteller. 1. Syrer. Sprachliche Abseitsstellung, semitisch-orientalisches Milieu u. Kontakte mit einem lebendigen Judentum führten bei den syr. Theologen zu einer bildhaften u. personifizierten Schilderung des J. (O. Braun, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syr. Kirchen: ZKTh 16 [1892] 273/312; F. Gavin, The sleep of the soul in the early Syriac church: JournAmOrientSoc 40 [1920] 103/20; F. Refoulé, Immortalité de l'âme et résurrection de la chair: RevHistRel 163 [1963] 44/9; R. Terzoli, Il tema della beatudine nei Padri Siri [Brescia 1972]; E. ten Napel, ‚Third heaven‘ and ‚paradise‘. Some remarks on the exegesis of 2 Cor. 12, 2-4 in Syriac: V Symposium Syriacum 1988 = OrChristAnal 236 [Roma 1990] 53/65).

α. Aphrahat. Die J.vorstellungen **Aphrahats werden vor allem sichtbar in seinen Unterweisungen 8 ‚Über die Auferweckung der Toten‘ (SC 349, 441/71) u. 22 ‚Über den Tod u. die letzten Dinge‘ (ebd. 359, 841/74). Plastisch schildert er den mit dem vollständigen physischen Verfall des Leichnams einhergehenden, Guten wie Bösen gemeinsamen, doch je nach Erwartung verschieden ruhigen Todesschlaf der im Leib ‚verborgenen‘, unsterblichen Seele (demonstr. 6, 14 [401f; vgl. Gen. 2, 7; 1 Cor. 15, 45 syr.]), die er unterscheidet von dem bei der Taufe empfangenen himmlischen Geist, der beim Sterben als Fürsprecher oder Ankläger des Verstorbenen zu Christus geht (demonstr. 6, 14. 18 [401f. 308]). Die Scheol, unteres ‚Reich‘ u.

,Brautgemach' des Todes, hat ihren Eingang (,Mund') in der Wüste (ebd. 22, 24 [866]; vgl. Num. 16, 32). Bei der Auferwekkung aller Toten werden Leib u. Seele der Gerechten in neue, himmlische Menschen verwandelt (ebd. 6, 14; 8, 2/5 [402f. 442/6]). Die Gottlosen hingegen fallen nach der Auferstehung mit ihrem unverwandelten, schweren Erdenleib sofort zurück in die Scheol (ebd. 6, 18; 8, 4; 22, 17. 24 [410. 445. 860f. 866]), das ,Herz' der Erde (ebd. 14, 31; 22, 4. 24 [652. 844. 866]), um dort auf immer geist- u. leblos, je nach ihren Übeltaten, von Gott vergessen, in äußerster Finsternis oder ewigem Feuer zu verharren (ebd. 8, 4f. 19; 22, 22 [445f. 464. 864f]). Die Gerechten hingegen gelangen in den wiedereröffneten Garten Eden, ein ewiges Himmelreich, entweder, wie Afrahat offenläßt, auf der erneuerten Erde oder in den Himmeln (ebd. 22, 24 [868]), Wohnung Gottes, Ort des Lebens, des Lichtes, der Ruhe u. Erquickung, der alle Mühe tilgt, Drangsale vernichtet u. Seufzer erstickt (ebd. 22, 11/3 [853/8]). Vgl. A. Vogl, Die Scheolvorstellungen Afrahats: OstkStud 27 [1978] 46/8; M. J. Pierre, L'âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan: ProchOrChrét 32 [1982] 233/62; 33 [1983] 104/42).

β. Ephraem Syrus. Nach *Ephraem führt der Weg aller Menschen von Geburt zum Tod, vom Tod zur Auferstehung, gabelt sich dann jedoch in Richtung Feuer oder Garten Eden (carm. Nisib. 73, 4 [CSCO 241/Syr. 103, 110]). Die Zeit zwischen Tod u. Auferstehung betrachtet Ephraem als Aufenthalt der verwesten Leiber in der Scheol, dem großen, umfassenden Grab im Innern der Erde, bis zur Auferstehung Herrschaftsbereich des personifiziert gedachten Todes, der die Leichen der Gerechten ,achtet', die der Sünder ,mißachtet' (ebd. 63, 13f [88f]). In der unterirdischen Scheol weilen wohl auch die Seelen der Bösen, während die der Gerechten zur ,oberen Wohnung der Seligen' aufsteigen u. im Vorparadies ,Himmel', d. h. an den ,Zäunen' des Paradieses, die ,geliebten Leiber' erwarten (hymn. de parad. 8, 11 [CSCO 175/ Syr. 79, 33]). Anmutig schildert Ephraem die Paradieseswohnungen, zu dem am Tag der Auferstehung auch die Leiber der Gerechten mühelos hinaufsteigen, sich, bekleidet mit Glorie, mit den Seelen wiedervereinen, um gemeinsam einzutreten in den Ort der Ruhe u. des Lichtes, das Brautgemach Christi. Den Ort der Verdammten lokalisiert Ephräm an der innersten Stelle des Abgrunds, die am weitesten vom Ort der Seligkeit entfernt ist. In dieser Gehenna sind die Leiber der Verdammten ewiger, freilich vorübergehend linderbarer, Strafe preisgegeben, doch nicht vollkommen von Gott getrennt, dessen Gerechtigkeit auch sie preisen. – E. Beck, Ephraems Hymnen über das Paradies. Übers. u. Komm. (Roma 1951); ders., Eine christl. Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans?: OrChristPer 14 (1948) 398/404; I. Ortiz de Urbina, Le paradis eschatologique d'après s. Éphrem: OrChristPer 21 (1955) 467/72; J. Teixidor, Muerte, cielo y seol en San Efrén: ebd. 27 (1961) 82/114; H. Möllers, Jenseitsglaube u. Totenkult im altchristl. Syrien, nach den Schriften unter dem Namen Afrems des Syrers, Diss. Marburg (1965); R. Muray, The lance which re-opened paradise: OrChristPer 39 (1973) 224/34; Daley 144/6.

γ. Spätere. In der Tradition Aphrahats u. Ephräms stehen die syr. Theologen des 5./6. Jh. Nach Narsai v. Edessa (vgl. Ph. Gignoux, Les doctrines eschatologiques de Narsaï: OrSyr 11 [1966] 321/53. 461/88; 12 [1967] 23/54) folgt auf den ,Schlaf' der von dem zu Staub zerfallenden Leib getrennten, unsterblichen Seelen (vorgestellt als wach, denkend, doch ohne Sinnentätigkeit: hom. 39 [2, 252, 16/9 Mingana]) in der Scheol, ,Mutter der Toten', die gemeinsame, doch unterschiedlich herrliche Auferstehung aller Verstorbenen, den mit Leib u. Seele in der Unterwelt vernichteten *Antichrist einzig ausgenommen (hom. 18 [Gignoux aO. 462]; 44 [2, 64f M.]). Noch vor seinem Untergang wird der entmachtete Satan in ewiges Feuer u. tiefste Finsternis der Gehenna geworfen (hom. 34. 44 [1, 322f; 2, 65]). Bei Neuschöpfung der Welt u. dem Gericht über alle Lebenden u. Toten durch Christus werden Gute u. Böse auf ewig räumlich geschieden, doch wird beiden dieselbe Erkenntnis (*Gnosis), Liebe zum Guten u. Unsterblichkeit zuteil (hom. 52 [2, 8f M.]). Die Verdammten, Kinder der Erde, müssen auf der zu ihrem Anfangszustand zurückkehrenden Erde verharren, die ihnen zur Gehenna wird. Ihre brennende Qual besteht in der Erkenntnis ihrer Fehler, der Billigung ihrer gerechten Verurteilung u. dem Erblicken der Herrlichkeit, zu der sie niemals gelangen können (hom. 34 [1, 324]; 18 [Gignoux aO. 18]). Eine

unüberschreitbare Grenze, ein von Geometern nicht auszumessender Abstand trennt sie vom Ort der Seligen, den Narsai zwischen dem Firmament (Gen. 1, 7f) u. dem oberen Himmel (Gen. 1, 1) lokalisiert. Zu ihm fliegen die verwandelten Leiber der Gerechten, treten mit Christus durch das geöffnete Himmelstor ein, das anschließend vor den vergeblich Einlaß begehrenden, unten zurückbleibenden Bösen u. Ungläubigen verschlossen wird (hom. 34. 52 [1, 323/5; 2, 13f M.]). An diesem lichten Ort finden die Gerechten in Gemeinschaft mit den Engeln auf ewig Ruhe, unvergleichliches *Glück, völlige *Gleichheit u. Eintracht (*Harmonie) sowie umfassende Erkenntnis, schauen den verherrlichten Christus u. loben den unsichtbar bleibenden Gott ohne Unterlaß (hom. 18 [Gignoux aO. 32f]; 34. 52 [1, 325; 2, 18f]). – Diese räumlichen Unterschiede finden sich ähnlich bei Theodor v. Mops., den Narsai verehrte, u. dem von ostsyrischer Theologie beeinflußten Cosmas Indicopleustes (vgl. u. Sp. 387. 391). – *Jakob v. Sarug referiert die traditionelle syr. Anschauung vom Seelenschlaf der Verstorbenen in der Scheol bis zur allgemeinen Auferstehung, kennt daneben aber auch die Vorstellung von der Reise über den Feuerstrom, der die Verdammten verschlingt, die Gerechten jedoch zum Garten Eden gelangen läßt. Nach ihm entspricht es der göttlichen Gerechtigkeit, daß die Seligen u. Verdammten einander sehen, um den gebührenden Wechsel ihres Loses zu erkennen (Homilie über Lazarus u. den Prasser). Eine erschreckende Schilderung des Höllenzustandes gibt er in der Homilie über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute (hom. de Thoma 3, 510/31 [GöttOrForsch 1, 12, 375/9 Strothmann]). Im Brief an Stephan Bar Sudaili betont Jakob die Ewigkeit der jenseitigen Belohnungen u. Strafen (ep. 1 [CSCO 110/Syr. 57, 8f; dt. Übers. W. Dommershausen, Ps-Hierotheos, Diss. Mainz [1949] 247/54; vgl. M. D. Guinan, The eschatology of James of Sarug, Diss. Washington [1972]; ders., Where are the dead? Purgatory and immediate retribution in James of Sarug: Symposium Syriacum 1972 = OrChristAnal 197 [Roma 1974] 241/9). Stephan vertrat die Ansicht, für eine kurz dauernde Sünde sei eine ewige Strafe zu lang u. dies widerspreche Gottes *Gerechtigkeit. Das scheint darauf hinzudeuten, daß Stephan eine bei Evagrius Ponticus (s. Sp. 384) wiederaufgelebte origenistische Eschatologie vertreten u. einen Heilsuniversalismus sowie eine pantheisierende Vorstellung der Vereinigung aller Geschöpfe mit Gott vertreten hat (Belege u. Lit.: Daley 220/2; A. Guillaumont, Les Képhalaia Gnostica d'Évrage le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens [Paris 1962] 302/32). – Auch Philoxenus v. Mabbug-*Hierapolis wird hinsichtlich seiner eschatologischen Vorstellungen dem im 6. Jh. wiederaufgelebten Origenismus zugerechnet (vgl. A. de Halleux, Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie [Louvain 1963] 394. 428). Gegen diesen wenden sich Babai d. Gr. (um 600) u. noch PsGeorgios v. Arbela, Jakob Bartellaja u. Barhebraeus (Braun aO. 312).

2. Andere Orientalen. Aus der armen. Literatur verdient Erwähnung die in der ‚Vulgata' des **Agathangelos-Buches überlieferte ‚Lehre des hl. Gregor' (dazu M. van Esbroeck: RAC Suppl. 1, 240). Bei der Auferstehung werden die Gerechten die Unreinheiten des Leibes wie eine Schlangenhaut abstreifen u. mit den Schwingen des Hl. Geistes gen Himmel fliegen. Bei der Beschreibung von Himmel u. Hölle bleibt der Autor im Rahmen der biblischen Bilder (R. W. Thomson, The Teaching of St. Gregory. An early Armenian catechism [Cambridge, MA 1970] Reg s. v. heaven, hell, paradise). – Ein düsteres Bild des J. entwirft Schenute v. Atripe, dem es vor allem darauf ankommt, die Strenge des Gerichts für jeden einzelnen herauszustreichen (op. 42 [CSCO 96/Copt. 8, 110/4]; ebd. 47 [127/30]; vgl. S. Morenz, Altägyptischer u. hellenistisch-paulinischer J.glaube bei Schenute: MittInstOrientforsch 1 [1953] 250/5). In der späten ‚Schenute-Apokalypse' wird geschildert, wie schrecklich anzusehende Engel, als Vermittler des göttlichen Zorns gesandte Rachegeister, einen sündhaften Priester in die Regionen des Westens (= Dunkelheit) abführen, wo sie ihn verspeisen (CSCO 108/Copt. 12, 121f). Eine düstere Färbung bestimmt auch das eschatologische Denken der ägypt. Mönche vor Schenute. Besondere Beachtung erfährt der Kampf der Engel u. Dämonen um die Seele des Mönchs bei seinem Tod entsprechend der Bedeutung des Dämonenkampfes in der gesamten monastischen Spiritualität (Athan. vit. Anton. 65f [SC 100, 304/10]; Apophth. patr. Theophil. 4

[PG 65, 200f]; Vit. Pachom. G[1] 93 [Subs. hag. 19, 62]; Vit. Pachom. SBo 88 [A. Veilleux, Pachomian koinonia 1 (Kalamazoo 1980) 113/7]; vgl. J. Rivière, Le rôle du démon au jugement particulier chez les Pères: RechScRel 4 [1924] 43/64; M. Jugie, Un Apophthègme des Pères inédit sur le purgatoire: Mémorial L. Petit = ArchOrientChrét 1 [Bucarest 1948] 245/53 zu Paulus simplex: Apopth. patr. arm. 18, 54 [CSCO Subs. 51/80f]). – Einen typischen Akzent der monastischen Eschatologie bildet der Gedanke von der anticipatio paradisii, der manche J.erwartungen in der asketischen Lebensweise bereits vorweggenommen sieht (βίος ἀγγελικός; Tierfriede).

b. Griechische Autoren. Angesichts der immensen Materialfülle können im folgenden nur noch besonders charakteristische u. von der allgemeinen Tradition abweichende Vorstellungen einzelner Väter erwähnt werden.

1. Kappadokier. Viele griech. Väter des 4. Jh. wie Marcell v. Ankyra, Cyrill v. Jerus. u. *Apollinaris v. Laod. vertreten zwar eine theologisch wohldurchdachte, heilsökonomisch verklammerte u. pastoral fruchtbare Eschatologie, zeigen aber wenig Interesse an einer literarischen Ausmalung der jenseitigen Zustände (vgl. Daley 146/9). Erst der späte *Basilius v. Caes. wendet sich von origenistischen Spiritualisierungen ab u. scheut sich nicht, mit einer drastischen Schilderung der Schrecken der Unterwelt für ein an den Geboten Gottes orientiertes Leben zu werben (iudic.: PG 31, 653/76; ep. 46, 5 [1, 122f Courtonne]). Die Beschreibung der Strafengel in Ps. 33 hom. 8 (PG 29, 372) erinnert dabei an die Schenute-Apokalypse (vgl. o. Sp. 382). Auch Basilius beschwört ein nicht endendes Feuer, das brennt, ohne Licht zu spenden (vgl. o. Sp. 377). Den Ort der Seligen beschreibt er nicht positiv, sondern nur als einen solchen, der von allen irdischen Mängeln frei ist (in Ps. 114 hom. 5 [493]). – Den Freund des Basilius *Gregor v. Naz. nennt Daley 151f einen vorsichtigen Origenisten, der zwar mit der spirituellen Interpretation des Alexandriners sympathisiert, sich aber lieber an der Bildhaftigkeit der Symbole ergötzt, als sie allegorisch wegzuinterpretieren. Daß alle Strafen läutern u. am Ende die Hoffnung auf das universale Heil siegt, vertritt Gregor rhetorisch, nicht dogmatisch (vgl. or. 3, 7; 39, 19; 40, 36 [SC 247, 250/2; 358, 192/4. 280/2]; vgl. J. Mossay, La mort et l'au-delà dans s. Grégoire de Naz. [Louvain 1966] 201/9). – In diesem Punkt wird *Gregor v. Nyssa deutlicher. Er greift die ἀποκατάστασις-Lehre des Origenes auf u. verfeinert sie. Ziel der Wiederherstellung ist das Ebenbild Gottes u. die Rückgewinnung aller Eigenschaften, die Adam vor dem Sündenfall besessen hat (hom. opif. 16 [PG 44, 177/88]; vgl. J. Daniélou, L'apocatastase chez Gregoire de Nysse: RechScRel 30 [1940] 328/47; R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor v. Nyssa [Leiden 1974] 42/51; B. Salmona, Origene e Gregorio di Nissa sulla risurrezione dei corpi e l'apocatastasi: Augustinianum 18 [1978] 383/8). Die Frage nach dem Zustand der Seele zwischen Tod u. Auferstehung interessiert Gregor gewiß nicht vorrangig. Einen Ort, an dem sie sich aufhalten sollen, vermag er nicht anzugeben. In volkstümlichen Grabreden (laud. Melet.: GregNyssOp 9, 454, 4/12; Placill. [9, 489, 16/9]) erzählt er jedoch unbefangen von dem Lohn, den herausragende Glieder des Leibes Christi sofort nach ihrem Tod empfangen.

2. Östlicher Origenismus. Der von gebildeten ägypt. Mönchen tradierte Origenes wurde bekämpft von *Epiphanius v. Salamis, der Origenes vorwirft, er habe den präexistenten Fall der Seelen gelehrt u. die leibliche Auferstehung geleugnet (haer. 64, 63/71 [GCS Epiph. 2, 500/22]). Epiphanius besteht dagegen (wie Methodius; vgl. o. Sp. 363) auf der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib des Menschen (anc. 87 [1, 107f]; vgl. C. Riggi, Catechesi escatologica dell'Ancoratus di Epifanio: Augustinianum 18 [1978] 163/71). – Unter den ägypt. Origenisten namentlich festmachen läßt sich **Didymus der Blinde. Er geht von einem vorgeburtlichen Sündenfall der Seele aus u. vertritt in Konsequenz seiner Auffassung von Sünden u. Strafen eine origenistische ἀποκατάστασις-Vorstellung (für Belege u. Lit.: E. Dassmann, Art. Hiob: o. Bd. 15, 394). – Über Origenes hinaus geht wohl *Evagrius Ponticus, wenn er Inkarnationen der Seelen in künftigen Welten annimmt (keph. gnost. 2, 25 [PO 28, 1, 70f]) oder die Zerstörung der Leiber durch das Jüngste Gericht vertritt (2, 77 [90f]). An Origenes u. Gregor v. Nyssa erinnert die Überzeugung vom universalen Heil u. der Endlichkeit alles Bösen, die zT. in versteckter Form immer wieder anklingt (5, 20; 6, 27 [184f. 228f]). –

Abweichungen von den traditionell kirchlichen Anschauungen finden sich auch bei Synesius v. Kyrene, der selbst nach seiner Bischofsweihe von platonischen Standpunkten nicht lassen wollte, denen besonders die kirchliche Auffassung von der Vergänglichkeit der Welt u. der Auferstehung des Leibes entgegen standen (provid. 2, 7 [2, 127/9 Terzaghi]; ep. 105 [188 Garzya]; vgl. D. Roques, Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas Empire [Paris 1987] 313/5; C. Lacombrade, Synésios de Cyrène, Hellène et Chrétien [ebd. 1951] 167/9). – Der Streit um die eschatologischen Anschauungen war seit Origenes nie ganz zur Ruhe gekommen, doch lebte er im 6. Jh. in neuer Schärfe wieder auf u. endete auch nicht mit der Verurteilung des Origenes auf dem 5. Ökumenischen Konzil vJ. 553 (vgl. F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. u. das 5. allgemeine Konzil [1899]). Auslöser waren wiederum gelehrte palästinische Mönche, gegen deren Spiritualisierungen Barsanuphius v. Gaza daran festhält, daß die Leiber mit Knochen, Nerven u. Haaren auferstehen u. Lohn u. Strafe von ewiger Dauer sein werden (Bars. respons. 607 [L. Regnault / Ph. Lemaire / B. Outtier, Barsanuphe et Jean de Gaza (Solesmes 1972) 401]). Es war eine vergröberte origenische Eschatologie, die 553 in Kpel verurteilt wurde u. von da an der orthodoxen kirchlichen Lehre als häretisch galt. Cyrill v. Skythopolis charakterisiert die Vorstellungen der radikalen Origenisten so: ‚Sie sagen, der auferstandene Leib ... werde vollständig vernichtet; sie sagen, ... daß alle vernunftbegabten Wesen, einschließlich der Dämonen, bei der Apokatastasis Welten werden erschaffen können; sie sagen, daß unsere Leiber in einer ätherischen u. sphärischen Form auferstehen werden‘ (vit. Cyriac. 12 [ActConcOec 3, 230]). In unterschiedlicher Weise sind noch viele östl. Schriftsteller in der Folgezeit von platonischen u. origenischen Gedanken beeinflußt, die sie zugleich zu widerlegen suchen (vgl. o. Sp. 362).

3. Joh. Chrysostomus. Bei dem Prediger Chrysostomus erwartet man nicht vergeblich eine genauere Beschreibung jenseitiger Zustände, denn ohne Lohn u. Strafe im J. liefe Gottes Gerechtigkeit bei dem ungerechten Los, das viele Menschen auf Erden zu erdulden haben, ins Leere u. müßte das ethische Streben der Zuhörer demotivieren (in Mt. hom. 13, 5 [PG 57, 214/8]). – Der Strafort der Gehenna liegt außerhalb dieser Welt (in Rom. hom. 31, 4 [PG 60, 672/4]); sie ist ein riesiges Feuermeer, das nicht verschlingt u. nicht verbrennt, sondern die Leiber der Verdammten für immer quält, weil sie von der Gemeinschaft des Herrn u. der Heiligen ausgeschlossen sind. Die Strafen der Hölle sollen den Menschen davor bewahren zu sündigen. Gott hat die Gehenna bereitet, damit er nicht in die Gehenna hineinwerfen muß. Das bedeutet aber nicht, daß immer u. notwendig eine heilende Wirkung eintritt. In der Hölle ist keine Bekehrung mehr möglich. Der Kummer, den die Verdammten über ihre bösen Taten empfinden, hilft ihnen nicht mehr. Wohl hofft Joh. Chrysostomus, daß *Gebet, *Almosen u. liturgische Erinnerung das Leiden der Verdammten erträglicher machen können (zahlreiche Belege bei Daley 171f; S. Schiwietz, Die Eschatologie des hl. Joh. Chrysostomus u. ihr Verhältnis zu der origenistischen: Katholik 12 [1913] 445/55; 13 [1914] 45/63. 200/16. 271/81. 370/9. 436/48; Ch. Baur, Der hl. Joh. Chrysostomus u. seine Zeit 1 [1929] 305f). Die Beschreibung des Himmels ist demgegenüber viel abstrakt-spiritueller. Die ewige Seligkeit besteht letztlich in der Selbstoffenbarung Gottes, die allerdings immer noch der kreatürlichen Fassungskraft des Menschen angepaßt bleibt (in Joh. hom. 12, 3; 15, 2 [PG 59, 84/6. 98/100]). Joh. Chrysostomus kennt keinen Zwischenzustand (in Gal. 6 comm. 3 [PG 61, 677/9]; Philogon. 1 [PG 48, 747/50]; in Act. hom. 21, 4 [PG 60, 168f]), wohl eine Vermehrung der Seligkeit am Ende der Weltgeschichte, wenn das gesamte Gottesvolk zur Vollendung gelangt ist (in Hebr. hom. 28, 1 [PG 63, 191/3]; Daley 173).

4. Alexandriner u. Antiochener. Entgegen ihrer theologischen Bedeutung, die eine kraftvolle Eschatologie mit einschließt, sind die bedeutenden Alexandriner Theologen *Athanasius u. Cyrill hinsichtlich der J.vorstellungen ebenso wenig ergiebig wie ihre antiochenischen Konkurrenten Theodor v. Mops. u. Theodoret v. Cyrus. Auch wenn neben den vorrangigen christologischen u. soteriologischen Fragen die Eschatologie nicht zu kurz kommt u. die typischen Merkmale der jeweiligen Schule widerspiegelt, so bleiben die Schilderungen jenseitiger Orte u. Zustände im Rahmen der bibl. Bildersprache, die selbst nicht weiter veranschaulicht

wird (vgl. Daley 173/80). – *Cyrill v. Alex. läßt erkennen, daß er den kirchlichen Brauch, für die Toten in der Liturgie zu beten, durchaus akzeptiert, auch wenn er einen Zwischenzustand der Seelen eher ablehnt (comm. in Joh. 12 [PG 74, 607/756]; defunct. frg. [PG 76, 1424f]). – Hinsichtlich Theodor v. Mops. ist zu bemerken, daß die späteren Vorwürfe, er vertrete einen origeneischen Heilsuniversalismus u. verneine die unbegrenzte Strafe für die Verdammten, auf ihn nicht zutreffen (in 2 Thess. 1, 7/9 [A. B. Swete, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii 2 (Cambridge 1882) 45f]). Im Unterschied zu den meisten griech. Vätern kennt Theodor keine unmittelbare himmlische Gottesschau; der Himmel wird eine Vereinigung mit Gott mittels der Erkenntnis u. in der Liebe sein (hom. catech. 1, 9 [R. Tonneau / R. Devreesse, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (Città del Vat. 1949) 15/7]). Die Seligen werden frei von allen Sorgen in der himmlischen Stadt leben in der Gemeinschaft der Engel u. Gerechten; sie werden auf Christus schauen u. Anteil an seinem Reich haben (hom. catech. 1, 3; 11, 4; 12, 12 [5/7. 289/93. 341 Tonneau / Devreesse]; in Ps. 44 frg. 7 [R. Devreesse, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (Città del Vat. 1939) 287]). – Ebenso nüchtern in seinen J.schilderungen bleibt Theodoret v. Cyrus. Für ihn gehört zur Gerechtigkeit von Lohn u. Strafe, daß auch die Körper daran teilnehmen; darum können auch die Märtyrer vor der Auferstehung ihre Kronen noch nicht in Empfang nehmen (affect. 8, 41 [SC 57, 2, 324f]; in Hebr. 11, 39f [PG 82, 769B]).

5. *Asketische, monastische u. apokalyptische Literatur.* Je praktischer u. volkstümlicher religiöse Schriften sind, um so intensiver schildern sie die jenseitigen Erwartungen u. Befürchtungen. Auch Schriftsteller, die sonst keinen überragenden theologischen Rang besitzen, können bei diesem Thema neue Akzente setzen. So beschreiben dem Makarius zugeschriebene Homilien zwei Welten, von denen eine die Heimat Satans, die andere das göttlich erleuchtete Land der Engel u. heiligen Geister ist. Beim Tode werden Dämonen oder Engel kommen u. die Seele in die Region bringen, in die sie aufgrund ihrer Werke gehört (hom. H 14, 6; 22 [PTS 4, 124f. 194]; Nußbaum 1008f). Die Vorstellung vom Seelengeleit ist alt u. in viele Heiligenviten u. Liturgien eingegangen (vgl. Geront. vit. Melan. 70 [SC 90, 270]; vgl. BKV² 10, 194f). Eine Homilie des Hesychius v. Jerus. befaßt sich mit der christl. Lehre von Auferstehung u. Gericht. Auch sie betont, daß die Gerechten u. besonders die Jungfrauen heller strahlen als die Sterne u. im Himmel von den Engeln empfangen u. gekrönt werden, während der Teufel für ewig auf einem Thron unauslöschlichen Feuers über die Verdammten herrschen wird (vgl. M. van Esbroeck, L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur la résurrection des morts: Muséon 87 [1974] 1/21). In der monastischen Literatur wirkt weiterhin der Gedanke der Antizipation der himmlischen Vollendung in der irdischen asketischen Lebensweise (vgl. Marc. Erem. opusc. 3, 2 [PG 65, 968A/C]; ähnlich Diad. perf. 76. 90 [SC 5ter, 134. 150/2]; vgl. Daley 180/3; vgl. o. Sp. 369). – Am anschaulichsten fallen die J.schilderungen in der apokalyptischen Literatur des 4./5. Jh. aus, vor allem in der Paulusapokalypse, der Thomasapokalypse oder dem Nikodemusevangelium (vgl. Daley 183/5; o. Sp. 352). Aus dem 6. Jh. haben sich apokalyptische Texte, die auch J. enthalten, in dem sog. Orakel von Baalbek erhalten. Ihm zufolge wird Christus ‚wie ein großer funkelnder Stern' aus dem Himmel kommen, ‚um den letzten der Antichristusse zu töten, die Menschheit zu richten u. mit den hl. Engeln zu herrschen' (216/27 [P. J. Alexander, The oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress (Washington 1967) 22]; Daley 222f).

6. *Apokalypse-Kommentare.* Anders als die apokalyptische Literatur sind die griech. Kommentare zur Offenbarung des Johannes mehr um eine nüchterne Vergeistigung der bibl. apokalyptischen Bilder als um ihre Ausweitung bemüht. Der früheste Kommentar des Comes Oecumenius (Anfang 6. Jh.) bekämpft den aus Apc. 20, 1/7 abgeleiteten Chiliasmus (in Apc. 20, 1 [H. C. Hoskier, The complete commentary of Oecumenius on the Apokalypse (Ann Arbor 1928) 213, 16/9]); er vertritt die Auferstehung der Leiber aller Menschen unabhängig von ihrem jenseitigen Schicksal (ebd. 20, 5 [221, 1]); neben Gerechten u. Verworfenen kennt er eine dritte Gruppe von Gläubigen, die weder in den Himmel noch in die Hölle kommen, sondern auf der Erde bleiben werden,

gestraft durch den Ausschluß von der Gemeinschaft mit Christus (9, 4 [111, 17/26]). Intensiv bemüht sich Oecumenius, Gottes Barmherzigkeit mit der ewigen Höllenstrafe zu vereinbaren. Seine Lösung: die Sünder werden weniger hart bestraft, als die Hl. Schrift es ihnen androht. Ihr Schmerz besteht im Ausschluß von den Gaben Gottes (14, 11 [164, 14/9]). An der Ewigkeit der Strafe hält er gegen Origenes u. Gregor fest. Die fünfmonatige Begrenzung einer Plage, die wie Skorpionenstiche wirkt, spricht seiner Meinung nach nicht dagegen (9, 5 [112, 11/6]). Vielleicht bedeuten die fünf Monate eine Zeit strenger Qual, die dann in eine mildere Bestrafung übergeht, der die Sünder aber nicht entgehen können, auch wenn sie den Tod suchen, aber nicht finden (ebd. [113, 2/10]). Die Freuden der Seligen, von der Hl. Schrift in den glänzenden Bildern des neuen Jerusalem beschrieben (Apc. 21), interpretiert Oecumenius als geistige Vereinigung mit Gott (in Apc. 21, 2 [233, 3/6]). – Nach Oecumenius u. diesen kennend hat Andreas v. Caes. (2. H. 6./Anfang 7. Jh.) in 24 Homilien die ganze Johannesapokalypse ausgelegt. Schärfer als Oecumenius wendet er sich gegen origenistische Gedanken. Die Höllenstrafen im eigentlichen Sinn sind kein Heilmittel u. hören nie auf. Sie läutern die Verdammten nicht, sondern verhärten sie nur in ihrer Ablehnung der Liebe Gottes (Andr. Caes. in Apc. 16, 10f [J. Schmid, Studien zur Geschichte des griech. Apokalypsen-Textes 1. Der Apokalypse-Komm. des Andreas v. Kaisareia (1955) 171, 6/17]). Es wird mehr Verdammte als Gerettete geben, an denen sich die Gerechtigkeit Gottes auswirkt (in Apc. 8, 8f; 16, 10f [91, 14; 172, 2/6 Schmid]). Neben dem Höllenfeuer mag es ein Gerichtsfeuer geben, daß die geretteten Gerechten reinigt (ebd. 8, 7 [91, 11/3]). Bis zur Auferstehung ruhen sie im Schoße Abrahams, um nach der Erneuerung der Auferstehung engelgleich zu sein u. die Segnungen des Himmels zu erhalten, die alle Erkenntnis übersteigen (ebd. 19, 7f [205, 18; 206, 2f]). Weitere Spekulationen über den Lohn der Heiligen will Andreas nicht anstellen. Daley 236 urteilt, seine Eschatologie ähnele mehr der des Augustinus als derjenigen früherer griech. Väter.

7. Apologetische Eschatologie. Mehrere griech. Schriftsteller setzen sich in eigenen Traktaten oder innerhalb ihres Gesamtwerkes mit anthropologisch-eschatologischen Anschauungen philosophischer Herkunft kritisch auseinander. So verfaßte der Kpeler Presbyter Eustratius ‚Eine Widerlegung aller, die behaupten, daß menschliche Seelen nach ihrer Trennung vom Leib nicht tätig seien u. von den für sie dargebrachten Gebeten u. Opfern keinen Nutzen zögen‘ (Eustr. Cpol. stat. an.; vgl. Daley 238_{184}; ClavisPG 7522). Darum verteidigt er mit Berufung auf die Hl. Schrift u. frühere Väter den kirchlichen Brauch, am vierten, neunten u. vierzigsten Tag nach ihrem Tod den Verstorbenen besondere Gebete u. Opfer zu widmen. – Ausdrücklich gegen platonische Anschauungen von der Ewigkeit der Welt u. der Reinkarnation der Seelen wendet sich Aeneas v. Gaza in seinem Dialog Theophrastus (ed. M. E. Colonna, Enea di Gaza, Theophrastus [Napoli 1958]; vgl. M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet = Theophaneia 21 [1969] 15/21). Neben Überlegungen über den Zustand der Seelen nach dem Tod u. ihr Verhältnis zu den Körpern (Aen. Gaz. dial.: 52/61 Colonna) behandelt er die in der griech. Patristik nie zur Ruhe kommende Frage nach Apokatastasis u. universalem Heil. Ihm zufolge wird Gott der Seele, die den irdischen Wettkampf bestanden hat, die Siegeskrone schenken, dazu Nektar, Herrlichkeit u. einen Platz im himmlischen Chor, die schlechte Seele jedoch wird er verfluchen, in Haft u. dann in ein Strafgefängnis schicken, aus dem sie nicht mehr entkommen kann (ebd.: 35f). Ob Aeneas den Sündenfall vernunftbegabter Substanzen (Engel) u. eine endgültige Wiederherstellung des endgültigen Schöpfungsplanes in Anlehnung an Gregor v. Nyssa lehrt (ebd.: 49/51), ist in der Forschung strittig (vgl. Wacht aO. 118/39; E. Gallicet, La risurrezione dei morti in Enea di Gaza e in Zacaria Scolastico: Augustinianum 18 [1978] 274f). Daley 232 vermutet, daß Aeneas im fraglichen Abschnitt, in dem Apokatastasis-Gedanken anzuklingen scheinen, die Grundzüge der Heilsgeschichte Gottes entwickelt, in denen die ewige Verdammung nicht eigens erwähnt, deswegen aber für einzelne nicht ausgeschlossen sein muß. – Um 540 könnte der Dialog ‚Ammonios‘ des Zacharias v. Mytilene eine Fortführung u. Präzisierung des Theophrastus in der Ablehnung platonischer Anschauungen über Auferstehung u. ewige Dauer der Welt sein. An der Endgültigkeit jenseitiger Beloh-

nung u. Strafe läßt er keinen Zweifel. Die Beseligung des Himmels besteht letztlich in der Gottesschau, die Höllenstrafe in einem Strafgefängnis, ‚das die Hl. Schrift als einen Feuerstrom u. einen nie schlafenden Wurm u. als Gehenna u. ewige Beschämung u. Haft u. Vergeltung u. ähnliches bezeichnet' (Zach. opif. m. 1487/97 Colonna). – Einschlußweise kommen auch die Alexandriner *Johannes Philoponus (gest. nach 565) u. Cosmas Indicopleustes aus philosophisch-theologischem Interesse bei ihren Abhandlungen über Weltschöpfung u. Bau des Kosmos auf eschatologische Themen zu sprechen. Für Johannes bedeutet die Auferstehung eine völlige Neuschöpfung des menschlichen Leibes nach Form u. Materie (bei Niceph. Call. h. e. 18, 47 [PG 147, 434f]; vgl. Daley 224f). Cosmas geht noch stärker als Johannes auf den Aufbau der jetzigen u. der zukünftigen Welt ein. Er konstruiert einen durch das Firmament zweigeteilten Raum. Der untere Raum ist diese Welt, der obere die zukünftige, in die Christus aufgestiegen u. in welche die Gerechten aufgenommen werden (Cosm. Ind. top. hypoth. 6 [SC 141, 267/9]). Das zweistöckige Universum garantiert die kommende Welt. Am Ende wird es sogar eine Dreiteilung geben, bei der die Gerechten sich in den himmlischen Höhen jenseits des Firmamentes aufhalten, die Verdammten zusammen mit dem Teufel nach unten, die Erde umgebend, geworfen werden, diejenigen, die Glauben ohne Liebe besessen haben, in der Mitte außerhalb des ‚Brautgemachs des Himmels' bleiben müssen (top. 5, 184/8 [SC 159, 281/7]). Nach ebd. 7, 80 (SC 197, 143) scheinen auch die ungeborenen Kinder in diese Zwischenschicht aufgenommen zu werden.

8. Dionysius Areopagita. Einen umfangreichen Beitrag zu den J.vorstellungen hat *Dionysius Areopagita mit seiner Engellehre geleistet. Er betrachtet die Engel als stofflose, rein geistige Wesen, gegliedert in neun Chören (vgl. Cyrill. Hieros. catech. 23, 6 [PG 33, 1113B]; Const. apost. 8, 12, 8 [SC 336, 182]) zu jeweils drei Triaden (vgl. J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 173f). Unter eschatologischen Gesichtspunkten kommen J.vorstellungen auch in PsDion. Areop. eccl. hier. 7 im Rahmen einer Besprechung der christl. Begräbnisliturgie vor. Sie sind stark spiritualisiert u. widersprechen allen chiliastisch-sinnlichen Interpretationen der jenseitigen Welt, die von Dionysius für die Heiligen als ‚nie endendes Leben u. Heil' oder als eine ‚gottähnliche, unzerstörbare, ewige u. glückselige Ruhe' geschildert wird (7, 1, 1 [PTS 36, 120f]). Von den Sündern wird nur gesagt, daß ihnen nach dem Tod ‚kein Hoffnungsstrahl zur Führung dient' (7, 1, 2 [122, 10f]). Belohnung u. Strafe werden gestuft u. dem Verhalten im irdischen Leben entsprechend sein (7, 3, 1 [123f]). Das Gebet, das der Bischof an der Leiche des Verstorbenen verrichtet, ihm möchten seine Fehler vergeben, er möchte in das Land der Lebendigen u. in den Schoß Abrahams, Isaaks u. Jakobs aufgenommen werden, entspricht Const. apost. 8, 41 (SC 336, 256/8) u. enthält wohl keine Anspielung mehr auf den Zwischenzustand, der in der griech. Theologie schon früh aufgegeben wird. Dionysius jedenfalls meint: ‚Unter dem Schoß der Patriarchen u. all der anderen Heiligen sind nach meiner Ansicht die göttlichsten u. heiligsten Ruhestätten zu verstehen' (eccl. hier. 7, 3, 4f [125]). An der Auferstehung werden Leib u. Seele entsprechend ihrer Fähigkeit, Gottes inne zu werden, beteiligt sein (7, 3, 9 [129f]; vgl. R. Roques, Art. Dénys l'Aréopagite: DictSpir 3 [1957] 264/86).

9. Severus v. Ant. Als Theologen interessiert Severus vor allem die Christologie, als Bischof u. Prediger konnte er den Fragen nach dem jenseitigen Schicksal der Menschen nicht ausweichen. Mit dem Tod ergeht das Urteil über den Menschen, sei es in einem besonderen oder dem allgemeinen Gericht. Engel werden der Seele vorausgehen u. sie durch die Schlachtreihe der bösen Feinde zu den Regionen des Lichts bis zum Tag der Auferstehung geleiten (hom. cathedr. 86 [PO 23, 71; vgl. 14, 261]), ähnlich dem Kampf Michaels u. des Teufels um den Leib des Moses (epp. sel. 107 [PO 14, 262]). Trotzdem geht die Entscheidung, die im Kampf zwischen Engeln u. Dämonen im Angesicht Gottes gefällt wird, erst bei der Auferstehung vollkommen in Erfüllung. Severus scheint wieder einen Wartezustand der Seelen mit Ausnahme der Märtyrer zu kennen, der aber nicht mehr die scharfen Konturen der jüd. Scheol oder des frühchristl. Hades aufweist (hymn. 69 [PO 6, 113]; vgl. W. de Vries, Die Eschatologie des Severus v. Ant.: OrChristPer 23 [1957] 360f). Wenn er von den von Christus befreiten Seelen aus der Scheol spricht, wird ebenfalls nicht ganz

klar, wohin sie mit Christus gelangen (hom. cathedr. 91 [PO 25, 27]). Jedenfalls geht Severus nicht so weit wie andere Zeitgenossen, die mit drastischen Zwischenzustandsschilderungen Kirchenpolitik betreiben u. Abweichlern Angst machen. So berichtet Johannes Rufus (1. H. 6. Jh.) von der Vision einer todkranken Frau, die von Engeln zunächst an einen dunklen, von Gestank erfüllten Ort geführt wurde, sodann an einen lichtvollen Ort, an dem sie inmitten von Heiligen ihren Mann sieht, der ein Gegner des Konzils von Chalkedon war. Die Engel sagen ihr: ‚Aber die anderen (am Ort der Qual) sind diejenigen, die sich den Bischöfen anschließen, die das Konzil von Chalkedon billigen' (pleroph.: PO 8, 87f). Mit der Auferstehung der Toten erwartet Severus die Vollendung der ganzen Schöpfung (epp. sel. 27 [PO 12, 250f]). In der Kontroverse über die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib nimmt er keine klare Stellung ein (de Vries aO. 366). Ebenso vorsichtig urteilt er bei der Bestimmung des 1000jährigen Reiches u. der Festlegung der Weltzeitalter. Die Seligkeit des Himmels ist gemäß 1 Cor. 2, 9 unbeschreiblich u. von ewiger Dauer. Im Kern scheint sie in der Anschauung Gottes zu bestehen, wie es 1 Cor. 13, 12 verheißen ist (epp. sel. 87 [PO 14, 149]). Der Himmel ist in Übereinstimmung mit Gregor v. Nyssa u. Joh. Chrysostomus mehr als das ehemalige Paradies (ebd. 96 [183]). Dennoch wird entsprechend den vielen Wohnungen im Hause des Vaters (Joh. 14, 8) der himmlische Lohn verschieden sein. Wie die Seligkeit des Himmels ist auch das Feuer der Hölle ewig u. quälender als alle bekannten irdischen Leiden; Gehenna leitet Severus fälschlicherweise von γενεά ab: ‚Man nennt Gehenna diese Flamme ..., weil sie existiert durch das Recht der Geburt u. ohne Verminderung' (epp. sel. 80 [127f]; hom. cathedr. 53 [PO 4, 33]). Schauerliche Geschichten über Besessene, die erloschene Kohlen u. spitze Glasscherben ausspeien, enthalten Hinweise auf die ewige Pein (ebd. 62 [PO 8, 272/4]; weitere Stellen de Vries aO. 376). Die Möglichkeit einer Apokatastasis lehnt Severus ausdrücklich ab (epp. sel. 98 [PO 14, 200/2]). Ebensowenig kennt er eine dritte Möglichkeit zwischen Himmel u. Hölle oder eine Läuterung für geringere Vergehen. Entsprechend spielen Totengedächtnis u. Gebete für die Verstorbenen bei ihm nur eine geringe Rolle, obwohl sein Gewährsmann in christologischen Fragen, Cyrill v. Alex., sie deutlich empfohlen hatte (de Vries aO. 379f; vgl. o. Sp. 387).

10. Maximus Confessor. Bei Maximus vollendet sich die östl. Eschatologie in einem fruchtbaren Dialog mit Origenes, den Kappdokiern u. Dionysios Areopagita. Wie diese personalisiert u. spiritualisiert Maximus die jenseitige Vollendung. Sie besteht letztlich in einer Vergöttlichung, welche die Gerechten u. mit ihnen alles so sehr durchdringt, daß in allem nur noch die ἐνέργεια (*Energeia) Gottes wirksam sein wird. Gegen H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie[2] (1961) 355/9, welcher die Ansicht vertritt, Maximus habe nicht durch ausdrückliche Lehre, sondern durch ‚ehrfürchtiges Schweigen' die ἀποκατάστασις πάντων im Sinne Origenes' u. Gregors vertreten, stehen zahlreiche Stellen, in denen er die ewige Verwerfung derjenigen, die Gottes Geschenk ablehnen u. sich seiner unwürdig erweisen, nicht bestreitet (vgl. P. Sherwood, The earlier ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of origenism [Rome 1955] 205/22; B. E. Daley, Apokatastasis and ‚honorable silence' in the eschatology of Maximus the Confessor: F. Heinzer / C. Schönborn [Hrsg.], Maximus Confessor [Fribourg 1982] 309/39). Die Höllenqualen kann Maximus in traditioneller Weise schildern (ep. 1 [PG 91, 381. 388]; 4 [416f]; 24 [612]; Thal. 11 [CCG 7, 89/91]). Er kennt keinen Läuterungsort im eigentlichen Sinne, wohl für geringe Sünden den Läuterungseffekt des endzeitlichen Gerichtes oder eines mit dem Weltende verbundenen Feuers gemäß 1 Cor. 3, 13/5 (dub. 1, 10 [CCG 10, 142f]; 1, 159 [10, 110f]; ep. 4 [PG 91, 416]; Daley 240).

11. Joh. Damascenus. Nachdem der Sermo de iis qui in fide dormierunt (PG 95, 247/78) nicht mehr Johannes zugerechnet wird (vgl. J. M. Hoeck, Stand u. Aufgaben der Damaskenos-Forschung: OrChristPer 17 [1951] 39f), sind die auf ihn zurückgehenden eschatologischen Äußerungen nicht sehr zahlreich, aber von großer Klarheit u. ein würdiger Abschluß der griech. patristischen Überlieferung (Daley 241). Nach dem Tode sind die Seelen nicht mehr dem Wandel unterworfen u. bleiben im letzten Zustand ihrer Selbstbestimmung (fid. orth. 86 [PTS 12, 191]). Bei der Auferstehung vereinigen sie sich wieder mit dem Leib u. werden vor den

Richterstuhl Christi geführt werden. ‚Und es werden der Teufel u. seine Dämonen u. sein Mensch, d. h. der Antichrist, u. die Gottlosen u. die Sünder dem ewigen Feuer übergeben werden, nicht einem materiellen ..., sondern einem, dessen Beschaffenheit nur Gott kennt. Die aber das Gute getan, 'werden leuchten wie die Sonne' mit den Engeln im ewigen Leben, mit unserem Herrn Jesus Christus, u. sie werden ihn immerdar sehen u. gesehen werden, unaufhörliche Freude von ihm ernten u. ihn loben mit dem Vater u. dem Hl. Geist ohne Ende in alle Ewigkeit'. Mit dieser Doxologie enden Johannes' Belehrungen über die jenseitige Welt u. die Darlegung des orthodoxen Glaubens (100, 125/31 [238f]). Zum Weiterleben jenseitiger Vorstellungen in der byz. Kirche vgl. H.-G. Beck, Die Byzantiner u. ihr J. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität = SbMünchen 1979 nr. 6, 5/71.

VII. Inschriften, Bilder u. Liturgie. a. Inschriften. Die theologischen Aussagen u. noch mehr die volksfrommen Anschauungen über Zwischenzustand u. himmlische Seligkeit haben sich in den Inschriften vor allem im Bereich der frühchristl. Grabeskunst niedergeschlagen (vgl. Stuiber; A. M. Schneider, Refrigerium 1. Nach literarischen Quellen u. Inschriften [1928]; H. Leclercq, Art. Refrigerium: DACL 14, 2179/90; A. Hamman, Art. Refrigerium: DizPatrAntCrist 2 [1984] 2977f). Aus der zeitgleichen Literatur läßt sich auf den Inschriften für refrigerare (ἀναπαύεσθαι) die Bedeutung ruhen, ausruhen, trösten, abkühlen, sich erholen, aufrichten, erquicken u. aufatmen festmachen, für refrigerium (ἀνάπαυσις) entsprechend Ruhe, Erleichterung, Hilfe, Trost, Freude, Seligkeit, Erfrischung, Kühlung (Stuiber 107f; Pfohl 508; Pietri 561f). Für die Interpretation ist entscheidend, ob sich alle diese Bedeutungen als Wünsche oder Feststellungen auf den Zwischenzustand oder auf die himmlische Seligkeit des Verstorbenen beziehen. Zahlreiche Inschriften zeigen schon durch ihre Formulierung deutlich, daß sie noch nicht die Endvollendung meinen können, so zB. wenn auf den Todesschlaf hingewiesen wird (deus refrigere domitio tua [ILCV 1, 2308A]; Stuiber 111f. 117/9). Eindeutig auf den Zwischenzustand der Seele des Verstorbenen dürften alle refrigerium-Inschriften zu deuten sein, die im Zusammenhang mit Totenmählern auftauchen u. dem Toten Erquickung durch Speise u. Trank wünschen (vgl. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[2] [1971] 132/9; Stuiber 115f), zuweilen verbunden mit dem Trinkspruch πίε, ζήσῃς (ILCV 1, 873. 1631b). Hier wirken sogar noch alte Vorstellungen von der Anwesenheit des Toten in irgendeiner Form im Grabe nach. Eine Grabverschlußplatte aus der Katakombe Marcellino e Pietro zeigt eine Totenspende mit einem Fisch u. die Inschrift: Iulius Marius Silvanus / et Iulia Martini v(i)vi / fecerunt sibi ut in / deo vivant (vgl. F. J. Dölger, Darstellung einer Totenspende mit Fisch auf einer christl. Grabverschlußplatte aus der Katakombe Pietro e Marcellino in Rom: ders., ACh 2 [1930] 81/99 Taf. 3). Auch Formulierungen wie ‚in pace' oder der Wunsch, der Verstorbene möge in Gemeinschaft mit electi oder sancti ruhen, dürften auf einen zwischenzuständlichen Ort des Toten hinweisen (Belege: Stuiber 117/9). Erst ab der Mitte des 4. Jh., u. das entspricht dem Zurückweichen der Inferi- u. Hadesvorstellung in der patristischen Literatur, deuten die Grabinschriften auf die himmlische Seligkeit hin, indem sie von caelum, caeleste regnum, regia caeli, sidera, lux aeterna, paradisus, campi Elysii u. ähnlichen Erwartungen sprechen (Beispiele: ILCV 2, 3411/56; Stuiber 112f). Auch auf Auferstehung, Gericht u. ewigen Lohn wird auf einigen Inschriften hingewiesen (vgl. ILCV 2, 3458/97). Die Clematius-Inschrift in St. Ursula, Köln, wahrscheinlich aus der Zeit um 450/550 nC., droht allen, welche durch Bestattungen im Kirchenraum die Ruhe der hl. Jungfrauen stören, mit dem ewigen Höllenfeuer (sciat se sempiternis Tartari igni[bus] puniendum); vgl. E. Dassmann, Die Anfänge der Kirche in Deutschland (1993) 136f.

b. Bilder. Die Frage nach dem anzunehmenden Ort bzw. Zustand der Verstorbenen wiederholt sich bei der Interpretation der frühchristl. Sepulkralkunst. Kontrovers sind vor allem Mahlszenen verschiedener Art in den röm. Katakomben u. auf Sarkophagen gedeutet worden. Von der realistischen Darstellung eines Jagdmahls auf Sarkophagen oder Totenmahlzeiten zum refrigerium für den Toten verbunden mit einer Armenspeisung über das Mahl der Seligen, das himmlische Hochzeitsmahl bis hin zu einer symbolischen Vergegenwärtigung des

eucharistischen Mahles reichen die Deutungen (Stuiber 124/36; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst [1973] 313f; ders., Art. Eucaristia II. Iconografia: DizPatrAntCrist 1 [1983] 1266/9; E. Jastrzebowska, Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des 3e et 4e s.: RechAug 14 [1979] 3/90; Engemann, Ehrenplatz aO. [o. Sp. 306] 239/50 Taf. 14/20; zu den Agape-Darstellungen in Marcellino e Pietro vgl. bes. Dückers aO. [o. Sp. 306]). Insgesamt spiegelt die divergierende Erklärung der Mahlbilder die Forschungsentwicklung in der christl. Archäologie, die von einer einseitig dogmatisch-symbolischen Auslegung am Anfang (J. Wilpert) über den Gegenschlag einer realistischen Interpretation (F. J. Dölger; Stuiber) zu einer ausgewogenen Erklärung gefunden hat. Daß nicht alle noch so realistisch dargestellten Mahlszenen als irdische Totenmähler am Grabe verstanden werden können, beweist die Darstellung im Vibiahypogäum, die durch Inschriften eindeutig ins J. verlegt wird (vgl. Engemann, Ehrenplatz aO. 243f Taf. 17a). Auch daß es Mahl- u. Trankspendendarstellungen gibt, die sich auf die Seele des Verstorbenen im Zwischenzustand beziehen, ist anzunehmen (vgl. die Grabplatte der Crista in Domitilla [Wilpert, Mal. 470 Fig. 50; Stuiber 125]). Die Mehrzahl der Bilder mit übertragener Bedeutung scheint jedoch auf das Seligenmahl im himmlischen Paradies hinzudeuten, entsprechend dem Abnehmen der Annahme eines Verweilens der Seele im Zwischenzustand zugunsten des sofortigen Gerichts nach dem Tode in den theologischen Aussagen ab der Mitte des 4. Jh. – Erwogen wurde, ob auch andere Bildmotive der frühchristl. Grabeskunst auf das refrigerium interim hinweisen. Stuiber hat vor allem die Jonasruhe als Bild der wartenden Seele im glückseligen Teil des Totenreiches in der Erwartung der Endvollendung gedeutet (Stuiber 136/55). Die Herleitung aus paganen Endymion-Darstellungen (E. Stommel, Zum Problem der frühchristl. Jonasdarstellungen: JbAC 1 [1958] 114f; dagegen H. Sichtermann, Der Jonaszyklus: Spätantike u. frühes Christentum aO. [o. Sp. 304] 245f) mit ihren Elysium-Assoziationen muß nicht auf den Zwischenzustand hinweisen, sondern läßt auch den Gedanken an die Endvollendung zu. Auch trifft nicht zu, daß der Jonaszyklus unbiblisch mit der maritimen Schiffszene u. der Ruhe unter der Kürbislaube beginnt, u. erst später durch die Hinzufügung der Szenen des Meerwurfes u. des betrübt unter der verdorrten Kürbisstaude sitzenden *Jonas (Jonas irritatus) biblisiert wird. Eine zeitliche Aufeinanderfolge von Ruheszenen innerhalb eines maritimen Ambientes u. anschließender Erweiterung durch die bibl. Episoden der Jonasgeschichte läßt sich nicht nachweisen, darüber hinaus gibt es sogar Darstellungen des Zyklus, in denen die Jonasruhe fehlt (vgl. Cimitile, Grabraum ‚13' [Korol aO. (o. Sp. 306) 130f. 142]; Sarkophag der Iulia Iulianetis in Rom, Museo Pio Crist. [RepertChristlAntSark 1 nr. 46]; Sarkophag von Belgrad; Dassmann, Sündenvergebung aO. 383f. 386/97; ders., Hirtentheologie u. Hirtenbild vor Nicäa: Pleroma, Festschr. A. Orbe [Santiago de Compostella 1990] 514/9). Selbst wenn die Jonas-Ruhe auf einigen frühen Darstellungen (zB. Wannensarkophag in S. Maria Antiqua [RepertChristlAntSark 1 nr. 747, 1]; Hertofile-Sarkophag [ebd. 778]; Sarkophag von Pisa [Wilpert, Sark. 88, 1/3]) den Gedanken an das selige Verweilen im Zwischenzustand nahelegt, der vollständige Zyklus gewinnt an Bedeutungsinhalt u. versinnbildlicht zusammen mit anderen Rettungsbildern weitergehende soteriologische Erwartungen u. Auferstehungshoffnung (Stuiber 151). Ob in anderen Rettungsbildern Hinweise auf den Zwischenzustand vorkommen, ist zweifelhaft. Daß das Feuer im Rettungsbild der Jünglinge im Feuerofen auf das interimistische oder eschatologische Reinigungsfeuer hinweist, ist ebensowenig anzunehmen wie die durststillende Bedeutung der Wasserstrahlen im Totenreich beim Bild der Samariterin am Jakobsbrunnen (ebd. 184/6). – Unsicher bleibt auch die Auswertung der Orantenbilder auf den Aufenthaltsort der Verstorbenen. Ist der oder die Verstorbene im Orantengestus dargestellt, kann er schwerlich als Bittgestus verstanden werden, denn nach allgemeiner Auffassung der Väter im 3./4. Jh. ist ein Wirksamwerden der Verstorbenen im Zwischenzustand nicht möglich, Bitten im seligen Zustand des Himmels nicht mehr nötig. Einen Sinn bekommt der Orantengestus, wenn er als Ausdruck von Lob u. Dank verstanden wird, oder die Oranten als Sinnbild der

Fürbitte für die Toten bzw. der Rettung aus dem Tode gelten (W. Neuß, Die Oranten in der altchristl. Kunst: Festschr. P. Clemen [1926] 130/49; Stuiber 186/92; A. M. Giuntella, Art. Orante [iconografia]: DizPatrAntCrist 2 [1984] 2493/6; G. Seib, Art. Orans, Orante: LexChristlIkon 3 [1971] 352/4; P. C. J. van Dael, De dode. Een hoofdfiguur in de oudchristelijke kunst [Amsterdam 1978] 63/203). Wenn in der Domitilla-Katakombe die hl. Petronella die im Orantengestus dargestellte Veneranda geleitet, ist sicher die himmlische Seligkeit das Ziel (Wilpert, Mal. Taf. 213). – Je weiter die Zeit voranschreitet u. die Vorstellungen eines refrigerium interim verblassen, desto sicherer kann davon ausgegangen werden, daß Gartenlandschaften, Blumen u. Vögel auf das himmlische Paradies als Aufenthaltsort des Toten hinweisen sollen (zB. Cubiculum der ‚cinque sancti' in S. Callisto [ebd. Taf. 110f]), falls nicht einfach ornamentaler Schmuck gemeint ist, der das Grab oder den Sarkophag schmücken konnte. Ebenso sicher ist an die Aufnahme in die himmlische Seligkeit gedacht, wenn Verstorbene in Gerichts- oder Aufnahmeszenen vor Christus erscheinen (vgl. ebd. 196. 206. 247; ders., Sark. 205, 2. 244, 2; J. Führer / V. Schultze, Die altchristl. Grabstätten Siziliens [1907] Taf. 3). – Darstellungen des Himmels in Form des Paradieses, mit Paradiesberg, Lamm u. Paradiesflüssen, seltener mit Stadtdarstellungen als Hinweis auf das Himmlische Jerusalem begegnen später auch außerhalb der Grabeskunst vor allem in den Apsiden u. Kuppeln frühchristlicher Basiliken u. Baptisterien, desgleichen als Hintergrund von Parusie-, Theophanie- oder Maiestas-Domini-Darstellungen (J. Poeschke, Art. Paradies: LexChristlIkon 3 [1971] 376/80; F. van der Meer, Maiestas Domini [Roma/Paris 1938] 32/81; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. bis zum 8. Jh.[2] [1992]; H. Holländer, Art. Himmel: LexChristlIkon 2 [1970] 257/64 [Lit. ebd. 267]; G. Jászai, Art. Jerusalem, himmlisches: ebd. 397/9). – Tartarus- u. Höllendarstellungen aus frühchristlicher Zeit sind nicht erhalten. Ein Höllenbild, das sich in einem Heiligtum in Gethsemane befunden haben soll, gibt es nicht mehr; eine Darstellung mit einem Strafengel in der Kapelle 17 des Klosters Bawit zeigt höchstens das tormentum interim, nicht den Hades der Verlorenen (vgl. B. Brenk, Art. Hölle: LexChristlIkon 2 [1970] 314).

c. Gebet u. Liturgie. Die theologischen u. volksfrommen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen nach dem Tode, ihr Verweilen in *Abrahams Schoß oder im Paradies während des refrigerium interim, ihre Auferstehung, Gericht u. Aufnahme in die ewige Seligkeit spiegeln sich mannigfach wider in Gebet u. Liturgie (J. Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts [Louvain / Paris 1971]; B. Botte, Les plus anciennes formules de prière pour les morts: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie = Bibl. Ephem. Liturg. Subs. 1 [Roma 1975] 83/99; G. Martínez y Martínez, La escatología en la Liturgia Romana Antigua [Salamanca 1976]; D. Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne [Münster 1978]; V. K. Owusu, The Roman funeral liturgy. History, celebration and theology [Nettetal 1993]). – Relativ spät taucht im kirchlichen Raum im 5./6. Jh. der Gedanke von der Gefährdung der Seele nach dem Tode auf ihrer Reise ins J. in der altgallischen u. westgotischen Kirche auf. Erst im Sacramentarium Gelasianum vetus (nr. 1610. 1621 Mohlberg) wird um den Schutz des hl. *Engels, besonders Michaels, gebetet (J. Michl: o. Bd. 5, 249f); ähnlich bittet das Missale v. Bobbio (nr. 534 Lowe) um Schutz vor dem leo rugiens u. dem draco devorans. Im 2./3. Jh. ist die Dämonengefährdung allein aus gnostisch-häretischen Zeugnissen bekannt (vgl. Stuiber 88/95; vgl. die später zu datierende Grabplatte des Beratius Nikatoras mit dem Hirten als Psychopompos; dazu J. Quasten, Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras: RömMitt 53 [1938] 50/69). Wohl kennt die Liturgie das Gebet um den Beistand der Heiligen, die den Verstorbenen entgegengehen, die sie aufnehmen u. mit denen sie Gemeinschaft haben sollen, insbesondere mit den Patriarchen, Propheten, Aposteln u. Märtyrern; auch die hl. Engel oder die Namen einzelner Märtyrer können genannt werden (Belege: Ntedika aO. 222/5). – Außerordentlich reich hat sich die Auffassung von der Gebetshilfe für die Verstorbenen in der Liturgie niedergeschlagen; in den Gebeten wird zugleich um Sündenvergebung u. Aufnahme in die ewige Freude gebetet (zahlreiche Belege: ebd. 114/35). – Bemerkenswert ist, daß auch die Gebete um Aufnahme des Verstorbenen

in den Schoß Abrahams das Schwanken der Väter hinsichtlich der Lokalisation dieses Ortes widerspiegeln. Für die frühe röm. Liturgie (vgl. Sacr. Gelasian. vet. nr. 1627 Mohlb.) ist der Schoß Abrahams noch der Ort, an dem die Seelen der Verstorbenen den Tag der Auferstehung u. des Gerichtes erwarten; in der altgallischen Liturgie dagegen wird Abrahams Schoß die ewige Heimat des himmlischen Jerusalems (vgl. ebd. 1612. 1626; Martínez y Martínez aO. 195/201). Die altspan. Liturgie kennt beide Gesichtspunkte (vgl. Ntedika aO. 149). Nur ungenau unterscheiden die liturgischen Gebete den Gebrauch von paradisus als den Ort, der den Märtyrern u. im Lauf der Zeit auch anderen besonderen Glaubenszeugen von Anfang an zukommt u. den Aufbewahrungsort für die Seelen der übrigen Gerechten. Die Liturgie erscheint weniger präzis in der Lokalisation des Ortes der Seligen, dafür um so reicher in der Beschreibung seiner Qualitäten als Ort der Lebenden, der Verheißungen, des Lichtes, der Erquickung, der Ruhe u. des Friedens, wobei durchaus unausgesprochen der Gedanke mitschwingt, daß Auferstehung u. Gericht u. damit die Endvollendung noch ausstehen (vgl. die Zusammenfassung im Röm. Meßkanon beim memento mortuorum: omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur; weitere Quellenangaben: Ntedika aO. 178/84. 189/92. 197/200. 208/13. 217/20). Spätestens von der 2. H. des 5. Jh. an hat sich in allen Liturgien die Auffassung durchgesetzt, daß Paradies u. Abrahams Schoß identisch sind. Innerhalb des Paradieses erhebt sich die Hl. Stadt mit der Herrschaft Christi im Land der Verheißung u. dem Himmlischen *Jerusalem. Fegefeuer u. Läuterungsort, welche die patristischen Überlegungen zunehmend beschäftigen, werden in der frühchristl. Liturgie nicht thematisiert (ebd. 226).

P. Habermehl dankt Jan N. Bremmer u. Walter Burkert für ihre kritische Durchsicht seines Manuskriptes.

J. Aaronen, Locus amoenus in ancient Christian literature and epigraphy: OpuscInstRomFinlandiae 1 (1981) 3/14. – K. Alt, Weltflucht u. Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin = AbhMainz 1993 nr. 8. – J. Amat, Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive (Paris 1985). – B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst = RömMitt Erg.H. 9 (1963); Delphine als Glückssymbole: H. Roth (Hrsg.), Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte, Akten 1. Intern. Kolloquium Marburg 1983 (1986) 51/5. – J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit u. Unsterblichkeit im Alten Ägypten (1990). – L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit (1896). – J. M. Aynard, Le jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens: Le jugement des morts = Sources Orientales 4 (Paris 1959) 83/102. – J. J. Bachofen, Ges. Werke 4. 7 (Basel 1954/58). – D. Babut, La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens = Littératures anciennes 4 (Paris 1974). – A. Ballabriga, Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque = RechHistScSoc 20 (ebd. 1986). – G. J. Baudy, Exkommunikation u. Reintegration. Zur Genese u. Kulturfunktion frühgriechischer Einstellungen zum Tod = Europ. Hochschulschr. 15, 18 (1980). – A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode[2] (1914). – U. Bianchi / M. J. Vermaseren (Hrsg.), La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano = ÉtPrelimRelOrEmpRom 92 (Leiden 1982). – P. Billerbeck, 31. Exkurs. Sche'ol, Gehinnom u. Gan Eden: Strack / Billerbeck 4, 1016/165. – G. Binder, Pallida Mors. Leben u. Tod, Seele u. J. in römischen u. verwandten Texten: Binder / Effe 203/47. – G. Binder / B. Effe (Hrsg.), Tod u. J. im Altertum = Bochumer Altertumswiss. Colloq. 6 (1991). – R. Böhme, Orpheus. Der Sänger u. seine Zeit (Bern 1970). – F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom: ArchRelWiss Beih. 1 (1943); Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland u. Rom. 4. Epilegomena = AbhMainz 1963 nr. 10, 138/205. – W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 (1901) 136/69. 229/73. – P. Boyancé, Le sommeil et l'immortalité: ders., Études sur la religion romaine = CollÉcFrançRome 11 (Rome 1972) 309/15; Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses = BiblÉcFrançAthRome 141 (Paris 1936); Études sur le Songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuses = BiblUnivMidi 20 (Limoges 1936). – H. Brandenburg, Meerwesensarkophag u. Clipeusmotiv. Beiträge zur Interpretation röm. Sarkophagreliefs: JbInst 82 (1967) 195/245. – J. N. Bremmer, The early Greek concept of the soul (Princeton 1983). – E. A. W. Budge, The Egyptian heaven and hell 3 (London 1906). – W. Burkert, Apokalyptik im frühen Griechentum. Impulse u. Transformation: Hellholm 235/54; Antike Mysterien. Funktionen u. Gehalt (1990); Griech. Religion der archai-

schen u. klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977); Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos u. Platon = Erlanger Beitr. zur Sprach- u. Kunstwiss. 10 (1962). – H. C. CAVALLIN, Leben nach dem Tode in Spätjudentum u. frühem Christentum: ANRW 2, 19, 1 (1979) 240/345. – D. B. CLAUS, Toward the soul. An inquiry into the meaning of ψυχή before Plato = YaleClassMonogr 2 (New Haven/London 1981). – C. COLPE, Die ‚Himmelsreise der Seele' als philosophie- u. religionsgeschichtliches Problem: Festschr. J. Klein (1967) 85/104. – P. COURCELLE, L'âme au tombeau: Festschr. H.-Ch. Puech (Paris 1974) 331/6; Connais-toi toi-même de Socrate à s. Bernard 1/3 (ebd. 1974/75). – I. P. CULIANU, L',ascension de l'âme' dans les mystères et hors des mystères: Bianchi / Vermaseren 276/302; Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Âge (Paris 1984); Psychanodia 1. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance = ÉtPrelimRelOrEmpRom 99 (Leiden 1983). – O. CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele u. Auferstehung der Toten, das Zeugnis des NT: TheolZs 12 (1956) 126/56. – F. CUMONT, After life in Roman paganism (London 1922); Lux perp.; Rech. – B. DALEY, Eschatologie. In der Schrift u. der Patristik = HdbDogmengesch 4, 7A (1986). – W. DEUSE, Untersuchungen zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre = AbhMainz Einzelveröff. 3 (1983). – E. DHORME, L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque: RevHistRel 62 (1941) 113/42. – DIETERICH, Nek. – J. DILLON, The Middle Platonists. A study of Platonism 80 BC to AD 220 (London 1977). – E. R. DODDS, The Greeks and the Irrational = Sather Class. Lect. 25 (Berkeley 1951). – F. J. DÖLGER, Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae: ders., ACh 2 (1930) 1/40. – G. DUMÉZIL, La religion romaine archaïque (Paris 1966). – M. DURST, Die Eschatologie des Hilarius v. Poitiers = Hereditas 1 (1987). – E. EBELING, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier (1931). – C. M. EDSMAN, Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites = Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 34 (Lund 1949). – H. EGER, Die Eschatologie Augustins = GreifswaldTheolForsch 1 (1933). – M. ELIADE, Histoire des croyances et des idées religieuses 1. De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis (Paris 1976). – J. ENGEMANN, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC ErgBd. 2 (1973); Art. Ganymed: o. Bd. 8 (1972) 1035/48. – G. ETTIG, Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio = LeipzStudClassPhilol 13, 2 (1891) 249/410. – A.-J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste 1²/4 (Paris 1949/54). – H. FINÉ, Die Terminologie der J.vorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitr. zur Dogmengesch. des Zwischenzustandes = Theophaneia 12 (1958). – E. FREISTEDT, Altchristliche Totengedächtnistage u. ihre Beziehung zum J.glauben u. Totenkultus der Antike = LiturgQuellForsch 24 (1928). – L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine[10] 3 (1923) 301/30. – R. GARLAND, The Greek way of death (London 1985). – R. GHIRSHMAN, Iran. Protoiranier, Meder, Achämeniden (1964); Iran, Parther u. Sasaniden (1962). – B. GLADIGOW, J.vorstellungen u. Kulturkritik: ZsRelGeistGesch 26 (1974) 289/309. – G. GNOLI / J.-P. VERNANT (Hrsg.), La mort, les morts dans les sociétés anciennes (Cambridge/Paris 1982). – F. GRAF, Eleusis u. die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit = RGVV 33 (1974). – O. GRUPPE / F. PFISTER, Art. Unterwelt: Roscher, Lex. 6, 35/95. – H. GÜNTER, Buddha in der abendländischen Legende? (1922). – W. K. C. GUTHRIE, The Greeks and their gods (London 1950). – J. HALFWASSEN, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon u. Plotin = BeitrAltWiss 9 (1992). – J. E. HARRISON, Prolegomena to the study of Greek religion[3] (Cambridge 1922). – D. HELLHOLM (Hrsg.), Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East[2] (Tübingen 1989). – M. HERFORT-KOCH, Tod, Totenfürsorge u. J.vorstellungen in der griech. Antike. Eine Bibliographie (1992). – N. HILL, Die Eschatologie Gregors d. Gr., Diss. Freiburg (1941). – Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das J. im MA, Ausst.-Kat. Köln (1994). – F. HINARD (Hrsg.), La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain (Caen 1987). – S. HODEL-HOENES, Leben u. Tod im Alten Ägypten. Thebanische Privatgräber des Neuen Reiches (1991). – P. HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche u. exegetische Untersuchung der paulinischen Eschatologie[2] = NtlAbh. NF 2 (1969). – C. HOPF, Antike Seelenwanderungsvorstellungen (1934). – E. HORNUNG (Übers. Komm.), Das Totenbuch der Ägypter (1979); Ägyptische Unterweltsbücher (1972). – R. HOVEN, Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà = BiblFacPhilLettrUnivLiège 197 (Paris 1971). – S. C. HUMPHREYS, The family, women and death. Comparative studies (London 1983) 79/130. 144/76. – W. JAEGER, The Greek ideas of immortality: HarvTheolRev 52 (1959) 135/47. – J.vorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982). – M. DEGLI INNOCENTI, Ancora sulla letteratura dei viaggi oltremondani. La ‚Leggenda del paradiso terrestre': ItalMe-

dioevUman 29 (1986) 63/88. – H. Kees, Totenglauben u. J.vorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen u. Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches² (1956). – G. Kegel, Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum NT (1970). – U. Kellermann, Überwindung des Todesgeschicks in der atl. Frömmigkeit vor u. neben dem Auferstehungsglauben: ZThK 73 (1976) 259/82. – W. F. J. Knight, Elysion. On ancient Greek and Roman beliefs concerning a life after death (London 1970). – G. Koch (Hrsg.), Grabeskunst der röm. Kaiserzeit (1993); G. Koch / H. Sichtermann, Römische Sarkophage (1982). – J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike = Kölner Universitätsreden 27 (1931; nicht eingesehen); Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = StudBiblWarburg 20 (1932). – Latte, Röm. Rel.². – J. Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers (1990). – H. de Ley, Macrobius and Numenius. A study of Macrobius, In Somn. 1, c. 12 = CollLatom 125 (Bruxelles 1972). – H. Lloyd-Jones, Pindar and the after-life: ders., Greek epic, lyric, and tragedy (Oxford 1990) 80/109. – E. H. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristl. Eschatologie = ZNW Suppl. 66 (1993). – H. S. Long, A study of the doctrine of metempsychosis in Greece. From Pythagoras to Plato, Diss. Princeton (1948). – A. Lumpe, Art. Himmel: o. Bd. 15, 179/87. – E. Maass, Orpheus. Untersuchungen zur griech., röm., altchristl. J.dichtung u. Religion (1895). – C. Mainoldi, Sonno e morte in Grecia antica: R. Raffaelli (Hrsg.), Rappresentazioni della morte = Letteratura e antropologia 1 (Urbino 1987) 7/46. – C. H. Moore, Ancient beliefs in the immortality of the soul with some account of their influence on later views (New York 1963). – S. Morenz, Ägypt. Totenglaube im Rahmen der Struktur ägypt. Religion: EranosJb 34 (1965) 399/446. – I. Morris, Attitudes toward death in archaic Greece: ClassAnt 8 (1989) 296/320. – A. Motte, Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie = MémAcBelge 2ᵉ sér. 61, 5 (Bruxelles 1973) 233/79. – H. Müller-Karpe, Hdb. der Vorgeschichte 1 (1966) 224/56; 2 (1968) 333/95; 3 (1974) 605/770; 4 (1980) 584/716. – Nilsson, Rel. – M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung = Philol Suppl. 14, 2 (1921). – A. D. Nock, Cremation and burial in the Roman Empire: ders., Essays on religion and the ancient world (Oxford 1972) 1, 277/307; Sarcophagi and Symbolism: ebd. 2, 606/41. – F. Nötscher, Altorientalischer u. atl. Auferstehungsglauben² (1970). – E. Norden, Die Petrus-Apokalypse u. ihre antiken Vorbilder: ders., Kl. Schriften zum klass. Altertum (1966) 218/33; ders., Komm. – J. Ntedika, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez s. Augustin (Paris 1966). – O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 908/1049. – J. P. O'Connell, The eschatology of Saint Jerome (Mundelein, IL 1948). – W. F. Otto, Iuno. Beiträge zum Verständnisse der ältesten u. wichtigsten Thatsachen ihres Kultes: ders., Aufsätze zur röm. Religionsgeschichte = BeitrKlassPhilol 71 (1975) 1/63; Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer u. Semiten u. zum Volksglauben überhaupt (1923). – R. Parker, Miasma. Pollution and purification in early Greek religion (Oxford 1983). – C. Pascal, Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica² 1/2 (Torino 1932). – G. Pfannmüller, Tod, J. u. Unsterblichkeit in der Religion, Literatur u. Philosophie der Griechen u. Römer (1953). – G. Pfohl, Art. Grabinschrift I (griechisch): o. Bd. 12, 467/514. – Ch. Pietri, Art. Grabinschrift II (lateinisch): ebd. 514/90. – Pohlenz, Stoa. – J. Puhvel, ‚Meadow of the otherworld' in Indo-European tradition: ZsVerglSprachforsch 83 (1969) 64/9. – L. Radermacher, Das J. im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über antiken J.glauben (1903). – G. Radke, Die Götter Altitaliens² = Fontes et Commentationes 3 (1979). – K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios (1926). – Reitzenstein, Myst. Rel. – N. J. Richardson, The Homeric hymn to Demeter (Oxford 1974); Early Greek views about life after death: P. E. Easterling u. a. (Hrsg.), Greek religion and society (Cambridge 1985) 50/66. – Rohde, Psyche. – D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott = UntersAntLitGesch 4 (1970). – J. S. Romm, The edges of the earth in ancient thought. Geography, exploration and fiction (Princeton 1992). – J. Rudhardt, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique (Genève 1958). – A. Rüegg, Die J.vorstellungen vor Dante u. die übrigen literar. Voraussetzungen der ‚Divina Commedia'. Ein quellenkritischer Komm. 1/2 (1945). – H. Schadel, ΘΑΝΑΤΟΣ. Studien zu den Todesvorstellungen der antiken Philosophie u. Medizin = WürzbMedizinhistForsch 2 (1974). – H. Sichtermann, Späte Endymion-Sarkophage. Methodisches zur Interpretation (1966). – F. Solmsen, Reincarnation in ancient and early Christian thought: ders., Kl. Schriften 3 = Collectanea 4, 3 (1982) 465/94. – G. Soury, La vie de l'au-delà. Prairies et gouffres: RevÉtAnc 46 (1944) 169/78. – G. Strecker, Art. Entrükkung: o. Bd. 5, 461/76. – W. Stettner, Die

Seelenwanderung bei Griechen u. Römern (1934). – A. STUIBER, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand u. die frühchristl. Grabeskunst = Theophaneia 11 (1957). – J. TER VRUGT-LENTZ, Art. Geister: o. Bd. 9, 598/615. – M. TREU, Die neue ‚orphische' Unterweltsbeschreibung u. Vergil: Hermes 82 (1954) 24/51. – R. TURCAN, Les cultes orientaux dans le monde romain[2] (Paris 1992); Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1700/35. – M. J. VERMASEREN (Hrsg.), Die oriental. Religionen im Römerreich = ÉtPrélimRelOrEmpRom 93 (Leiden 1981). – J.-P. VERNANT, La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô (Paris 1985). – P. VOLZ, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter. Nach den Quellen der rabbin., apokalyptischen u. apokryphen Literatur dargestellt (1934). – H. WAGENVOORT, Orcus: ders., Studies in Roman literature, culture and religion (Leiden 1956) 102/31. – R. T. WALLIS, Neoplatonism (London 1972). – M. L. WEST, Hesiod. Theogony (Oxford 1966). – WISSOWA, Rel.[2]. – K. M. WOSCHITZ / M. HUTTER / K. PRENNER, Das manichäische Urdrama des Lichts. Studien zu koptischen, mitteliranischen u. arabischen Texten (Wien 1990). – H. WREDE, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit (1981). – E. WÜST, Art. Unterwelt: PW 9A, 1 (1961) 672/83. – C. ZINTZEN, Art. Geister: o. Bd. 9, 640/68. – G. ZUNTZ, Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Graecia (Oxford 1971).

Carsten Colpe (A. B I/III. VII. VIIIb. C II) / Ernst Dassmann (C III/VII) / Josef Engemann (B VIa1) / Peter Habermehl (B IV/V. VIa2/c) / Karl Hoheisel (B VIIIa. C I).

Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt).

A. Vorbemerkungen. I. Verhältnis des Fahrtenzieles der Jenseitsfahrt zu anderen Orten. a. Charakter der Fahrt. Die Vorstellung von der J. ist auf das Ergehen des Verstorbenen nach

seinem exitus aus dieser Welt beschränkt. Da die Aussagen über ‚das Schicksal des Menschen nach dem Tode' fest an einer Person haften, die von ihrer Fahrt nicht wiederkehren wird, liegt keine allgemein zugängliche Erfahrung vor, die in Worte gefaßt werden könnte. Die einzige Ausnahme bildet die Erfahrung des Ekstatikers, aber nicht dann, wenn er Erfahrungen aus der *Jenseitsreise, die wiederholbar sind, auf einen Vorgang überträgt, der einmalig ist, sondern nur dann, wenn seine Trance von ihm selbst, von seiner Umgebung oder vom Berichterstatter eindeutig als temporäre Vorwegnahme des Todes verstanden wird.

b. Charakter des Zielortes. Das Ziel der Fahrt gewährt Erlösung, die von Abkühlung der Seele bis zur Schau von Gottes Angesicht (*Gottesschau) auf alle nur denkbare Weise beschrieben werden kann. Symbolsprache solcher Art ist etwas anderes als die Beschreibung jenseitiger Lokalitäten, u. eines wäre ohne das andere voll verständlich. De facto aber versucht man meistens, beides irgendwie miteinander zu verbinden. Deshalb hängt aus ältester Zeit mit solchen Vorstellungen eine Uneindeutigkeit der Lokalisierung u. der Größe des Ortes oder der Örtlichkeiten zusammen, die den Verstorbenen aufnehmen werden. Dieselbe Uneindeutigkeit haftet auch dann noch an diesen Orten, wenn sich aus ihrem begrenzten Ensemble u. der grenzenlosen Örtlichkeit um sie herum ein dreistöckiges Weltbild entwickelt hat, oder wenn die Totenstationen in ein solches eingefügt werden. Auch in diesem Falle, am ehesten also dann, wenn vorzugsweise der Himmel oder die Unterwelt als Totenstationen gelten, behalten die Aussagen darüber etwas von ihrem ursprünglichen undeutlichen Charakter. Aus einem anderen Grunde als aus demjenigen, der unter *Jenseits A I genannt ist, fällt also aus dem Folgenden die Darstellung des *Himmels heraus: Die Beobachtung desselben ist von durchaus anderem Interesse geprägt als vom Achten auf den Tod u. dem Grübeln über postmortale Zustände. Letzteres wird uneigentlich, wenn das Weltbild, in das diese Zustände eingefügt werden, zwar ein vorwissenschaftliches ist, sich aber doch im Wandel zu einem Gegenstand möglicher wissenschaftlicher Untersuchung befindet.

c. Bedeutung der Jenseitsfahrt u. ihrer Endstation für die Eigenart beider. Die J. kann die einzige, sie kann aber auch die zwar wichtigste, aber nur eine unter mehreren Wurzeln der Jenseitsvorstellungen sein. Deshalb ist manchmal die Endstation ohne Einzelheiten aus der zu ihr hinführenden J. u. umgekehrt die J. nicht ohne diejenige Jenseitsvorstellung zu beschreiben, die die Endstation sein wird. Dergleichen geschieht allerdings oft vorschnell. Deshalb wird in den Jenseits-Artikeln des RAC versucht, beide Aspekte so weitgehend getrennt voneinander darzustellen wie möglich. Ihnen gegenüber ist außerdem die *Jenseitsreise selbständig zu halten, gelegentlich in Korrektur älterer Zuordnungen (wie zB. bei Adam u. Levi im Judentum, Etana u. Adapa in Babylonien). Im übrigen ist der Art. *Himmelfahrt als Begriffsbestimmung für das Folgende gedacht.

II. Beschreibungsmittel. a. Verräumlichte Begriffsverknüpfung. Als J. kann schon gemeint sein, wenn ein Begriff ‚unten' mit einem solchen ‚oben' in irgendeine Verbindung gebracht wird. Diese kann in Unterordnung eines unter den anderen, in Ableitung eines vom andern oder in Erklärung der Identität beider bestehen. Derselbe Typ von Verknüpfung liegt aber auch vor, wenn der Begriff eine Person ist, auch dann, wenn sie Kleider trägt. Daran ist zB. zu denken, wenn ein auf Erden tätiger Prophet ‚zu sich selbst' erhöht wird.

b. Unzulängliche Erfahrungssymbolik. Für eine direkt u. analogielos bei dem einmaligen Vorgang des Sterbens einsetzende Bewältigung bleibt nur die Erfahrung entweder des Spiritisten, dem in der Seance ein Toter erscheint u. Mitteilungen aus seinem jetzigen Ergehen macht, oder des Träumenden, der dasselbe erfährt. Die Interpretation des postmortalen Geschicks ist dann nur mit Symbol- oder Bildwörtern möglich u. hat daraus nicht mehr als vier Wörter bzw. Bilder zur Verfügung: Die Straße, auf der der Verstorbene geht; das Meer oder der Fluß, über den er gesetzt werden muß; die Luft, durch die er fliegt; u. die Leiter, die er erklettert. Alle darüber hinausgehenden Aussagen, jedenfalls wenn sie verschriftet sind, beruhen auf eher literarischer Ableitung aus den Jenseitsvorstellungen.

c. Jenseitsfahrt u. Himmelfahrt. ‚Jenseits' wird als Wort der Metasprache, ‚Himmel' als Wort der Objektsprache verstanden. Die Quellen weisen manchmal auf das metasprachliche Bedürfnis hin, indem sie von

mehreren Himmeln reden. Doch kann auch ‚Himmel' diesem Bedürfnis Rechnung tragen, nämlich wenn es bewußt im Singular gebraucht wird. Dann muß es die Wissenschaftssprache übernehmen, um dem Mißverständnis vorzubeugen, Jenseits u. Himmel verhielten sich wie genus u. species zueinander.

B. Heidnisch. I. Ägypten. a. Grundsätzliches. In den meisten Anschauungen, die sich kontinuierlich durchhalten, walten Ortsbeschreibungen, die sich an einer mehr oder weniger statischen ‚Geographie' oder ‚Landkarte' orientieren, wechselnd u. uneindeutig gegenüber Schilderungen vor, deren Reihenfolge aus der Dynamik einer Fahrt oder Reise folgt, die zu jenen Orten hin oder an ihnen vorbeiführt. Deshalb ist es auch möglich u. zulässig, im Interesse der jeweiligen Interpretation die eine oder andere Anschauung hervorzuheben u. ihr damit ein Stück mehr Eindeutigkeit zu verleihen. So geschieht es in den Jenseits-Artikeln des RAC, weshalb Einzelheiten auch unter anderen als den hier gewählten Stichworten stehen könnten. Diese relative Freiheit in der Darstellung ist natürlich immer dann unzulässig, wenn die Texte ein Interesse verraten, das selbst eine Bevorzugung des Lemmas fordert, unter dem die Darstellung stattfinden sollte. Dieses Interesse braucht nicht unmittelbar an den Jenseitsaussagen ablesbar zu sein, es kann auch in den allgemeinen Umständen der Verschriftlichung oder in Tendenzen liegen, die direkt nur in anderen Zusammenhängen aufweisbar sind. Erörterung solcher u. damit zusammenhängender terminologischer Fragen gut bei H. Buchberger, Art. Wiedergeburt: LexÄgypt 6 (1986) 1246/61.

b. Aus dem Alten Reich (3. bis 5. Dynastie, um 2635/2290). Die Pyramidentexte enthalten vielerlei bildliche Redewendungen zur Beschreibung des Aufstiegs des Königs ins himmlische Jenseits (‚Himmelfahrttexte': Kees, Totenglauben 68), zB.: ‚Wohlan NN, knüpfe dir deinen Kopf an deine Knochen u. knüpfe dir deine Knochen an deinen Kopf: geöffnet werden dir die Türflügel des Himmels, zerbrochen werden dir die großen Riegel; weggezogen wird für dich ein Ziegelstein aus der großen Mastaba' (Sethe, Pyr. 572). Der Höhenflug kann auch durch einen Vogel, vor allem einen Falken, daneben auch durch Wildgans, Reiher, Weihe, Skarabäuskäfer, *Heuschrecke versinnbildlicht werden (‚Deine Flügel wachsen als die eines Falken, mit weißer Brust, wie eines Sperbers nämlich, der an seinem Abend den Himmel durchmessen hat' [Sethe, Pyr. 1048]). Aber auch einer Wolke oder dem Weihrauch gleich läßt man ihn emporsteigen, oder es wird an die Strahlen des Sonnengottes erinnert, auf denen der König in den Himmel steigen kann. Die mitunter genannten Himmelsleitern sind wohl ebenfalls als Sonnenstrahlen zu verstehen. Wie stark diese mythischen Vorstellungen magisch durchdrungen waren, geht aus Sprüchen in den Pyramidentexten hervor, in denen allen Göttern, die dem Aufstieg des Königs entgegentreten oder auch nur dabei ihre Hilfe verweigern sollten, ein Entzug des Kultes angedroht wird (Kees, Totenglauben 71f). Andererseits wurde der König für seinen durch vielerlei widrige Mächte überaus gefährlich gemachten Weg mit wirksamen magischen Mitteln ausgestattet. Dabei berief er sich vielfach auf seine Göttlichkeit oder setzte sich täuschend mit anderen zaubermächtigen Göttern gleich. Bei der Überquerung eines großen Sees mußte ein geheimnisvoller Fährmann, der sog. ‚Hintersichschauer', beschworen werden, der schwierige Fragen stellte, auf die eine richtige Antwort bereit sein mußte (‚seinen Spruch kennen': Müller-Karpe 3, 666).

c. Aus der Ersten Zwischenzeit u. dem Mittleren Reich (11. u. 12. Dynastie, um 2040/1785). In den Privat-Mastabas u. -Felskammergräbern des Mittleren Reiches finden sich kurze Formeln wie die, daß der Verstorbene ‚aufsteigen möge zum großen Gott' (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten [1956] 275) bzw. zum ‚Herrn des Himmels'. Selbst wenn statt dessen mitunter steht ‚zum Herrn der westl. Wüste', so daß das ‚Hinaufgehen' als ‚Gehen zur hochgelegenen Nekropole' aufgefaßt werden könnte, so besteht doch kein Zweifel darüber, daß hier prinzipiell die aus dem Königsdogma bekannte u. fraglos dort entstandene Vorstellung vom Aufstieg in ein himmlisches Jenseits vorliegt. Inwieweit die mit diesen Formeln verbundene theologische Lehre von den nichtköniglichen Vornehmen mit lebendigem Glaubensinhalt erfüllt wurde, läßt sich an den inschriftlichen Zeugnissen schwerlich ablesen; aber freilich kann auch nicht negativ geschlossen werden, die Jenseitsvorstellungen seien von der höheren Be-

amtenschaft (u. erst recht von der breiten Bevölkerung) ohne religiöse Wirklichkeitskraft nur als formelhafte Steigerung des Selbstbewußtseins aufgefaßt worden (Müller-Karpe 3, 667f).

d. Aus dem Neuen Reich (18. bis 20. Dynastie, um 1554/1080). Hier liegt ein o. Sp. 411 erörterter Fall vor: Nachdem mit der Kontinuität der Jenseitsanschauungen auch ein Stück ihrer Mehrdeutigkeit bis hierher tradiert worden ist, findet jetzt eine Gabelung in zwei Überlieferungsstränge statt, in denen die Anschauungen eindeutiger werden:

1. Betonung des Totengerichts. ‚Die aus den Sargtexten u. ähnlichen Quellen gespeisten Texte des Totenbuches ... zeigen nur eine wichtige Neuheit, die ausgearbeitete Fassung der Vorstellung von einem Gerichtsverfahren, dem jeder Tote im jenseitigen Bereich unterworfen wird. Dieses Verfahren findet vor Osiris (aber auch vor Re) als dem obersten Gerichtsherrn u. vor 42 göttlichen Beisitzern statt. Das Herz des Toten wird gewogen, u. ... (es) zeigen die mannigfachen, in der Ausstattung mitgegebenen Vorkehrungen zur magischen Sicherung eines positiven Urteils, daß auch hier das Prinzip der Kenntnis u. damit Bewältigung einer jenseitigen Gegebenheit vorrangig ist' (U. Rössler-Köhler, Art. Jenseitsvorstellungen: LexÄgypt 3 [1980] 260f); vgl. Ch. Seeber, Art. Jenseitsgericht: ebd. 249/52.

2. Betonung der Bild-Text-Kompositionen. ‚Die inhaltliche Aufarbeitung einzelner Jenseitsvorstellungen in Bild-Text-Kompositionen, wie sie die Sargtexte in Ansätzen zeigen, gewinnt daneben jedoch entscheidende Bedeutung innerhalb des königlichen Totenglaubens ... u. führt zu wissenschaftlich-systematischen Büchern über das Jenseits u. die Welt' (die Titel o. Sp. 253f). ‚Diese Bücher haben ihren festen Bezugspunkt im Sonnenlauf ... Der Sonnengott wird damit zur für den Toten wichtigsten Gottesgestalt ... An sie knüpft sich die ganze Hoffnung des königlichen Toten: So will er etwa als Ba mit dem Sonnengott durch die Unterwelt fahren, um sich mit seinem dort ruhenden Leichnam zu vereinigen, wie Re sich dort mit Osiris vereint, um dann mit ihm – verjüngt u. über alle Gefahren triumphierend – zum Tageshimmel aufzusteigen' (Rössler-Köhler aO. 260).

II. Iran. a. Die klass. Anschauung. Der locus classicus für den Seelenaufstieg ist zugleich der locus unicus: Yast 22 oder Hadoxt Nask. Unter den ‚Seelen'- u. ‚Geist'-Teilen, aus denen das nichtleibliche Selbst des Menschen besteht (awestische Formen, bei Übergang in spätere Sprachstufen lautlich u. inhaltlich mannigfach verändert: ahu-, *vyana-, baodah-, uschi-, urvan-, daēna-, fravaschi-, uschtana-, h̰ratu-, manah-, kehrp-, tanu-, griva-, ast-, tevischi-), sind die urvan- (= Urva) u. die daēn̦a- (= Daēn̦a) besonders ausgezeichnet. Letztere wird aus den Taten des Menschen ‚errichtet' u. erscheint der Urva, die als Freiseele den toten Leib verlassen durfte, als eine schöne Frau. Sie überzeugt die Urva-Repräsentation des Verstorbenen, die ihr auf der ins Jenseits führenden Cinvat-Brücke entgegengekommen ist, daß sie (interpretierend darf man wohl sagen: das gute Denken, gute Reden, gute Handeln gleichsam zusammenfassend) die Daēn̦a der eigenen Person sei. Davon überzeugt, setzt die Urva ihren Fuß auf drei materialisierte Tugenden, die nacheinander eine gefahrlose Bodenfläche ergeben, auf der es sich gut gehen läßt; mit dem vierten Schritt gelangt sie auf ‚die anfangslosen Lichter'. Das Leben in dieser Endstation wird mit Frühlingsbutter gewürzt, d e r Speise für den Ascha- (= Wahrheits-) Gläubigen nach dem Wegsterben. – Der Text ist didaktisch konzipiert u. durch eine ganze Reihe von Beziehungen zwischen den entscheidenden Termini in mehrere Dimensionen hinein bedeutsam gemacht. Er bedient sich u. a. des alten Karma-Gedankens. Die Entstehungszeit ist unbekannt, doch dürfte sie nicht später als das 4. Jh. vC. liegen. Die Einzigkeit der Aufstiegsanschauung zeugt eher für eine gewisse Randständigkeit der hinter ihr liegenden u. von ihr vertretenen individuellen Eschatologie im Zoroastrismus, der sich im ganzen zu anderen Aussagen über Tod u. Jenseits entwickelt hat. Vgl. auch die Bearbeitung bei C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule (1961) 117/30; dazu G. Widengren: OrLitZt 58 (1963) 534/48.

b. Spätere Variationen in bezug auf den Einzugsbereich des RAC. Die relative Vereinzelung der klass. Anschauung inmitten vieler multikausal bestimmter religiöser Phänomene darf nicht hinwegtäuschen über die Wirkungsmächtigkeit u. Qualität der ersteren, wegen der sie in der mittelpers. Literatur vielfach weitergeführt wird. Der Reich-

tum an Variationen, die sich an die Grundanschauung heften werden, gehört für sich genommen nicht mehr in den Einzugsbereich des RAC. Indessen müssen viele Varianten in diesen, namentlich in das Mandäertum (u. Sp. 435), hineingewirkt haben (Bedrohung des Toten durch Dämonen; drei Tage Bewachung des Toten durch ihm nahestehende Menschen; Personifikation seiner guten Werke zu einer abbildlichen Gestalt, welche die Hinaufführung übernimmt; Verleihung von Unsterblichkeitsinsignien). In der für die mandäische Anschauung grundlegenden Abhandlung von W. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen u. parsischen Vorstellungen: JbbProtTheol 18 (1892) 405/38. 575/603 bzw. Libelli 152 (1967) mit Nachwort von G. Widengren (danach zitiert), stehen die ‚parsischen' Einzelnachweise nicht beisammen (so erst später bei Bousset 155/69. 229/73), wie der Titel vermuten läßt (vgl. Widengren aO. 17_1. 18_1. 19/21. 23/8. 30. 31_1. 32/4. 37. 39_3. 40 [‚Paradis' nach Mēnōīg Ḫrad]. 42 [Auferstehung!]. 43_1. 50f [Azi Dahaka]. 58_4. 63 [Klage des Rindes?]. 67 [Nachtrag Widengren]).

III. Griechenland/Rom. a. Griechenland. 1. Der Mythos. α. Archaische u. klassische Zeit. Von den homerischen Gedichten an findet sich in der griech. Literatur die Idee, besondere Beziehungen zu den Göttern, Verwandtschaft oder göttliche Liebe vor allem, oder überhaupt herausragende Qualitäten ermöglichten es wenigen Auserwählten, dem Tod zu entrinnen u. unsterblich zu werden (vgl. o. Sp. 267f). Möglicherweise in mykenische Zeit reicht der Gedanke zurück, Ertrunkene könnten zu den Göttern erhoben werden (A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 393f; in Ägypten lebt der Gedanke bis in die röm. Kaiserzeit fort; ebd. 377f). Menelaos, dem Schwiegersohn des Zeus, wird eröffnet, dereinst werde er ins Elysium entrückt (Od. 4, 561/9). Etliche der Heroen, die vor Theben oder Troja kämpften, leben auf den Inseln der Seligen am Ende der Welt (Hesiod. op. 156/73). – Doch bleiben eindeutige Fälle einer J. die Ausnahme. Die frühe epische Literatur weiß von mehreren jungen Männern zu berichten, die um ihrer Schönheit willen in den Olymp entführt werden. Eos, die Morgenröte, entrückt Tithonos (Il. 11, 1f; Hymn. Hom. Ven. 218/38: Τιθωνὸν … ἥρπασεν Ἠώς [218]) u. Kleitos (Od. 15, 250f). Den *Ganymed entführt Zeus (Hymn. Hom. Ven. 202/17: Γανυμήδεα … Ζεὺς ἥρπασεν [202f]) oder ein göttlicher Sturm (ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα [ebd. 208]; ferner Il. 20, 231/5; Theogn. 2, 1345/8; H. Sichtermann, Art. Ganymedes: LexIconMythClass 4, 1 [1988] 154/69). Auch Endymion wird von Zeus in den Himmel erhoben (Hesiod. frg. 260 M. / W.; erst kaiserzeitlich belegt ist die Nachricht von Daphnis' gleichem Ergehen [Serv. Verg. ecl. 5, 20]). Auf einem archaischen Tempelrelief, von dem Pausanias berichtet, tragen Moiren, Horen u. andere Gottheiten Hyakinthos u. Polyboia gen Himmel (3, 19, 4). – Auch in Pindars theologischer Mythenkritik kehrt der Gedanke der J. wieder. So läßt er seine Hörer wissen, Pelops sei nicht von der Hand seines Vaters Tantalos umgekommen; vielmehr habe ihn der verliebte Poseidon auf immer an die Tafel der Olympier entführt (Ol. 1, 36/45). Auch eine neue Sicht des Semelemythos verkündet er. Die Mutter des Dionysos sei von Zeus' Blitz nicht getötet, sondern in den Olymp entrückt worden (Ol. 2, 25/7; Ähnliches berichten auch kaiserzeitliche Autoren von Semeles Ende, Philostratos [imag. 1, 14], vor allem aber Aelius Aristides [or. 41, 3: ὁ Ζεὺς … τὴν μὲν Σεμέλην ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν Ὄλυμπον κομίζει διὰ πυρός]; Rohde, Psyche 1, 320/2; G. Casadio, Dionisio e Semele: F. Berti [Hrsg.], Dionysos [Ferrara 1991] 361/77). – Auch das Verschwinden des greisen Oedipus in Sophokles' letztem Drama trägt alle Züge einer Entrükkung (Oed. Col. 1621/65). Ob an eine J. im strengen Sinn zu denken ist, muß offenbleiben.

β. Hellenismus u. Kaiserzeit. aa. Pagane Zeugnisse. Etliche der einschlägigen Nachrichten stammen aus Hellenismus u. Kaiserzeit. Sie zeugen von einer Umdeutung, einer zunehmenden Spiritualisierung der alten Mythen im Gefolge sich wandelnder Jenseitsvorstellungen, in denen Visionen einer astralen Unsterblichkeit zusehends Raum gewinnen (o. Sp. 282/4). Diese Umdeutung schlägt sich in astralen Mythen nieder, die das Motiv der J. auf ihre Weise umsetzen. Sie erzählen von der Verstirnung, die wenigen Sterblichen oder Heroen als Strafe oder Lohn zuteil wird. So geschieht es dem Orion (Eratosth. cat. 32; vgl. Hygin. astron. 2, 21, 4; W. Schadewaldt, Die Sternsagen der Griechen [1956] 18/28; J. Fontenrose, Orion [Ber-

keley u. a. 1981] 15/8). Auch der von Herakles' Pfeil tödlich verwundete *Chiron wird von Zeus in die Sternensphäre erhoben (Eratosth. cat. 40; A. Hermann, Art. Chiron: o. Bd. 2, 1101). Am bekanntesten ist das Beispiel des Herakles (u. Sp. 418/20).

bb. Christliche Zeugnisse. Nicht selten sind es allein christliche Autoren, die pagane Mythen vom Ende klassischer Heroen oder Götter als J. lesen (u. selbige entweder kritisieren oder als Beweis für die J. Christi anführen). *Asklepios etwa, den Zeus aus Neid mit seinem Blitz erschlägt (so zuerst Hesiod. frg. 51 M. / W.), entrückt er christlichen Stimmen zufolge im Blitzschlag ('Ασκληπιὸν ... κεραυνωθέντα ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν: Iustin. apol. 1, 21, 2; Aesculapius ut in deum surgat fulminatur: Min. Fel. Oct. 22, 7; Rohde, Psyche 1, 320/2; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1124/6). Aber auch Perseus u. **Bellerophon, *Hermes, Dionysos, u. sogar die *Dioskuren, die nach dem Zeugnis klassischer Mythographen abwechselnd auf Erden u. im Hades (Od. 11, 301/4) oder im Hades u. im Olymp weilen (Pind. Nem. 10, 55/9; W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1126. 1128f), wurden angeblich in den Himmel entrückt (Iustin. apol. 1, 21, 2; zu Dionysos ferner dial. 69, 2).

cc. Skepsis u. Kritik. Vom 5. Jh. vC. an werden in Griechenland Stimmen laut, die auf die Vorstellung von Entrückung u. J. mit Mißtrauen oder Ablehnung reagieren. Euripides etwa verweigert in seinem Herakles-Drama jeden tröstlichen Hinweis auf eine Apotheose des größten aller Heroen (Herc. 1331/3). Herodot berichtet mit Genugtuung die nüchterne Erklärung für die angebliche göttliche Entrückung des karthagischen Feldherrn Amilkas, von der in dessen Umgebung die Rede war (7, 166f). Auch in anderen vergleichbaren Fällen werden natürliche Erklärungen für die Ereignisse vorgeschlagen (zu Empedokles' Ätnasprung s. u. Sp. 420). Andere lesen die Geschichten von J. u. Entrückung in philosophischer Allegorese; sie finden in ihnen den Aufstieg der Seele u. deren Unsterblichkeit beschrieben (Dion. Hal. ant. 2, 56, 6; PsSen. Herc. Oet. 1703f: spiritum admitte hunc, precor, in astra; Tac. ann. 1, 43, 3). Die kaiserzeitliche Satire greift die Idee der J. auf literarischer wie religiöser Ebene an. Zu den bekanntesten erhaltenen Beispielen zählen Senecas Apocolocyntosis (u. Sp. 430) u. Lukians De morte Peregrini (u. Sp. 421; Lohfink 49f; Bowersock; Strecker 470).

γ. Herakles. Die klass. griech. J. ist die des *Herakles. Der größte aller griech. Heroen, der schon in früher Zeit als Heros u. Gott kultisch verehrt wurde, der dem Mythos zufolge mit Geras (‚Greisenalter') u. Thanatos (‚Tod') gerungen u. beide besiegt hat, der mehrfach in die Grenzbereiche des Jenseits vorgedrungen ist u. zuletzt in die Unterwelt selbst, ist der einzige unter den Heroen, der am Ende seines irdischen Daseins in die Gesellschaft der olympischen Götter aufgenommen wird. Dort feiert er mit den Unsterblichen ihr ewiges Festmahl (Od. 11, 601/4; Hesiod. theog. 950/5). – Bereits bei Hesiod, der vom Ende des Heros durch das vergiftete Gewand erzählt (frg. 25, 20/33 M. / W.), folgt Herakles' Aufenthalt im Hades die Erhöhung in den Olymp. Jüngeren Datums sind die Nachrichten von Herakles' Flammentod auf dem Scheiterhaufen im Oita-Gebirge, der seiner Gottwerdung den Weg bereitet. Dieser Mythos scheint inspiriert von altorientalischen Ritualen, welche das Sterben einer Gottheit feiern, die einem Phoenix gleich im Feuer vergeht u. neugeboren wird (Farnell 166/74; W. Burkert, Griechische Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 322). Er liefert wohl auch das Aition zu einem am Oita praktizierten Kult (M. P. Nilsson, Der Flammentod des Herakles auf dem Oite: ders., Opuscula selecta 1 [Lund 1951] 348/54). – Pindar u. Sophokles sprechen zum ersten Mal von Herakles' Entrückung auf dem Oita. ‚In den Olymp ging er', so Pindar (Isthm. 4, 73: Οὔλυμπόνδ' ἔβα); ‚den Göttern allen naht er sich, leuchtend im göttlichen Feuer auf des Oita Höhen', so Sophokles (Philoct. 727/9: θεοῖς πλάθει πᾶσιν θείῳ πυρὶ παμφαής, Οἴτας ὑπὲρ ὄχθων; zu den bildlichen Darstellungen seiner Auffahrt J. Boardman, Art. Herakles' death and apotheosis: LexIconMythClass 5, 1 [1990] 121/32; altorientalischer Ikonographie entstammt das Bild des von Herakles' Scheiterhaufen aufsteigenden Adlers, der die J. des Heroen oder seiner Seele symbolisiert; der Adlerflug wird später in das Ritual der röm. Kaiserapotheose übernommen; Cumont, Lux perp. 293/8; P. Courcelle, Art. Flügel der Seele I: o. Bd. 8, 30 u. u. Sp. 429). – Hellenistische Philosophen u. Theologen deuten die Gestalt des Herakles in idealisierender Weise um (Malherbe 560/2). Seine la-

bores, seine ‚Arbeiten', werden nun metaphorisch als ‚Versuchungen' verstanden, denen er sich vorbildlich gewachsen zeigt. Seine Gottwerdung ist der Lohn lebenslanger sittlicher Anstrengung u. seiner Hilfe für die Menschen; so die rationalisierende Sicht gerade kynischer u. stoischer Kreise. (Zur euhemeristischen Kritik an der Vorstellung von Herakles' Vergöttlichung ebd. 563.) – Seit dem Hellenismus vereinheitlichen sich die Nachrichten von seinem Ende. Seine Auszeichnung durch die Götter, die Apotheose, wird nun fast durchweg als J. dargestellt. Vom Scheiterhaufen aus, den der Gemarterte auf dem Oita ersteigt, wird er in den Himmel entrückt. Die erhaltenen lat. Quellen sprechen des öfteren einschränkend von der J. seiner Seele. Cicero weiß, daß Herakles um seiner Dienste an der Menschheit willen in den Himmel aufgenommen wurde (nat. deor. 2, 62; Tusc. 1, 32: abiit ad deos Hercules), bestreitet aber, daß auch sein Leib in die Unsterblichkeit eingegangen sei (rep. 3, 40: non Herculis et Romuli corpora sunt in caelum elata). Ovid zufolge zerstört das Feuer den sterblichen Teil des Heroen; den unsterblichen entführt Iuppiter, um ihn zu verstirnen (met. 9, 239/72). Allein in PsSenecas dramatischer Version wird Herakles in seiner Leiblichkeit zu den Sternen emporgetragen (Herc. Oet. 1940/88: iam virtus mihi in astra et ipsos fecit ad superos iter [1942f]; Kroll 402/5). – Ähnlich äußern sich die griech. Quellen. Diodorus Siculus (4, 38) zufolge entrückt Zeus den Herakles mit dem Blitz, mit dem er den Scheiterhaufen entzündet. Die klass. Formel findet sich bei Apollodor (bibl. 2, 7, 7): ‚Während der Scheiterhaufen brannte, so erzählt man, habe eine Wolke den Herakles umhüllt u. ihn unter Donnern zum Himmel entrückt' (καιομένης δὲ τῆς πυρᾶς λέγεται νέφος ὑποστὰν μετὰ βροντῆς αὐτὸν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμψαι). Dort erlangt er die Unsterblichkeit. (F. Stoessl, Der Tod des Herakles [Zürich 1945]; M. Mühl, Des Herakles Himmelfahrt: RhMus 101 [1958] 106/34; K. Schauenburg, Herakles unter Göttern: Gymn 70 [1963] 113/33; Roloff 83/101; H. A. Shapiro, Hêrôs Theos. The death and apotheosis of Herakles: ClassWorld 77 [1983/84] 7/18; P. Holt, The end of the Trachiniai and the fate of Herakles: JournHellStud 109 [1989] 69/80.) – Christliche Autoren setzen sich wiederholt mit der J. des Herakles auseinander. Justin sieht in ihr eine teuflische Nachahmung der christl. Heilsverheißung (dial. 69, 3). Tertullian verwirft den Mythos von Herakles' Apotheose als menschliche Erfindung (nat. 2, 14). Laktanz kritisiert ‚gängige Vorstellungen', denen zufolge seine physische Überlegenheit Herakles in den Himmel geführt habe (inst. 1, 18, 3: virtutem corporalem esse dicunt quae hominem tollat in caelum); dies sei kein Lohn für schiere Kraft oder blutige Gewalt (ebd. 1, 18, 1/17). Allein Boethius verrät sich einmal mehr als Verfechter klassischen paganen Gedankenguts, wenn er seine Leser ermutigt, dem Vorbild des Herakles nachzueifern; der habe sich durch seine labores den Himmel verdient (cons. 4 carm. 7, 13/35); vgl. Malherbe 576/9; zu den Ähnlichkeiten zwischen dem ps-senecanischen Herakles u. Jesus F. Pfister, Herakles u. Christus: ArchRelWiss 34 (1937) 42/60; Malherbe 568/73.

2. Die biographische Tradition. Verwandte Tendenzen lassen sich auch in der kaiserzeitlichen biographischen Literatur beobachten, die mitunter das Ende historischer Persönlichkeiten, Philosophen zumeist, zur Apotheose verklärt. In einigen Fällen wird diese Apotheose zur J.

a. Empedokles. Um den Tod jenes Vorsokratikers, der sich selbst als ‚unsterblichen Gott' bezeichnet hat (VS 31 B 112, 4: θεὸς ἄμβροτος), ranken sich höchst unterschiedliche Nachrichten, die Diogenes Laertios überliefert (8, 51/77). Eine dieser Geschichten deutet Empedokles' J. an: ‚Nach einem Opferfest blieb Empedokles allein am Tisch zurück, während sich die Freunde zur Ruhe begaben. Bei Tagesanbruch war er verschwunden u. trotz allen Suchens nicht mehr aufzufinden. Einer aus der Gesellschaft berichtete daraufhin, er habe um Mitternacht eine gewaltige Stimme den Empedokles rufen hören. Er sei aufgestanden u. habe am Himmel eine Lichterscheinung (φῶς οὐράνιον) gesehen.' Die Anhänger des Philosophen deuten dieses Verschwinden u. dessen Begleitumstände folgerichtig als Empedokles' Apotheose, u. sie opfern ihm als einem ‚Gott Gewordenen' (ebd. 8, 68: γεγονότι θεῷ). – Diogenes berichtet aber auch die Legende von Empedokles' Ätnasprung, der kritisiert worden sei als gescheiterter Versuch des Philosophen, seine himmlische Entrückung vorzutäuschen (8, 69); J. Bidez, La biographie d'Empédocle (Gand 1894)

35/40; Lohfink 47; Strecker 469; Betz 260f; W. Speyer, Art. Himmelsstimme: o. Bd. 15, 289.

β. Apollonios v. Tyana. Philostrats verklärende Biographie des pythagoreischen Wanderpredigers (1. Jh. nC.) krönt dessen Leben mit einer J. Zu mitternächtlicher Stunde, begleitet von weiblichen Stimmen, die ihm zurufen: ‚Brich auf von der Erde, brich auf zum Himmel, brich auf' (στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε), wird Apollonios aus dem Diktynna-Tempel auf Kreta in den Himmel entrückt (vit. Apoll. 8, 30f). Eusebios weist diese Darstellung entschieden zurück. Philostratos male sich nur aus, Apollonios sei ‚in Fleisch u. Blut in den Himmel gefahren' (c. Hierocl. 44 [SC 333, 200]: βούλεται αὐτὸν εἰς οὐρανὸν αὐτῷ σώματι χωρῆσαι); Segal 1382; K. Gross, Art. Apollonius v. Tyana: o. Bd. 1, 529/33; Betz 249/51.

γ. Kritik. Die Versuche, das Ende berühmter Zeitgenossen als Apotheose zu deuten, fordern zum Widerspruch heraus. Lukians scharfe Reaktion auf die öffentliche Selbstverbrennung des kynischen Philosophen Peregrinus Proteus in Olympia (167 nC.), die er als ‚lächerlichen' Versuch der ‚Vergottung' in den Fußstapfen des Herakles angreift, ist die Antwort eines Aufklärers auf dieses Phänomen (mort. Peregr. 35/40; D. M. Pippidi, Apothéoses imperiales et apothéose de Peregrinos: StudMatStorRel 21 [1947/48] 77/103; W. Speyer, Art. Geier: o. Bd. 9, 441; Betz 283f). Wie beliebt ungeachtet solcher Kritik jene Vorstellungen in weiten Kreisen gewesen sind, zeigt nicht zuletzt der griech. Roman, der mit dem Motiv sein ironisches Spiel treibt (Charito 3, 3, 1/7).

b. Rom. 1. Der Mythos. Die röm. Mythographie kennt nur zwei Fälle einer Entrükkung oder J., die des Romulus u. die des Aeneas. In beiden Fällen stand die Vorstellung von der Vergöttlichung des Herakles Pate; beide sind entworfen als mythische Folie für die röm. Kaiserapotheose (u. Sp. 429/32).

a. Romulus. Die Nachricht von der Apotheose des legendären Gründers Roms findet sich schon bei Ennius. Er weiß von der Himmelfahrt (ann. 54f Skutsch: unus erit quem tu [scil. Mars] tolles in caerula caeli templa) u. dem himmlischen Dasein des Romulus (ebd. 105/11: Romulus in caelo cum dis genitalibus aevom degit [110f]). Mehr als ein Jahrhundert später spielt Cicero auf Romulus' Vergöttlichung an, im Ton skeptischer Rationalisierung (rep. 2, 20; Tusc. 1, 28). – Den ältesten erhaltenen Bericht von der Himmelfahrt überliefert Livius (1, 16). Während einer Heerschau, die Romulus auf dem Campus Martius abhält, bricht plötzlich ein Unwetter los (W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1124/6). Eine Wolke verbirgt den König; ‚danach war Romulus nicht mehr auf Erden' (Liv. 1, 16, 1: nec deinde in terris Romulus fuit). Das Volk ist zunächst voller Furcht u. Trauer; doch glaubt es den Aussagen der Senatoren, Romulus ‚sei durch einen Sturmwind in die Höhe entrückt worden' (ebd. 2: sublimem raptum procella). Schließlich huldigen alle dem Romulus ‚als einem Gott, von Gott gezeugt, König u. Vater der Stadt Rom' (ebd. 3: deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae). Ein Gerücht, demzufolge die Senatoren Romulus beseitigt hätten, verliert an Boden, als ein Mann namens Proculus Iulius der Versammlung meldet, Romulus sei ihm vom Himmel her erschienen (ebd. 6: caelo repente delapsus) u. habe ihn beauftragt, den Römern Folgendes zu verkünden: ‚Die Götter wollen, daß mein Rom Herrin der Erde sei. Daher sollen die Römer das Kriegswesen pflegen, u. sie sollen wissen u. ihren Kindern weitergeben, daß keine menschliche Macht den röm. Waffen widerstehen kann' (ebd. 7: caelestes ita velle ut mea Roma caput orbis terrarum sit; proinde rem militarem colant sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse). In Livius' (u. später Plutarchs) Darstellung wird Romulus zum Sprachrohr, das den röm. Anspruch auf die Weltmacht als göttlichen Willen u. Auftrag rechtfertigt (vgl. Verg. Aen. 6, 847/53). Die Botschaft, die er verkündet, ist ‚die gängige röm. Selbstrechtfertigung' (R. M. Ogilvie, A commentary on Livy books 1/5 [Oxford 1965] 87). Der Mythos von der J. des Reichsgründers legitimiert jedoch nicht allein die röm. Herrschaft; er autorisiert auch die Macht des neuen Herrscherhauses. – Eine unpolitische Spielart des Mythos bietet Ovid (met. 14, 805/51; ferner fast. 2, 475/512). Während Romulus' Entführung in den Himmel ‚löst sich sein sterblicher Leib auf' (met. 14, 824f: corpus mortale ... dilapsum); seine Gattin folgt ihm nach als Hora. – Romulus' Apotheose als Quirinus, von der wir bei Livius nichts erfahren, findet sich bei

Dionysios v. Halikarnassos (ant. 2, 63, 3f), vor allem aber bei Plutarch (vit. Rom. 27, 6/28, 3; vit. Num. 2, 1/4). Proculus Iulius bezeugt unter Eid, er habe Romulus' Auffahrt gesehen ,u. seine Stimme vernommen, wie er befahl, ihn Quirinus zu nennen' (ebd. 2, 4: διωμόσατο Ῥωμύλον ἰδεῖν εἰς οὐρανὸν σὺν τοῖς ὅπλοις ἀναφερόμενον καὶ φωνῆς ἀκοῦσαι κελεύοντος αὐτὸν ὀνομάζεσθαι Κυρῖνον). In Plutarchs Romulus-Vita erscheint der hingegangene König nochmals auf Erden u. verkündet, die Götter hätten ihn damals hinabgesandt, um eine Stadt zu gründen, welche ,zu größter Macht u. höchstem Ruhm bestimmt' sei; danach sollte er in den Himmel zurückkehren. Die Römer würden, wenn sie Besonnenheit u. Tapferkeit bewiesen, die Herren der Welt. ,Ich werde euch ein Schutzgott (εὐμενὴς δαίμων) sein: Quirinus' (vit. Rom. 28, 1/3). – Die Gleichsetzung des Romulus mit Quirinus (etymologisch vielleicht erklärbar als der ,Pflüger', der die Stadt umpflügt u. damit gründet; G. Radke, Zur Entwicklung der Gottesvorstellung u. der Gottesverehrung in Rom [1987] 138/56), die bei Cicero zum ersten Mal belegt scheint, wird allgemein in die späte Republik datiert. Einige Forscher führen sie auf eine Initiative Caesars zurück, der seit 63 vC. das Amt des Pontifex Maximus versieht (W. Burkert, Caesar u. Romulus-Quirinus: Historia 11 [1962] 356/76; C. J. Classen, Romulus in der röm. Republik: Philol 106 [1962] 174/204; Fishwick 1, 1, 53f). Doch spricht manches dafür anzunehmen, Caesar habe auf eine bereits bestehende Tradition zurückgegriffen (C. Koch, Bemerkungen zum röm. Quirinus-Kult: ders., Religio. Studien zu Kult u. Glauben der Römer [1960] 17/39; Ch. Habicht, Die augusteische Zeit u. das 1. Jh. nach Christi Geburt: EntrFondHardt 19 [1973] 72/4); vgl. Wissowa, Rel.[2] 153/6; Bömer 64/80; A. Brelich, Tre variazioni romane sul tema delle origini[2] (Roma 1976) 41/51; C. Koch, Art. Quirinus: PW 24 (1963) 1306/21; H. J. Krämer, Die Sage von Romulus u. Remus in der lat. Literatur: Synusia, Festschr. W. Schadewaldt (1965) 355/402; G. Dumézil, La religion romaine archaïque (Paris 1966) 246/71; I. E. M. Edlund, Must a king die? The death and disappearance of Romulus: ParPass 39 (1984) 401/8; D. Briquel, La légende de la mort et de l'apothéose de Romulus: La mythologie. Clef de lecture du monde classique, Festschr. R. Chevallier 1 (Tours 1986) 15/35; J. N. Bremmer / N. M. Horsfall, Roman myth and mythography (London 1987) 45/7; J. v. Ungern-Sternberg, Romulus-Bilder: F. Graf (Hrsg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft (1993) 88/108. – Christliche Zeugnisse zur J. des Romulus bleiben die Ausnahme. Tertullian (apol. 21, 23) äußert Zweifel an ihrer Realität. Kritisch-rationalisierend, unter Berufung auf Cicero, erwähnt sie Augustin (civ. D. 3, 15; 22, 4).

β. Aeneas. Der mythische Ahnherr des röm. Volkes, der bereits in der frühen Republik mit der nahe Lavinium am Fluß Numicius verehrten lokalen Gottheit des Pater Indiges gleichgesetzt wurde (Fishwick 51f; o. Sp. 289f), verschwand älteren Nachrichten zufolge im Numicius. Da man ihn nicht mehr fand, wurde er unter die Götter gezählt (Serv. Verg. Aen. 1, 259; 12, 794). An diese lavinische Tradition u. an die Nachrichten von der Apotheose des Romulus u. des Caesar (u. Sp. 427f) knüpft Vergil an, wenn er von der Entrückung des **Aeneas spricht. Iuppiter verspricht Venus die himmlische Erhöhung ihres Sohnes: sublimemque feres ad sidera caeli magnanimum Aenean (Aen. 1, 259f). Als Aeneas Indiges wird er der Aufnahme unter die Götter für würdig befunden (12, 793/5). Ähnliches erzählt Ovid. Da Iuppiter Aeneas' Vergöttlichung gewährt, wäscht der Numicius alles Sterbliche von ihm ab; Venus vollendet seine Gottwerdung als Aeneas Indiges (met. 14, 581/608; vgl. Liv. 1, 2, 6; Bömer 64/8; Strecker 468).

2. Der Kaiserkult. a. Voraussetzungen. Der hellenist. *Herrscherkult u. der aus ihm erwachsene röm. Kaiserkult speisen sich aus drei Quellen: der Verehrung der Heroen (W. Speyer, Art. Heros: o. Bd. 14, 861/77; o. Sp. 260f), den altoriental. Vorstellungen vom Gottkönig oder der Gottessohnschaft des Königs (Habicht; Fears; C. Colpe, Art. Gottessohn: o. Bd. 12, 19/58; H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: ebd. 139/41; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: ebd. 155/210), u. der im Hellenismus aufblühenden Verehrung außergewöhnlicher ,göttlicher Männer' (θεῖοι ἄνδρες), die dank ihrer göttlichen Abstammung oder ihrer charismatischen Begabung über das menschliche Maß hinausragen (L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1/2 [Wien 1935/36]; W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1164f; Betz). – Im Hellenismus verwischen sich die klaren Grenzen zwischen dem

herausragenden Lebenden u. dem von der Erde gegangenen Heros, aber auch die zwischen Heros u. Gott. Die Vorstellungen vom θεῖος ἀνήρ, vom Heros u. vom Gott fließen ineinander. Die Heroenwürde wird nun auch Lebenden zugesprochen u. führt nach deren Tod zum Empfang göttlicher Ehren. – An dieser Entwicklung haben vor allem die hellenist. Herrscherhäuser teil. Die Diadochen, die sich mit ihrem Machtanspruch nicht mehr auf die traditionellen politischen Modelle der Polis berufen können, suchen ihre Herrschaft religiös zu begründen (Fears 1115/8), durch die mythische Verklärung ihrer Abkunft, aber auch durch die kultische Verehrung ihres Hauses oder ihrer Person. Indem er den Regenten zum Stellvertreter u. Erwählten der Götter erhebt, untermauert der Herrscherkult die Autorität des Königs auf religiöser wie theologischer Ebene (ebd. 1103/5). – Verwandte Gedanken gelangen auch nach Rom. Seit Anfang des 2. Jh. vC. erfahren römische Beamte u. Feldherren im Osten kultische Ehren (Fishwick 46f). Dies gilt insbesondere für die führenden Köpfe der röm. Revolution: Sulla, Pompeius u. Caesar, Antonius u. Oktavian. Aber auch in Rom selbst ist die politische u. philosophische Diskussion durchaus vorbereitet auf die Vergöttlichung von Menschen, die sich für den Staat eingesetzt haben (Taylor 51/4); Ciceros Somnium Scipionis belegt dies sinnfällig (s. o. Sp. 297). – Vor solchem Hintergrund erklärt sich der Versuch römischer Autokraten von Caesar an, die sich in ähnlicher Weise um politische Legitimation bemühen, bestimmte Facetten des hellenist. Herrscherkultes in Rom heimisch zu machen. Das zentrale Element dieses Programms bildet die *Consecratio des verstorbenen Herrschers, die ihn dem Raum des Sterblichen entrücken soll. Der Konsekration Caesars u. den Leichenfeiern des Augustus kommt in dieser Entwicklung eine Schlüsselrolle zu. Sie ebnen den Weg zu einem festen Konsekrationsritual (Bickermann; Koep). – Der kultische Akt der consecratio veranschaulicht die Apotheose, die leibliche Entrückung des verstorbenen Kaisers vom Scheiterhaufen aus zu den Göttern. Seine sakralrechtlichen Voraussetzungen sind umstritten u. wohl von Fall zu Fall verschieden gehandhabt worden. Gesche 11 zufolge wird der Verstorbene ‚erst in dem Moment als neuer Gott anerkannt, wenn ihm im Zuge der posthumen Divinisierung eine Kultstätte u. ein Priester, sowie die Bezeichnung als Divus zuerkannt worden' sind. Vielleicht genügte aber auch bereits der ‚Nachweis' seiner Entrückung (Bickermann; Segal 1348f; Koep 287/9), wie Justins bissige Bemerkung anzudeuten scheint: ‚Immer findet ihr einen, der beschwört, er habe den eingeäscherten Kaiser vom Scheiterhaufen in den Himmel emporfahren sehen' (apol. 1, 21, 3: ἀεὶ ... ὀμνύντα τινὰ προάγετε ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα). – Die offizielle Ikonographie der Denkmäler u. Münzen zeigt den Aufstieg des verstorbenen Herrschers, den mitunter seine Gemahlin begleitet. Nach orientalischem Vorbild fährt er auf einem Wagen oder dem Rücken eines Adlers empor. Auf manchen Bildwerken tritt Helios als Wagenlenker u. Psychopompos in Erscheinung; auch andere göttliche Wesen können den Verstorbenen emportragen. Weitere Symbole der Entrückung sind der geflügelte Genius, aber auch Herakles oder der Scheiterhaufen (Wissowa, Rel.² 78/87. 341/8. 564/6; A. D. Nock, Notes on ruler-cult 1/4: ders., Essays on religion and the ancient world [Oxford 1972] 134/59; ders., Σύνναος θεός: ebd. 202/51; Bickermann; ders., Consecratio: EntrFondHardt 19 [1973] 3/25; A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1934/35] 186/272; Habicht; Cerfaux / Tondriau; Taeger; Nilsson, Rel. 2, 132/85. 384/95; C. J. Classen, Gottmenschentum in der röm. Republik: Gymn 70 [1963] 312/38; Geyer; J. R. Fears, Princeps a diis electus [Rome 1977]; R. Schilling, La déification à Rome: RevÉtLat 58 [1980] 137/52; S. R. F. Price, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor [Cambridge 1984]; W. Kierdorf, ‚Funus' u. ‚consecratio'. Zu Terminologie u. Ablauf der röm. Kaiserapotheose: Chiron 16 [1986] 43/69; Ch. Elsas, Art. Herrscherkult: HdbRelwissGrundbegr 3 [1993] 115/22).

β. Die hellenist. Herrscher. Seit seinem Besuch des Ammon-Orakels in der Oase Siwa hat *Alexander d. Gr. sich als Sohn des Zeus betrachtet. Wohl noch zu seinen Lebzeiten erkennen die griech. Städte seine Göttlichkeit an (Nilsson, Rel. 2, 145/50; kritisch Fishwick 1, 1, 8/11); spätestens nach seinem Tod erfährt er zahllose kultische Ehrungen. Gleichwohl berichtet keine der zeitgenössischen Quellen eine Apotheose des makedoni-

schen Herrschers. Entsprechende Andeutungen finden sich erst im spätantiken Alexanderroman (PsCallisth. 3, 33, 5 van Thiel; vgl. den kritischen Bericht Arrian. anab. 7, 27, 3); Cerfaux / Tondriau 125/43. – Die Regenten des ptolemäischen Königshauses werden alle nach ihrem Tod vergöttlicht, Ptolemaios II Philadelphos u. seine Gattin Arsinoe bereits zu Lebzeiten (Nilsson, Rel. 2, 154/65; die Wortprägungen ἀποθέωσις u. ἀποθεόω, die erst seit dem 3. Jh. vC. belegt sind, scheinen aus dem ptolemäischen Ägypten zu stammen; Fishwick 1, 1, 40). Zweimal hören wir, das Königspaar sei zu den Sternen entrückt worden; so soll es Ptolemaios I u. seiner Gattin Berenike, aber auch Ptolemaios II, seiner Gattin Arsinoe u. seiner Tochter Philotera ergangen sein (Theocr. 17, 45/50: Aphrodite entrückt Berenike); Cerfaux / Tondriau 189/227.

γ. Caesar. Das altröm. Geschlecht der Iulii nennt Aeneas als seinen Stammvater, den Sohn der Venus. Erst im Falle *Caesars führt diese göttliche Abkunft zur offiziellen Vergöttlichung eines Iulius, die der Imperator zumindest geduldet, wenn nicht gar gefördert zu haben scheint. (Daß er bereits zu Lebzeiten vergöttlicht wurde, nehmen u. a. Taylor 65/77 u. Fishwick 1, 1, 64/6 an; anders Gesche.) – Nach seinem Tod unterstreicht ein seltenes Naturschauspiel seinen Aufstieg zu den Unsterblichen. Als Oktavian wenige Monate nach Caesars Ermordung, im Juli 44 vC., Spiele abhält, die der Ahnherrin der Iulier, Venus Genetrix, geweiht sind, aber auch seinem ermordeten Adoptivvater, steht sieben Tage lang am nördl. Himmel ein Komet, der schon bald sidus Iulium heißt. Nach dem Zeugnis Oktavians habe das Volk jene Himmelserscheinung als Zeichen verstanden, ‚daß Caesars Seele unter die unvergänglichen göttlichen Mächte aufgenommen worden sei‘ (Plin. n. h. 2, 93f: eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum inmortalium numina receptam). Bei Caesars consecratio, die wohl erst Januar 42 vC. gefeiert wird (Taylor 96), spielt das sidus Iulium offenkundig keine entscheidende Rolle. – Caesars Entrückung deutet Vergil in seiner 5. Ekloge vorsichtig an. In mythischer Verkleidung besingt er die Apotheose des Herrschers, der in den Himmel erhoben wird (ebd. 51: Daphnimque tuum tollemus ad astra). Ausführlicher äußert sich Ovid. Während des Attentats entführt Vesta den Regenten; allein sein Schattenbild fällt dem Anschlag zum Opfer (fast. 3, 697/704: ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui [701]). In den Metamorphosen (15, 745/860) verheißt Iuppiter der Venus, Caesar ‚werde als Gott den Himmel erlangen‘ (ebd. 818: ut deus accedat caelo); dorthin solle sie die Seele des Erschlagenen geleiten. Venus entrückt sie zu den Sternen, wo sie sich in einen Kometen verwandelt (ebd. 843/51; ähnlich Suet. vit. Iul. 88; Dio Cass. 45, 7, 1). – Taylor 58/99; Bömer 83/95; ders., Über die Himmelserscheinung nach dem Tode Caesars: BonnJbb 152 (1952) 27/40; Cerfaux / Tondriau 286/95; M. Gelzer, Caesar[6] (1960) 225f. 257f. 265f. 285. 292/8; Gesche; S. Weinstock, Divus Iulius (Oxford 1971) 287/317. 356/410; Fishwick 1, 1, 56/72; G. J. Baudy, Hirtenmythos u. Hirtenlied: Poetica 25 (1993) 311/5.

δ. Augustus. Der erste röm. Kaiser bereitet seine künftige Vergöttlichung von langer Hand vor. Nach der consecratio Caesars nennt Octavian sich Divi filius, seit 27 vC. schließlich *Augustus. Beide Namen sind religiöses Programm. Einer von ihm zumindest geförderten Legende zufolge gilt er aber auch als Sohn Apollons (Fishwick 80/2); er ist damit Sproß zweier Götter. Augusteische Propaganda schreibt Cicero u. Catulus, ‚zwei der markantesten Führer der optimatisch-republikanischen Richtung‘ (Taeger 2, 214), den gleichen prophetischen Traum zu, in dem der junge Oktavian zum göttlichen Retter Roms erhöht wird, der in Iuppiters Auftrag ‚an einer goldenen Kette vom Himmel herabgekommen‘ sei (demissum e caelo catena aurea: Suet. vit. Aug. 94, 14; vgl. Plut. vit. Cic. 44, 2/5; Dio Cass. 45, 2, 1/4). – In verwandtem Geist besingt Vergils 4. Ekloge die erlösende Niederkunft des göttlichen Knaben ‚vom hohen Himmel her‘ (ebd. 6: caelo demittitur alto) u. deutet seine spätere Rückkehr zu den Göttern an. Augusteisch gelesen, ebnet dieses Lied der Vergöttlichung des Kaisers ebenso den Weg wie die Georgica, in denen Vergil Oktavian die künftige Apotheose vorhersagt (1, 24/42; vgl. 1, 503f). In ähnliche Richtung zielt der Vergleich des Augustus mit Herakles u. Aeneas in der Aeneis, in dem der Kaiser die beiden mythischen Heroen überragt (6, 791/805). An dieser Verklärung des Augustus wirkt auch Horaz mit. So spricht er den Kaiser als Verkörperung des Merkur an, der auf

Erden Roms Heil wirke, u. bittet ihn, bei seinem Volk zu bleiben u. so spät wie möglich ,in den Himmel' zurückzukehren (carm. 1, 2, 41/52: serus in caelum redeas [45]; vgl. carm. 3, 3, 9/12; 3, 14). – Nur in vorsichtiger Umschreibung wird die Nachricht von Augustus' Himmelfahrt überliefert. Sueton, einer der beiden Autoren, die ausführlicher von den Trauerfeierlichkeiten handeln, zählt eingangs die Prodigien auf, die in Augustus' letzten Tagen seine bevorstehende Vergöttlichung angekündigt hätten (vit. Aug. 97, 1/3). Während der Bestattung (ebd. 100, 6/9) sei jemand aufgetreten, der die J. des Kaisers bezeugt habe (100, 7: nec defuit vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum vidisse iuraret). – Auch Dio Cassius erzählt von den Trauerfeierlichkeiten u. der Verbrennung der Leiche (56, 42). Ein Adler sei am Scheiterhaufen freigelassen worden, der ,gleichsam die Seele' des verstorbenen Kaisers ,in den Himmel emporgetragen' habe (56, 42, 3: ὡς καὶ δὴ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρων). An anderer Stelle, wo von den Augustus nach seinem Tod zuerkannten göttlichen Ehren die Rede ist, heißt es, Livia habe einen Senator namens Numerius Atticus reich beschenkt, ,weil er schwor, er habe den Augustus zum Himmel fahren sehen, nach der Art, wie es die Tradition von Proculus u. Romulus erzählt' (56, 46, 2: ὅτι τὸν Αὔγουστον ἐς τὸν οὐρανόν, κατὰ τὰ περί τε τοῦ Πρόκλου καὶ περὶ τοῦ Ῥωμύλου λεγόμενα, ἀνιόντα ἑορακέναι ὤμοσε). – Taylor 142/246; R. Syme, The Roman revolution (Oxford 1939) 469/75; Bömer 83/95; Cerfaux / Tondriau 313/39; Taeger 2, 210/25; R. Faber, Die Verkündigung Vergils (1975) 14/31; W. Pötscher, ,Numen' u. ,numen Augusti': ANRW 2, 16, 1 (1978) 355/92.

ε. Nach Augustus. Die Zahl der offiziell konsekrierten Kaiser (ca. 30) u. kaiserlichen Angehörigen (ca. 20) ist verhältnismäßig niedrig. (Eine weitgehend vollständige Liste gibt M. Bernhart, Hdb. zur Münzkunde der röm. Kaiserzeit 1 [1926] 72.) Hinweise auf ihre Apotheose oder ihren Himmelsflug finden sich in aller Regel allein auf den Münzen oder anderen Bildwerken, die aus Anlaß ihrer consecratio entstehen (L. Deubner, Die Apotheose des Antoninus Pius: RömMitt 27 [1912] 1/20; vgl. u. Sp. 438/41). – Ausgesprochen selten bleiben literarische Zeugnisse. Die künftige J. oder besser Verstirnung Kaiser Neros deutet Lucan an (1, 45/66: te, cum statione peracta astra petes serus, praelati regia caeli excipiet [45/7]). Kaiser Hadrian erklärt, Antinous, sein im Nil ertrunkener Geliebter, sei zum Himmel entrückt u. dort vergöttlicht worden. Später will er sogar den Stern des Antinous gesehen haben (Dio Cass. 69, 11, 2/4; Koep 291; Bertram 33; Hermann aO. [o. Sp. 415] 394f). – Die Vergöttlichung des verstorbenen Kaisers erlangt zu keinem Zeitpunkt dogmatische Qualität. Die röm. Intellektuellen, wie etwa Cicero, die beiden Plinii, Seneca oder Plutarch, durchschauen u. kritisieren die Fiktion der consecratio. Aus Loyalität dem Staat gegenüber u. aus politischen Erwägungen heraus billigen sie jedoch die offizielle politische Theologie, ja rechtfertigen sie mitunter (Nilsson. Rel. 2, 392f; Beaujeu 106/9; Bowersock; Koep 289). Eine gallige Satire auf den Gegenstand, wie Senecas Apocolocyntosis sie darstellt, bleibt in Rom Ausnahme (O. Weinreich, Senecas Apocolocyntosis [1923]; R. Heinze, Zu Senecas Apocolocyntosis: Hermes 61 [1926] 49/78; Kroll 381/6; K. Bringmann, Senecas Apocolocyntosis u. die politische Satire in Rom: AntAbendl 17 [1971] 56/69; G. Binder, Hercules u. Claudius. Eine Szene in Senecas Apocolocyntosis auf dem Hintergrund der Aeneis: RhMus 117 [1974] 288/317; ders., Catilina u. Kaiser Claudius als ewige Büßer in der Unterwelt: ActClassDebrecen 10/11 [1974/75] 75/93; P. T. Eden, Seneca. Apocolocyntosis [Cambridge 1984]; R. R. Nauta, Seneca's Apocolocyntosis as Saturnalian literature: Mnemos 40 [1987] 69/96). – Auch christliche Reaktionen auf Kaiserkult u. Kaiserapotheose werden nur vereinzelt laut (Taeger 2, 542/88; Beaujeu; Koep 290f). So bemerkt Laktanz, dank Gottes Eingreifen, das der Verfolgung der Christen ein Ende setzen sollte, sei Nero mit einem Mal spurlos verschwunden; deshalb glaubten ,manche Wirrköpfe', er sei ,entrückt worden' (mort. pers. 2, 7f: illum quidem deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum). Immer wieder erinnern christliche Autoren an den vergöttlichten Liebling Hadrians, den ,unvermeidlichen Antinous' (Beaujeu 130), der in ihren Augen die Idee der Apotheose anschaulich ad absurdum führt (Clem. Alex. protr. 4, 49 [GCS Clem. Alex. 1, 38]; Orig. c. Cels. 3, 36 [GCS Orig. 1, 232]; beide gehen nicht eigens auf die Entrückung ein). Im

Falle Julians begrüßt Gregor v. Naz. es lebhaft, daß der (vorgebliche) Plan des sterbenden Kaisers, sich in den Tigris zu stürzen, um so zu verschwinden u. vergöttlicht zu werden, im letzten Moment vereitelt worden sei (or. 5, 14).

ζ. Konstantin. Unter den christl. Kaisern gelangt das Ritual der consecratio zu seinem Ende. Inwieweit dies schon bei Konstantin der Fall war, ist kaum zu entscheiden; Konzeption u. Ausführung seiner Leichenfeiern sind nur noch in Umrissen zu rekonstruieren. Die Münzen, welche aus diesem Anlaß geschlagen wurden, tragen fast durchweg die Aufschrift Divo Constantino. Eine dieser Serien zeigt auf ihrer Rückseite den Kaiser, der auf einer Quadriga gen Himmel fährt; in der Höhe streckt sich ihm aus einer Wolke eine Hand entgegen. Doch verstehen nicht alle Historiker diese Münzen als Bild einer J. (E. Bickermann: EntrFondHardt 19 [1973] 263: ,It is not ἀποθέωσις, but as Eusebius [vit. Const. 4, 71] says, ἀναβίωσις' [Auferstehung]). Daß zumindest bestimmte Kreise des Hofes mit der Idee seiner J. gespielt haben, zeigt ein in Rom nach Konstantins Tod aufgestelltes Gemälde, das den verstorbenen Kaiser ,auf dem Himmelsgewölbe, in den ätherischen Regionen weilend' darstellt (Eus. vit. Const. 4, 69, 2 [GCS Eus. 1, 1, 149]). – A. Alföldi, The conversion of Constantine and pagan Rome (Oxford 1948) 117f; L. Koep, Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins u. ihre religionspolitische Bedeutung: JbAC 1 (1958) 94/104 bzw.: Wlosok 509/27; K. Aland, Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe (1960) 240/56; S. Calderone, Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantina: EntrFondHardt 19 (1973) 215/61; Kötzsche-Breitenbruch, Darstellung. – Halbherzige Versuche paganer Kreise, den Tod Kaiser Julians zur Apotheose zu verklären u. dem Verstorbenen einen Kult einzurichten, scheitern an den politischen Gegebenheiten. So bleibt es bei Anspielungen aus seiner Umgebung. Ein wohl nach seinem Tod verfaßtes Orakel prophezeit dem Kaiser die Vergöttlichung (Eunap. frg. 26 [FHG 4, 25]); Libanios tröstet die Anhänger des Kaisers mit der Auskunft, dieser sei zum Himmel aufgestiegen (or. 18, 304). – A. D. Nock, Deification and Julian: JournRomStud 47 (1957) 115/23; J. Straub, Die Himmelfahrt des Julianus Apostata: Gymn 69 (1962) 310/26 bzw.: Wlosok 528/50.

IV. Synkretismus u. heidnische Gnosis. Die einflußreiche Abhandlung von Bousset nimmt nicht nur irreführend eine Aufstiegsvorstellung aus so verschiedenen Kontexten wie Ana-/Katabasis (im RAC jetzt *Jenseitsreise), Kata-/Anabasis (im RAC jetzt an verschiedenen Stellen in den Jenseits-Artikeln, wo es um Offenbarung u. Erlösung geht) u. der reinen *Himmelfahrt heraus, sie faßt auch unter ,Seele' mehrere Repräsentationen des oder der ,Reisenden' wie leibhaftige u. geisthaftige, als solche historische u. mythologische Gestalten zusammen. Darüber hinaus gilt dies alles als Zentrum gnostischer Erlösungsvorstellungen (dagegen s. u. Sp. 435). Diese haben sich jedoch inzwischen als vielschichtig u. polyzentrisch erwiesen.

a. Nag-Hammadi-Texte. Die Unterscheidung zwischen substantiell heidnischen, substantiell jüdischen, diese beiden durch Namen oder Interpolationen christlich überarbeitenden u. substantiell christlichen Texten ist hier besonders wichtig.

1. Hermetische. Der Hermetik nahe stehen, wenn nicht rein hermetisch sind der Autoritative Logos (Authent. Log.: NHC VI, 3), ,Über die Achtheit u. die Neunheit' (Ogd. Enn.: NHC VI, 6) u. selbstverständlich der Asclepius 21/9 (Ascl.: NHC VI, 8). Authent. Log. ist eine Homilie, die bei ihren Hörern oder Lesern so viel Kenntnis aller Existenzmöglichkeiten der Seele in der Welt voraussetzen darf, daß ihr Verf. keine Bedenken hat, auf einen Mythos, in dem sich die Dinge durch ihren Zusammenhang gegenseitig erklären, zu verzichten u. nur in einzelnen Metaphern von der Seele zu sprechen. Die Seele ist zeitweilig eine Hure, die den Wein der Liederlichkeit trinkt, aber der Erlösung durch ihren Bräutigam fähig bleibt; der Weizen, der in seiner Vermischung mit Spreu unrein ist, aber von der Spreu geschieden u. so gereinigt werden kann; eine Kämpferin, die den Kampf um das Leben besteht; ein Fisch, den ein teuflischer Fischer zu fangen sucht; eine Kranke, die den Logos als Medizin einnimmt. Ihre Befindlichkeit wechselt damit zwischen ,hylisch' (NHC VI 23, 16f) u. ,verständig' (λογική [NHC VI 34, 32f]). Als letzere steigt sie empor: ,Die verständige Seele aber, die sich suchend bemüht hat u. Erkenntnis über Gott erlangte, die

sich forschend abmühte, im Leibe litt, sich die Füße wund lief zu den Evangelisten (!) u. Erkenntnis über den Unerforschlichen erlangte, sie fand ihren Aufstieg (ἀνατολή). Sie kam zur Ruhe in dem Ruhenden, legte sich in das Brautgemach, aß von dem Mahl, nach dem sie gehungert hatte, u. nahm von der unsterblichen Speise. So fand sie das, wonach sie gesucht hatte' (NHC VI 34, 32/35, 15; Übers. nach W. P. Funk: TheolLitZt 98 [1973] 258). Ogd. Enn. ist ein Dialog zwischen Hermes als Lehrer u. Mystagogen u. einem Initianden als Sohn u. Schüler. Letzterem werden die Geheimnisse in einer Vision so nahe gebracht, daß die entrückende Schau einem Aufstieg gleichkommt: ‚Du bist nunmehr einer, dem man nichts mehr zu sagen braucht. – Ich schweige also, mein Vater. Ich will dir schweigend Lobpreis singen. – Ja, sage ihn! Denn ich bin ja der Nous. – Ich erkenne den Nous, o Hermes, dich … Vater Trismegistos! Was soll ich sagen? Wir haben dieses selbe Licht empfangen, u. ich selbst sehe die selbe Schau in dir. Und ich sehe die Achtheit samt den Seelen, die in ihr sind, u. den Engeln, wie sie die Neunheit u. ihre Kräfte lobpreisen!' (NHC VI 58, 23/8. 59, 24/32; Übers. nach K. W. Tröger: TheolLitZt 98 [1973] 501f). Vgl. für alles den Kommentar von D. M. Parrot (Hrsg.), Nag Hammadi Codices V, 2/5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (Leiden 1979); zu Ascl. ebd. 395/450.

2. Jüdisch-Sethianische. Als direkt offenbarende Diskurse mit einer gewissen Nähe zum Sethianismus sind gedacht Die Paraphrase des Seem (Paraphr. Seem: NHC VII, 1) u. Die Dreigestaltige Protennoia (Protenn. Trim.: NHC XIII, 1). Didaktische Mythen sind Das Evangelium der Ägypter (Ev. Aeg.: NHC III, 2 u. IV, 2) u. Marsanes (Marsan.: NHC X, 1). Als Beispiele seien die beiden erstgenannten Texte gewählt (Marsan. erbringt wegen zu schlechten Erhaltungszustandes ohnehin keine Aussage). Paraphr. Seem gibt sich als Offenbarung eines Erlösers Derdekeas, Sohnes des Vollkommenen Lichtes, an Seem. Sie beginnt damit, daß Seem zum höchsten Punkt der Welt emporgerissen wird (offensichtlich ein intensives ekstatisches Erlebnis, in dem der Nous sich vom Leibe trennt, um oben das viele Wissen über die Weltkräfte u. Weltzeiten aufnehmen zu können [NHC VII 1, 6/16]). In Protenn. Trim. kommt es zu drei Aufstiegen der Protennoia, weil sie für ihr Erlösungswerk drei Abstiege braucht, einen als Vater oder Stimme, einen als Mutter oder Laut, u. einen als Sohn oder Logos. Zu den Umständen, in denen diese miteinander korrespondierenden Aktionen einen komplizierten Sinn ergeben, s. den Kommentar von G. Schenke, Die dreigestaltige Protennoia (1984).

3. Magiernahe. ‚Iranophil' oder den Magiern geistig nahe stehen vier Texte. Eine Jenseitsreise kommt in jeder Schrift vor, aber in unterschiedlicher Stellung, Bedeutung u. Position. Die drei Stelen des Seth (Stel. Seth: NHC VII, 5) kennen einen ekstatischen Aufstieg der Person, die die oberen Mächte verehrt. Es wird nicht ganz deutlich, ob die drei Male, von denen mit Bezug auf die dreifache Natur Gottes die Rede ist, drei aufeinander folgende Stufen eines Ascensus oder drei aufeinander folgende Ascensus meinen. Im ersten Falle führt erst die dritte Stufe, im zweiten Falle führt erst die dritte Ekstase zum Ziel. Der Autor berichtet aber nicht davon wie von einer *Jenseitsreise, von der hier wenigstens dann ein Merkmal gegeben wäre, wenn ein deutlicher Erdenwandel die Voraussetzung böte, daß ein solcher Bericht erfolgen könnte. Statt dessen wird ein hymnischer Dank geboten, der sowohl auf Erden wie auf der dritten Ascensusstufe seinen Sinn ergibt (NHC VII 124, 11/126, 33). Am Schluß heißt es denn auch nur in lapidarer Lehrhaftigkeit, daß der Weg des Ascensus auch der des Descensus ist (127, 21f). Demgegenüber läßt der Zostrianos (Zostr.: NHC VII, 1) seinen Autor sowohl im Ich-Stil (NHC VIII 5, 24/6, 2) von sich als Aufsteigendem wie auch in der dritten Person (19, 4; 21, 20) von dem ‚hohen Wege des Aufstieges' sprechen. Der zerstörte Text gibt über das Ziel nicht mehr genügend Auskunft; doch wenn in 5, 26/29 der Akt des Aufstiegs so viel wie der Akt der Taufe u. ein Ziel des Aufstiegs die μετάνοια ist, dann scheint der Aufstieg nicht mehr die Allegorie eines greifbareren Vorgangs zu sein, sondern sich als mentaler Begriff derart basal durchgesetzt zu haben, daß zum Verständnis anderer Akte oder Handlungen allegorisierend auf ihn zurückgegriffen werden kann. Vgl. J. H. Sieber (Hrsg.), Nag Hammadi Codex VIII (Leiden 1991). Die beiden anderen Texte dieser Gruppe, Allogenes (Allog.: NHC XI 3; Kommentar: Ch. W.

Hedrick, [Hrsg.], Nag Hammadi Codices XI, XII, XII [Leiden 1990] 173/267) u. Die Exegese über die Seele (Exeg. an.: NHC II 6; Kommentar: B. Layton, Nag Hammadi Codex II, 2/7, vol. 2 [Leiden 1989] 139/69), bringen zu diesem Befund prinzipiell keine weitere Nuance hinzu, wenn auch in Exeg. an. über jeden Status, den eine Seele haben kann, viel mehr konkrete Allegorien erzählt werden.

b. Mandäische Texte. Für die Mandäer ist die himmlische Welt so selbstverständlich u. stabil die eigentliche geworden, daß sich die Bezüge zwischen ihr u. der irdischen oder finsteren Welt in überwältigender Mehrzahl von oben nach unten abspielen (Weltschöpfung, Offenbarungen). So bleibt für die umgekehrte Richtung im wesentlichen nur die Totenmesse. In dieser allerdings faßt sich alles zusammen, was in anderen gnostischen Gemeinschaften über prae- u. postmortales Seelengeschick zusammen ritualistisch wie mythologisch ausgesagt werden kann. Die Totenmesse heißt wörtlich direkt ‚Aufstieg' (masiqta; vgl. E. S. Drower / R. Macuch, A Mandaic dictionary [Oxford 1963] 249f; ebd. auch die wichtigsten Belege). Dazu kann immer wieder u. immer anders jedes Detail des gesamten Welt- u. Unterweltsystems u. des gesamten Kultes (also auch Taufe u. sakramentales Essen) in eine synonyme Beziehung gesetzt werden, u. dementsprechend reich ausgestaltet ist das Aufstiegsritual. Näheres bei K. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie u. Anthropogonie in den mandäischen Schriften (1965).

c. Berichte. In diesem Zusammenhang, der sich damals wie heute dem von außen Betrachtenden vereinfachend anbietet, werden die nach oben strebenden Hypostasen am ehesten zu einer ‚Seele' zusammengefaßt, die ‚gen Himmel fährt'. Mit dieser kritischen Sonde sind die Gnostikerberichte bei *Hippolytos (II) von Rom, *Irenäus v. Lyon u. *Epiphanius v. Salamis zu lesen.

V. Ikonographie. a. Mythendarstellungen. Bei Bildern einiger Mythen, die eine J. zum Inhalt haben, ist die Zielrichtung zum *Himmel oder Olymp eindeutig bestimmt, beispielsweise bei der Entführung des *Ganymed durch den *Adler des Zeus oder bei der Himmelfahrt des *Herakles. Letztere erfolgt in der Darstellung des Grabmals der Sekundinier in Igel bei Trier (Mitte 3. Jh.) auf einer in die Höhe fahrenden Quadriga, deren Zielrichtung durch die am Himmel erscheinende Büste der Athena, der Schutzgöttin des Herakles, unterstrichen wird: Die Göttin streckt ihre Rechte der ausgestreckten rechten Hand des Heros entgegen (H. Dragendorff / E. Krüger, Das Grabmal von Igel [1924] 70f Abb. 42 Taf. 8; Boardman aO. [o. Sp. 418] 131 Kat.-nr. 2938 Taf. 123). Fast unlösbar ist dagegen das Problem, welche Zielvorstellungen man vor allem in der späteren Kaiserzeit u. Spätantike mit der Verwendung anderer mythischer Entführungen u. *Entrückungen als prospektive Bilder im Grabbereich verband. Beispielsweise erscheint auf der soeben erwähnten Igeler Säule auch der Raub des Hylas durch die Nymphen (Dragendorff / Krüger aO. 84 Abb. 58 Taf. 14, 1; vgl. J. H. Oakley, Art. Hylas: LexIconMythClass 5 [1990] 577 Kat.-nr. 30 Taf. 399; zur Identifizierung des Verstorbenen mit Hylas Wrede 145f). Der Raub der Proserpina auf dem Wagen des Pluto war in Darstellungen der frühen Kaiserzeit offenbar noch eine Entführung in die Unterwelt: ‚Der Mythos – in Grabinschriften als Sinnbild des Todes bezeichnet – wurde keineswegs nur als Grabschmuck für Frauen gewählt; dies darf als Hinweis für seine allgemeinere u. chiffrehafte Bedeutung in der früheren Grabkunst aufgefaßt werden; prospektive Jenseitshoffnung tritt noch nicht hervor' (F. Sinn, Stadtrömische Marmorurnen [1987] 80). Dies änderte sich jedoch auf den Sarkophagen seit dem 2. Jh., die nicht nur eine Bevorzugung des Themas für verstorbene Frauen erkennen lassen, sondern auch durch Porträtidentifikationen auf das Vorliegen positiver Jenseitshoffnungen hinweisen (vgl. Wrede 354, Index s. v. Proserpina; ders., Die Ausstattung stadtrömischer Grabtempel u. der Übergang zur Körperbestattung: RömMitt 85 [1978] 411/33, bes. 426). Meinte Wrede zunächst noch, die Wagenfahrt führe die Verstorbene hier zu jenseitigem Glück, das die neue Proserpina als Herrscherin in der Unterwelt erwartet (ders., Ausstattung aO. 426), so wies er später auf Darstellungen hin, bei denen als Ziel das Elysium zu erkennen ist (Wrede 151). Der deutlichste Beleg hierfür ist die Ausmalung des Grabes des Sabaziospriesters Vincentius u. seiner Frau Vibia: Das Gespann des Pluto, dem die Beischrift abreptio Vibies et discensio beigegeben ist, wird von Hermes

geleitet, u. im Hauptbild des Arcosols wird Vibia vom angelus bonus in das Elysium der bonorum iudicio iudicati eingeführt (Lit.: ebd. Kat.-nr. 276; R. Lindner, Der Raub der Persephone in der antiken Kunst [1984] Kat.-nr. 53). In der Forschung umstritten blieb die Bedeutung von Darstellungen im Grabbereich, in denen Viktorien, Eroten (*Eros), Kentauren, Satyrn oder Seewesen die Büste von Verstorbenen oder ihr Bild in einer Muschel oder als *Imago clipeata halten oder tragen. Die Vorstellung, hier würden die Verstorbenen zum Himmel oder zur Insel der Seligen getragen, wird heute kaum noch vertreten (Lit. hierzu: H. Brandenburg, Meerwesensarkophage u. Clipeusmotiv: JbInst 82 [1967] 223; H. Sichtermann, Deutung u. Interpretation der Meerwesensarkophage: ebd. 85 [1970] 224/38; zu den Inseln der Seligen zuletzt: B. Andreae, Delphine als Glückssymbole: H. Roth [Hrsg.], Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte [1986] 51/5). Fraglich ist, ob die Porträts lediglich dem Beschauer präsentiert u. zur Schau gestellt werden sollten (Brandenburg aO. 226/33; abgeschwächt in ders., Die Darstellungen maritimen Lebens: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt/M. [1983] 249/59: ‚locus amoenus als Ort irdischer Glückseligkeit') oder ob sie in einem positiven Jenseitsbild in sinnbildlicher Weise im Kreis mythischer Wesen gedacht wurden (Engemann, Untersuchungen 65/7; zu ähnlicher Interpretation tendierte Sichtermann aO., während er sich später gegenüber aller Jenseitssymbolik skeptisch äußerte: G. Koch / H. Sichtermann, Römische Sarkophage [1982] 583/617; H. Sichtermann, Die mythologischen Sarkophage 2 [1992] 40/53. 60/9). Eine Deutung als Sinnbild mythischen Jenseitsglücks entspräche den zahlreichen erhaltenen Beispielen für ‚Privatapotheose' im röm. Grabbereich (hierzu Engemann, Untersuchungen; Wrede; zur Beibehaltung des Begriffs ‚Privatapotheose' Engemann, Greif 172_1); ließe sie sich endgültig als richtig erweisen, so bliebe allerdings immer noch die wohl unlösbare Frage, an welchem der verschiedenen Aufenthaltsorte der Seligen, die in den Grabinschriften genannt werden (Lit.: ders., Untersuchungen 43/9), der Verstorbene im Kreise von göttlichen u. halbgöttlichen Wesen denn vorgestellt wurde, wohin die (lediglich angedeutete) J. ihn also führen sollte. Zu Interpretationsfragen im Grabbereich vgl. auch o. Sp. 302/4.

b. Jenseitsfahrt in Apotheosebildern. 1. Wagenfahrt. Die Grundlagen der Himmelfahrt des zum Divus erhobenen Herrschers sind bereits unter *Consecratio II (Kaiserapotheose) behandelt. Bezüglich des dort (Koep 289) als in der Deutung umstritten erwähnten Altars für Augustus in den Vatikanischen Museen (Belvedere-Altar) ist nachzutragen, daß heute allgemein in der Auffahrt eines Gepanzerten in der von Flügelpferden gezogenen Quadriga auf einer der Langseiten des Denkmals die Himmelfahrt *Caesars gesehen wird, des ersten konsekrierten röm. Herrschers (I. S. Ryberg, Rites of the state religion in Roman art [Roma 1955] 56/8 Taf. 14; Helbig / Speier, Führer 1, 198/201 nr. 255; P. Zanker, Der Larenaltar im Belvedere des Vatikans: RömMitt 76 [1969] 205/18 [zwischen 12 u. 2 vC.]; Geyer 16; Kötzsche, Darstellung 216; dies., Hand 424f). Außer den Nachkommen Caesars sind der Szene die Quadriga des Sol, Caelus u. der Adler des Zeus beigegeben. Das Bildschema der Auffahrt im Wagen wurde auf Konsekrationsmünzen aufgegriffen, zB. solchen des *Antoninus Pius u. der Faustina I, bis hin zu denen des Konstantin (s. u.; Belege: Geyer 27f; dort auch Diskussion der Frage, ob es sich um das Gespann des Sol handelt: selten sicher, manchmal auch auszuschließen). Seit dem 2. Jh. steht in Konsekrationsbildern über dem rogus der Wagen, für die diva eine biga, für den divus eine Quadriga (so auf zahlreichen Münzreversen; vgl. Bernhart, aO. [o. Sp. 429] Taf. 55, 8/12, u. noch auf dem spätantiken Elfenbeinrelief in London, Brit. Mus.; Lit.: o. Bd. 14, 1029 [*Herrscherbild]). Daß die Darstellung am Partherdenkmal aus Ephesos (Wien, Antikensammlung), in der Lucius Verus (in Parallelität zum Gespann der Luna) den Wagen des Sonnengottes besteigt (Abb. 1), als Auffahrt in den Olymp nach der consecratio zu deuten sei (so W. Oberleitner u. a., Funde aus Ephesos u. Samothrake [Wien 1978] 74f. 89/91 Abb. 53f. 69f), ist nicht ganz sicher. Die Anwesenheit von Victoria u. Virtus deutet nämlich auf eine triumphale Angleichung des (lebenden) Kaisers an Sol: Victoria ergreift den Unterarm des Kaisers u. hält die Zügel, Virtus führt das Gespann. Die beiden Personifikationen erscheinen auf zahlreichen Münzreversen lebender Kaiser; wäh-

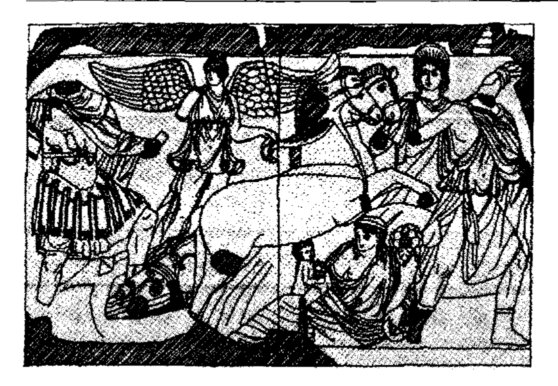


Abb. 1: Wien, Antikensammlung, Relief vom Partherdenkmal aus Ephesos (nach Oberleitner aO. Abb. 69).

rend auf einigen kaiserzeitlichen ‚historischen' Reliefs nicht zu entscheiden ist, ob (außer Victoria) Virtus oder Roma den Kaiser begleitet, dürfte beim Durchgangsrelief des Titusbogens Virtus das Triumphgespann des Kaisers führen, während Victoria ihn bekränzt (M. Pfanner, Der Titusbogen [1983] 47 u. G. M. Koeppel, Die historischen Reliefs der röm. Kaiserzeit VI: BonnJbb 189 [1989] Kat.-nr. 9), u. auch im Repräsentionsbild der Tetrarchen am Galeriusbogen in Thessaloniki dürfte (außer den selbstverständlichen Viktorien) Virtus zu erkennen sein (H. P. Laubscher, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki [1975] 73). Auf die Apotheose des Kaisers weist am ephesischen Partherdenkmal der Fries der olympischen Götter hin (Oberleitner aO. 75/7. 87/9 Abb. 55f. 66/8); diese Deutung wird um so eindeutiger, je mehr es gelingt, die Bestimmung des Kopffrg. ebd. Abb. 67 als Lucius Verus u. die Zugehörigkeit zu diesem Friesteil zu sichern. – Weiterhin tragen auf Staatsreliefs u. Münzen Flügelwesen, *Adler, Pfauen u. *Greifen die Vergöttlichten zum Himmel.

2. Jenseitsflug mit Flügelwesen. Solche finden sich zB. Rom, Konservatorenpalast, Relief mit Consecratio der Sabina, der Frau Hadrians: geflügelter *Genius als Träger der diva (Helbig / Speier, Führer 2, 569f nr. 1800; Koeppel aO. IV: BonnJbb 186 [1986] Kat.-nr. 18); Rom, Vatikanische Museen, Relief vom Sockel der Antoninus-Pius-Säule mit Consecratio des Antoninus Pius u. der Faustina: geflügelter Genius als Träger des divus u. der diva; über ihm zwei Adler (Helbig / Speier, Führer 1, 378/80 nr. 480; L. Vogel, The column of Antoninus Pius [Cambridge, MA 1973] 32/55 Abb. 3/7; Koeppel aO. VI, Kat.-nr. 13); Elfenbeinrelief mit Consecratio-Darstellung in London (s. o.): Windgötter tragen den vergöttlichten Kaiser zum Himmel.

3. Jenseitsflug mit Adler, Pfau oder Greif. Allgemein wird die Darstellung im Gewölbescheitel des Titusbogens (Pfanner aO. 76/8 Taf. 68f; Koeppel aO. VI, Kat.-nr. 11) als frühestes Beispiel der J. eines divus auf dem Adler angesehen; die Annahme von Geyer (24f), auch hier sei nur eine Angleichung an eine Sonnengottheit dargestellt, keine J. des divus Titus (so auch Sinn aO. [o. Sp. 436] 70), beruht auf der Argumentation, daß der Adlerflug erst in der 2. H. des 2. Jh. in das Zeremoniell der Consecratio aufgenommen wurde. Eine solche Verknüpfung mit dem Konsekrationszeremoniell ist jedoch nicht zwingend, wie zB. Münzen mit dem Adlerflug des Hadrian, der Sabina, des Antoninus Pius u. der Faustina erkennen lassen (Vogel aO. Abb. 93/5. 97; Münzbeispiele für die J. mit Adler u. Pfau: Bernhart aO. Taf. 52), dessen Bedeutung als J. durch die Legende consecratio gesichert ist. Pfanner aO. 78 wies mit Recht darauf hin, daß die Inschrift des Titusbogens dem divus Titus gilt, das Relief also seine Divinisierung veranschaulichen muß. – Andererseits zeigen entsprechende Darstellungen auf Staatskameen (H. Jucker, Auf den Schwingen des Göttervogels: JbBernHistMus 39/40 [1959/60] 266/88; weitere Lit. s. *Glyptik) ebenso lebende Kaiser in Iuppiterangleichung auf einem Adler wie eine Bronzephalera mit Nero oder Domitian (Gesichter. Griechische u. römische Bildnisse aus Schweizer Besitz, Ausst.-Kat. Bern [1982] 297 nr. 173A). Bei letzterer muß es sich um die Ehrung eines lebenden Kaisers handeln, da beide in Frage kommenden Herrscher der memoria damnata verfallen sind. Die von Eroten getragene Imago clipeata des Tiberius über einem Adler auf einem Schwertscheidenblech aus Vindonissa (ebd. 299 nr. 178) gehört ebenfalls in die Triumphalsymbolik u. gibt keinen Hinweis auf eine J. (V. v. Gonzenbach, Tiberische Gürtel u. Schwertscheidenbeschläge mit figürlichen Reliefs: Helvetia antiqua, Festschr. E. Vogt [1966] 183/208, bes. 196f), während die vier Clipeusbilder des Antoninus Pius u. der Faustina auf dem Kapitell aus Lorium im röm.

Thermenmuseum wegen der Parallelität der die Herrscherbüsten tragenden Adler u. Pfauen als Hinweis auf Vergöttlichung u. J. zu verstehen sind (Helbig / Speier, Führer 3, 79f nr. 2166). Eine Übertragung der Bildmotive der vom Adler getragenen Kaiserbüste u. der vom Pfau in die Höhe getragenen Büste der diva in den Bereich der ‚Privatapotheose' findet sich auf dem Grabaltar des Q. Pomponius Eudaemon u. der Pomponia Helpis in den vatikanischen Museen (Lit.: Engemann, Greif 172 Taf. 9ab; Sinn aO. 71_{535}: vermutlich antoninisch, da der Pfau als Apotheosetier für Kaiserinnen seit Faustina maior üblich wird). Das Motiv der ‚Adlerapotheose' ist auch zum Abschluß des ‚Kinderleben'-Programms auf dem Sarkophag eines Knaben verwendet (Rom, Villa Doria Pamphili: R. Amedick, Zur Ikonographie der Sarkophage mit Darstellungen aus der Vita Privata u. dem Curriculum Vitae eines Kindes: G. Koch [Hrsg.], Grabeskunst der röm. Kaiserzeit [1993] 144f Taf. 63, 3). Das Bild des vom Adler in die Höhe getragenen Knaben befindet sich (in pleonastischer Darstellungsweise) über dem Kasten eines Wagens, der auf die Entrückung der Persephone (s. o.) verweist, da die Pferde von Hermes geführt werden. – Der für die J. des vergöttlichten Antinous verwendete Greif fand im röm. Valeriergrab Verwendung zur ‚Privatapotheose' (Engemann, Greif 178; H. Brandenburg, Art. Greif: o. Bd. 12, 965).

C. Jüdisch. I. Hebräische Bibel u. rabbinische Auslegungen. Unter den Hunderten von Personen, die die hebr. Bibel kennt, wird nur von zweien eine Himmelfahrt erzählt.

a. Henoch. ‚Henoch wandelte mit Gott u. war plötzlich nicht mehr da; denn Gott hatte ihn hinweggenommen' (Gen. 5, 24). Die Knappheit dieser Aussage hat viele Phantasien gereizt, bis man im nachbibl. Judentum (u. Sp. 443) *Henoch als einen Himmelsfahrer großen Stils sah, der die Firmamente nur so durcheilt, auch über sie noch übernatürliche Kunde verbreitet u. zum Idealbild des Alleswissers wird. Außerdem verehrte man Henoch als Kulturbringer, der u. a. Schreiben u. Weisheit lehrte, später auch: der Gottes Geheimnisse kennt u. vorhersagen kann, was Gott mit den Menschen vorhat. Solche Aussagen, im hellenist. Judentum zahlreich mit vielen anderen gleichen Sinnes bezeugt, kreuzen sich im rabbin. Judentum, wo manches eine andere Nuance erhält (zB. ist der Bringer der Schreibkunst hier der ‚Schreiber der Gerechtigkeit': Strack / Billerbeck 3, 781) mit einem Wechsel von Wertungen: Die vorchristl. Synagoge teilte die positive Beurteilung der Entrückung Henochs, ohne daß er den Tod geschmeckt habe, mit dem äthiopischen u. dem slavischen Henochbuch; die Synagoge, welche die Henoch als Prototypen Christi verehrende Kirche neben sich hatte, sah ihn als normal gestorben an u. wertete seinen Glauben negativ (ebd. 3, 744f).

b. Elias. Der Prophet *Elias stirbt nicht wie andere. Vielmehr, während er sich von seinem Berufsgenossen *Elisa verabschiedet, ‚kommt plötzlich ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, trennt beide voneinander, u. Elias fährt im Wettersturm zum Himmel empor' (2 Reg. 2, 11). Hier hat ein Augenzeuge also schon von Anfang an etwas Phantastisches gesehen u. aufgeschrieben. So nimmt es nicht wunder, daß gewisse Kreise später Elias' ebenso wunderbare Wiederkunft erwarteten. Noch bei Jesu Kreuzigung sind einige Anwesende auf diese Wiederkunft so fixiert, daß sie bei Jesu Kreuzesruf ‚Eli, Eli, lema sabachthani?' sich verhören u. meinen: Der ruft den Elias (Mt. 27, 47), weil nach ihrer Ansicht Jesus selbst einen solchen Retter nötig hat. Zur rabbin. Auslegung P. Billerbeck, Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits: Strack / Billerbeck 4, 2, 764/98.

II. Hellenistisches Judentum. So wie man sparsam von außergewöhnlichen Lebens-Endgeschicken einzelner erzählt hat, ging man auch weiterhin mit dem Thema im ganzen sparsam um. So hat man den Kreis der besonderen Personen nur wenig zu erweitern gewagt, obwohl Anknüpfungspunkte für eine solche Entfaltung frommer Phantasie genügend zur Verfügung standen. Dieser Tatbestand läßt kein zuverlässiges Urteil darüber zu, ob das rabbin. oder das hellenist. Judentum (die Alternative beginnt ohnehin obsolet zu werden) hier produktiver war. Die im letzteren auffindbaren Fälle, die folgen, dürften auch dort traktiert worden sein, wo jetzt nur Spuren hervorgehoben werden könnten (so weigern sich nach bKetubbot 77b Rabbi Jehoschua ben Levi u. Rabbi Chanina ben Papa zu sterben, ohne vorher ihren Platz im Paradiese zu schauen; das ist wie bei Abraham [s. u.], aber anders als dieser werden die beiden Rabbinen nicht

durch eine Himmelfahrt vom Besseren überzeugt).

a. Henoch u. Elias. Die Beschäftigung mit dem Henoch-Geschick hat dieses zu einer Jenseits-, d. h. Himmelsreise, werden lassen; alles Nähere bei K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 482. 505/24. Das Elias-Geschick hingegen ist eine Himmelfahrt geblieben; Näheres bei K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1144/8. Bei Henoch ist, mit Ausnahme der messianologischen Sondertradition Hen. aeth. 70f (Erhöhung zum Menschensohn), die Jenseitsreise ein Intermezzo u. die Erde sein stationärer Aufenthalt. Bei Elias führt die Himmelfahrt zu seinem stationären Aufenthalt, u. er unterbricht ihn nur gelegentlich, um auf Erden als Nothelfer o. ä. zu erscheinen.

b. Abraham. Das Testamentum Abrahae ist eine einzige Auseinandersetzung mit dem Todesproblem: Stufenweise wird *Abraham, der sein Ende nicht wahrhaben will u. sich weigert zu sterben, dahin geführt, einzuwilligen, daß sein Ende nahe ist (E. Janssen, Testament Abrahams: JüdSchrHRZ 3, 2 [1975] 197). Kap. 10/20 (= Schluß) schildern die Himmelfahrt mit ausführlicher Beschreibung dessen, was Abraham auf Erden nicht lernen u. sehen konnte. Darunter befindet sich das Totengericht (mit auch in Ägypten bezeugten Einzelheiten), die Schönheit des Todesengels, das dreitägige Verweilen der Seele beim Leibe des Toten (mit auch in Iran bezeugten Einzelheiten). Mit dem Lobe Gottes, zu dem (die Seele) Abraham(s) schließlich ganz hinaufgelangt ist, schließt das postmortale Geschehen (in Apc. Abr. hingegen erfährt Abraham eine *Jenseitsreise).

c. Mose. Von Mose wurde eine Assumptio nicht um des bloßen Wunders willen, sondern wegen einer wichtigen Erklärung erzählt: Das Gesetz soll vom Himmel stammen, statt vom Berge Sinai. Deshalb muß Mose es vom Himmel geholt haben. Die damit erfolgte Konzeption einer zweckbegrenzten Jenseitsreise kann aber mit der Möglichkeit in Konflikt geraten sein, daß für einen Mann, dessen Todesumstände u. dessen Grab man nicht kannte, nur eine Himmelfahrt in Frage komme. Daß sie außerdem nötig gewesen sei wie eine leibliche Rettung, kann daraus gefolgert worden sein, böse Geister hätten sich mit Gott um die Überlassung von Moses' Leichnam gestritten (in Iudc. 9 gibt es nur noch eine ganz schwache Spur davon). Diese Überlegungen stützen die These, am Schluß der Assumptio Mosis habe seine Himmelfahrt gestanden (E. Brandenburger, Himmelfahrt Moses: JüdSchrHRZ 5, 2 [1976] 61), obwohl ausgerechnet diesem Text der Schluß fehlt. Genaueres aber, besonders um was für eine Art von ‚Annahme' es sich gehandelt habe, läßt sich nicht erschließen.

d. Baruch. Der Schreiber des Propheten Jeremia bekommt auf dem Berge Zion von einer *Himmelsstimme gesagt, er werde bewahrt werden bis ans Ende der Zeiten, um Zeugnis über die Bestrafung glücklicher, aber sündiger Städte ablegen zu können (Apc. Bar. syr. 15, 1; 25, 1). Da diese Aufgabe wiederholt wird (ebd. 46, 7; 76, 1f) auch nachdem er verstorben ist (43, 2; 44, 2; 46, 7 u. ö.), lebt er im Himmel u. vergewissert sich dort der an ihn ergangenen eschatologischen Weisung (**Baruch).

e. Esra. Am Schluß der griech. *Esra-Apokalypse heißt es ohne die christl. Überarbeitung (so U. B. Müller, Die griech. Esra-Apokalypse: JüdSchrHRZ 5, 2 [1976] 99): ‚Und Gott sagte zu ihm: 'Höre, Esra, mein Geliebter! Fürchte nicht den Tod! Denn das, was von mir (stammt), das heißt die Seele, geht zum Himmel; das, was von der Erde ist, das heißt der Leib, geht in die Erde, von der es genommen ist.' ... Darauf fing der selige Esra zu sprechen an: '... Erhöre mich, der ich viel gerechtet habe, u. gib allen, die dieses Buch abschreiben u. es behalten u. sich meines Namens erinnern u. mein Andenken verwirklichen, gib ihnen Segen vom Himmel her! ... Die aber nicht diesem Buch glauben, werden wie Sodom u. Gomorra verbrannt werden.' U. eine Stimme kam zu ihm: 'Esra, mein Geliebter, alles, was du dir erbeten hast, will ich einem jeden erfüllen'. U. sogleich gab er mit großer Ehre seine kostbare Seele hin im Monat Oktober, am XVI. U. sie bestatteten ihn mit Weihrauch u. Lobgesängen. Sein kostbarer u. heiliger Leib verleiht denen immerwährend Stärkung der Seelen u. Leiber, die aus Liebe zu ihm herzukommen ...' (Apc. Esr. gr. 7, 1. 3. 5. 9. 12/5).

f. Zephanja. Die spärlichen Reste der Zephanja-Apokalypse erlauben es nicht mehr, zu entscheiden, ob die zentrale Aussage von einer *Jenseitsreise wie bei einem Merkaba-Mystiker oder von einer Himmelfahrt spricht. Versuchsweise wird die Aussage hier

zur letzteren gestellt. Sie lautet: ‚Und es nahm mich der Geist in die Höhe u. trug mich in den fünften Himmel hinauf, u. ich sah Engel, die Herren genannt wurden, u. die Krone war ihnen vom Hl. Geist aufs Haupt gesetzt, u. der Thron eines jeden von ihnen leuchtete siebenmal heller als die aufgehende Sonne, u. sie wohnten in Tempeln des Heils u. priesen den unnennbaren höchsten Gott' (Clem. Alex. strom. 5, 77, 2; Übers. O. Stählin: BKV² 19, 185).

D. Christlich. I. NT u. Apokryphen. a. Die Himmelfahrt Jesu im NT. In der Schlußperikope des Lukasevangeliums (24, 44/53) wird von Jesus genau so knapp wie von Henoch berichtet, er sei ‚weggenommen u. in den Himmel gehoben' worden. Die kurze Zeit, die Lukas brauchte, um die Apostelgeschichte anzuschließen, hat für die Himmelfahrt, mit der er wieder einsetzt (Act. 1, 5/12), offenbar ausgereicht, der frommen Erwartung der Leser ein wenig mit einer genau so frommen Phantasie entgegenzukommen: hier gehört wenigstens eine Wolke zur Szene, die Jesus emporträgt, langsam u. deutlich genug, damit die Jünger ihm nachschauen können. Im übrigen wird die Himmelfahrt Jesu nicht nur in den vielen Erhöhungsaussagen des NT vorausgesetzt, sie gibt sich außerdem in den Schlußredaktionen der Evangelien oft zu erkennen. Die Auffahrt ist in diesem Äon endgültig; die Wiederkunft, auf die ebd. 1, 11 vorausgeblickt wird, leitet den Neuen Äon ein u. ist nicht, wie bei der *Jenseitsreise, eine Rückkehr in dieses Leben. Im übrigen wird die Himmelfahrt Jesu nicht nur in den vielen Erhöhungsaussagen des NT vorausgesetzt, sie gibt sich außerdem in den Schlußredaktionen der Evangelien oft zu erkennen (Larrañaga, Metzger). Das Entscheidende ist die Person, auf die die Anschauung einer Himmelfahrt angewandt wird, nicht die Anschauung als solche, die wohlbekannt war (schon Justin vergleicht mit historischem Recht die Himmelfahrt Christi mit der Consecratio der röm. Kaiser [Koep 291]).

b. Die Ekstase des Paulus. Der Bericht, den Paulus in 2 Cor. 12, 2/4 von seinem einzigartigen Entrückungserlebnis gibt, ist von der Art, daß man hier ausnahmsweise (s. o. Sp. 408f) von einer Vorwegnahme der postmortalen Himmelfahrt sprechen darf. Die Apokalypse des Paulus (NHC V, 2) arbeitet das in verschiedene Richtungen aus (vgl. J. Tabor, Things unutterable. Paul's ascent to paradise in its Greco-Roman, Judaic, and early Christian contexts [Lanham, MD 1986]).

c. Die Ascensio Jesajae. Über den Tod des Propheten *Jesaja hat man sich schon Gedanken gemacht, ob es ein körperlicher u. damit unglaubhafterer oder ein ekstatischer, leichter verständlicher Vorgang war, u. sich für das letztere entschieden. Die Legende erzählt beispielgebend: ‚Und während er durch den Hl. Geist redete, wobei alle zuhörten, schwieg er plötzlich still, u. sein Bewußtsein ward von ihm genommen, u. er sah die Männer nicht mehr, die vor ihm standen; u. seine Augen waren weit geöffnet, aber sein Mund war stumm, u. das Bewußtsein seiner Körperlichkeit war von ihm genommen, aber sein Atem war noch in ihm, denn er sah ein Gesicht. U. der Engel, der entsandt war, ihn schauen zu lassen, gehörte nicht zu diesem Firmament u. nicht zu den Engeln der Herrlichkeit dieser Welt, sondern er war aus dem siebenten Himmel gekommen. U. das Volk, welches herumstand, mit Ausnahme des Kreises der Propheten, meinte (Konjektur oder Zusatz: nicht), daß der hl. Jesaja hinaufgenommen sei. U. das Gesicht, das er sah, war nicht von dieser Welt, sondern aus der Welt, die allem Fleisch verborgen ist. U. nachdem Jesaja dieses Gesicht geschaut hatte, teilte er es dem Hiskia, seinem Sohne Jaschub u. den übrigen Propheten, die gekommen waren, mit' (Asc. Jes. 6, 10/6). Hier handelt es sich zwar eindeutig um eine Erkundungsekstase: ihr Inhalt ist eine wundersame Ausmalung der Geschichte Christi, der vom Satan umgebracht wird u. dann seinerseits, wohl auf dieselbe ekstatische Weise wie der Erzähler Jesaja, zum siebenten Himmel aufsteigt (Näheres bei C. D. G. Müller: Hennecke / Schneem.⁵ 2, 547/62). Aber die Ascensio gehört trotzdem hierher u. nicht in den Art. *Jenseitsreise, weil sie eine Erweiterung des Martyrium Jesajae ist (E. Hammershaimb, Das Martyrium Jesajas: JüdSchrHRZ 2, 1 [1973] 17/22). Also muß es sich um die eine Auffahrt handeln, die nach dem Tode nur möglich ist, u. die Mitteilungen an den König u. die Propheten können nur aus dem Himmel erfolgen. Vgl. auch D. Flusser, The apocryphal book of Ascensio Isaiae and the Dead Sea sect: IsraelExplJourn 3 (1953) 30/47; P. Lacau, Fragments de l'Ascension d'Isaïe en copte: Muséon 59 (1946) 453/67.

d. Nag-Hammadi-Texte. 1. Enkomien (Evangelien), Apostelakten u. -briefe. Die nichtgnostischen Schriften Das Evangelium nach Maria (Ev. Mar.: BG 8502, 1), Die (‚Erste') Apokalypse des Jakobus (1 Apc. Jac.: NHC V, 3), Die Sophia Jesu Christi (Soph. J. C.: NHC III, 4; BG 8502, 3), Die Taten des Petrus u. der Zwölf Apostel (Act. Petri et XII: NHC VI, 1), Die Taten des Petrus (Act. Petri: BG 8502, 4), Der (‚Apokryphe') Brief des Jakobus (Ep. Jac. Apocr.: NHC I, 2) u. Der Brief des Petrus an Philippus (Ep. Petri ad Philipp.: NHC VIII, 2) kennen als bedeutsame, zentrale J. nur die Himmelfahrt Jesu Christi. Seinen Jüngern wird dieselbe nur verheißen. Sie hören dies entweder in den 40 Tagen Erdenwandel des Herrn nach seiner Auferstehung von diesem selbst oder nach erfolgter Himmelfahrt durch eine besondere Offenbarung (Erscheinung im Traum oder in einer Vision) Jesu, hier nicht immer nur an die versammelte Gemeinde direkt, sondern manchmal auch durch eine(n) Beauftragte(n). Diese(r) übernimmt damit faktisch die Erlöserfunktion des Christus u. spielt damit in gewissen Gemeinden eine entsprechend große Rolle. Hier kann beim pneumatischen Reden über die Himmelfahrt der antizipatorische Charakter wohl auch einmal verloren gehen. Die ‚Himmelfahrt der Seele' ist aus der heidn. Zeit noch bekannt, aber sie wird objektiviert u. zuweilen gar ein Gegenstand kritischer Auseinandersetzung. So hat zB. der Aufstieg der Seele zur ersten bis vierten ‚Gewalt', bei welch letzterer sie die ins Unheil führenden Fangfragen der sieben ‚Gestalten' kontert, aus denen die vierte Gewalt besteht, keine Heilsbedeutung mehr; dies geht auch aus der folgenden Diskussion zwischen den Jüngern hervor (Ev. Mar. [BG 8502] 11, 1/18, 21).

2. Neue Gattungen. Auch der Dialog des Erlösers (Dial. redempt., NHC III, 5), Der Gedanke unserer Großen Kraft (Noema: NHC VI, 4; eine Apokalypse) u. Die Apokalypse des Petrus (Apc. Petri: NHC VII, 3) sind nicht gnostisch. Von Aufwärts- u. Abwärtsgehen ist nur die Rede in Bezug auf bestimmte Örter in der universalen Szenerie, die für den, der sie aus der Ferne betrachtet, höher oder niedriger liegen. Es wird entweder berichtet, daß sich jemand zu einem solchen Orte hinauf oder hinab begibt, um ihn aus der Nähe genauer zu betrachten, oder es wird infrage gestellt, daß das jemandem möglich sei (NHC III 135, 2/136, 1; Kommentar: S. Emmel, Nag Hammadi Codex III, 5. The Dialogue of the Savior [Leiden 1984]).

II. Patristik. *Himmelfahrt wird in der christl. Ära apologetisch gewendet zum Thema in der polemischen oder ironischen Zurückweisung der heidn. Geschichten über die Himmelfahrt, Entrückung u. Erhöhung von Göttern, Heroen, Herrschern oder anderen divinisierten Menschen (vgl. o. Sp. 417; Strecker 473f). Positiv weitergeführt werden dagegen die atl. Berichte über die Himmelfahrten des Elias u. Henoch (vgl. ebd. 471f. 474; G. Bertram, Art. Erhöhung: o. Bd. 4, 1143. 1153f; K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 473/545). Vereinzelt kommt es noch in der späteren hagiographischen Literatur zu Berichten über mirakulöse Himmelfahrten. So soll der Anachoret u. frühere kaiserliche General Antonios zusammen mit Petronas, dem Bruder der Kaiserin Theodora u. des Caesar Bardes, auf Rassepferden zum Himmel aufgefahren sein (F. Halkin, S. Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863: AnalBoll 62 [1944] 222, 1/4; vgl. H. G. Beck, Die Byzantiner u. ihr Jenseits [1979] 42f). Hier sind die christl. Zeugnisse über die Himmelfahrt Jesu nachzutragen. Für den noch detaillierter geschilderten Abstieg Jesu in die Unterwelt vgl. D. L. Miller, The two sandals of Christ. Descent into history and into hell: EranosJb 50 (1981) 147/221.

a. Frühpatristik. In den Evangelien bei Mc. 16, 19 u. Lc. 24, 50/3 erwähnt, bei Joh. als Erhöhung vorausgesagt (6, 62; 14, 2/4; 16, 28; 20, 17; vgl. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 37f), in Act. 1, 9/12 ausführlich geschildert (vgl. Lohfink 147/210), an zahlreichen Stellen des NT anklingend (1 Petr. 3, 22; Rom. 8, 34; Col. 3, 1; Eph. 1, 20; Hebr. 1, 3. 13), im Nikodemusevangelium 14 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 342f) angeführt, gehört die Himmelfahrt Christi zum ältesten Bestand der Glaubensbekenntnisse u. fehlt in keinem der ältesten Symbola (vgl. J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse [1972] 152). Dennoch gewinnt sie in den Schriften der Väter kaum eigenes Profil (vgl. die spärlichen Hinweise bei Segal 1376f). Wenn 1 Clem. oder Ignatius v. Ant. sie überhaupt nicht erwähnen, mag das darauf zurückzuführen sein, daß sie die lukanische Himmelfahrtstradition nicht kennen u. sich

mit der ntl.-johanneischen Erhöhungstradition zufrieden geben, die Auferstehung u. Aufnahme Jesu in den Himmel in eins sieht (Lohfink 99/104). Eingebettet zwischen Auferstehung u. dem Sitzen zur Rechten des Vaters bedarf sie keiner besonderen Rechtfertigung. Sie wird als historisches Ereignis u. unbelastet von allen mythischen Nebengedanken bekannt. Sie war kein gefahrvoller Aufstieg eines zur Vergöttlichung berufenen Menschen, sondern Rückkehr des Sohnes Gottes an seinen Ausgangspunkt beim Vater, jetzt allerdings bekleidet mit einem verherrlichten menschlichen Leib (vgl. Phil. 2, 5/11). Die schlichte Weise, in der Ep. Barn. 15, ohne auf einen zeitlichen Abstand zwischen Oster- u. Himmelfahrtstag einzugehen (vgl. Lohfink 121/5), Auferstehung u. Himmelfahrt verknüpft werden, um das Begehen des Sonntags in Freude zu begründen, ‚weil Jesus an ihm von den Toten auferstanden, u. nachdem er sich als lebend erwiesen, in den Himmel aufgefahren ist', bestimmt zahlreiche Väteraussagen u. kehrt noch in der Ikonographie wieder (Kötzsche, Hand 436/8 mit Abb. 11). – Justin verbindet Auferstehung u. Himmelfahrt, oft als Teil prophetischer Verheißungen oder als Glieder einer noch mehr Daten umfassenden Heilsgeschichte, entweder positiv darlegend oder apologetisch verteidigend an mehreren Stellen (apol. 1, 21; 41, 4; 42, 4; 50; dial. 108, 2). Irenäus geht über bloße Erwähnungen (vgl. zB. demonstr. 41 [PO 12, 690]; haer. 4, 34, 3 [SC 100, 849/51]) hinaus, wenn er die Himmelfahrt Christi mit speziellen heilsgeschichtlichen Ereignissen verbindet u. ihre prophetische Grundlage angibt. Wenn die Propheten vom Messias geweissagt haben, er sei entschlummert u. auferstanden, u. wenn sie die Himmelsfürsten aufgefordert haben, die ewigen Tore zu öffnen, damit der König der Herrlichkeit einziehen könne, dann haben sie Jesu ‚Auferstehung von den Toten u. seine Aufnahme in den Himmel vorherverkündet'. Irenäus bezieht sich hier auf Ps. 24, der in der Folgezeit zum Himmelfahrtslied der christl. Liturgie werden wird. In Ps. 19, 7 bezeugen die Propheten weiterhin, daß ‚Christus dorthin aufgenommen worden, von woher er gekommen ist u. daß niemand seinem gerechten Gericht entfliehen kann' (haer. 4, 33, 13 [839/41]). Noch breiter ausgeführt wird die prophetische Grundlage der Himmelfahrt in demonstr. 83/5 (PO 12, 719f). Hier bezeugt Ps. 68, 18f die Befreiung der Gefangenen (aus der Vorhölle) u. die Vernichtung der empörerischen Engel, als Christus vom Ölberg aus aufstieg u. die Himmel sich öffneten. Ps. 24, 7/10 wird zu einer dramatischen Szene ausgestaltet, in der verschiedene Engelchöre den sichtbaren Aufstieg des fleischgewordenen Wortes begleiten u. kommentieren. Ps. 110, 1 bezeugt das Platznehmen Christi zur Rechten des Vaters; mit dem Hinweis auf das Weltgericht in Ps. 19, 7 wird das Himmelfahrtsereignis abgerundet. – Tertullian unterstreicht bei der Himmelfahrt die leibliche Rückkehr in den Himmel (carn. 24, 3; res. 51; an. 50 [CCL 2, 916, 993/5. 855f]); adv. Prax. 30 (CSEL 47, 287f) dient sie zur Widerlegung des Modalismus (vgl. Segal aO. 1377). In den apologetischen Schriften wird die Himmelfahrt mit einer Spitze gegen heidnische Verdächtigungen u. Mißverständnisse versehen. Apol. 21, 23 (CCL 1, 126f) beendet Tertullian einen kurzen Überblick über Jesu Leben u. Wirken mit dem Hinweis auf seine Aufnahme in den Himmel, ‚viel wahrhafter als es bei euch ein Proclus von Romulus zu versichern pflegte' (vgl. o. Sp. 423). Scorp. 10 (CCL 2, 1087/90) erscheint die Himmelfahrt, verknüpft mit Ps. 24, 7 u. Amos 9, 6 in einem martyrologischen Zusammenhang. Tertullian besteht auf dem Bekenntnis zu Christus hier auf Erden, denn der Christ wird nicht erst nach seinem Tod am Himmelstor examiniert. Der Weg zum Himmel ist durch die Fußstapfen des Herrn geebnet u. der Eingang ist aufgeriegelt, ‚da wir dort nicht mehr untersucht, sondern anerkannt, nicht verhört, sondern zugelassen werden müssen'. – Bei den Alexandrinern gewinnt die Himmelfahrt kaum eigenes theologisches Gewicht. Häufig dient sie nur als Zeitangabe für nachfolgende Ereignisse (vgl. Clem. Alex. strom. 3, 25, 6; 4, 134, 2; 6, 122, 1 [GCS Clem. 2, 207. 307. 493]; Orig. in Mt. comm. 17, 15 [GCS Orig. 10, 630]). Bei Clem. Alex. strom. 6, 128, 1 (496) sieht Petrus in den prophetischen Büchern alle wichtigen Ereignisse im Leben Jesu bezeugt, darunter τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα. Ebd. 4, 172, 2 (324f) legt nahe, daß mit Jerusalem die himmlische Stadt gemeint ist. Origenes streift vor allem im Matthäuskommentar einige Male kurz die Himmelfahrt. In Mt. comm. 16, 19 (GCS Orig. 10, 539) wird Ps. 24, 7 in der Weise erklärt, daß sich

die himmlischen Mächte wundern über den Leib als vehiculum des ankommenden Königs der Herrlichkeit (vgl. in Joh. comm. 6, 56 [GCS Orig. 4, 165]). In Mt. comm. ser. 50 (GCS Orig. 11, 2, 110f) verbindet Origenes die Wolke, die Jesus bei der Himmelfahrt aufnahm, mit derjenigen, in der wir ihn bei der Parusie wiederkommen sehen. Ebd. 143 (296) beschreibt, wie verschieden Menschen Christus betrachten. Den meisten erscheint er speciem atque decorem non habentem, andere sehen ihn in gloriam reformatum oder als den Auffahrenden, denn sie hoffen mit ihm in die Wolken entrückt zu werden, um immer bei ihm zu sein. In Lev. hom. 1, 4 (GCS Orig. 6, 286) bezeugt Origenes, daß mit der Kreuzigung Christi die dispensatio carnis beendet ist. Christus ersteht vom Tode u. fährt zum Himmel auf, quo iter eius natura ignis ostendit.

b. Vom 4. Jh. bis zum Ausgang der Spätantike. Die Väter der Friedenszeit behandeln die Himmelfahrt wie ihre Vorgänger im Zusammenhang mit der Exegese entsprechender ntl. Schriftstellen (vgl. o. Sp. 448), mit Hilfe von Ps. 24 u. im Rahmen ihrer christologischen Erörterungen. Neu sind die Homilien, die mit dem Aufkommen des Himmelfahrtsfestes nunmehr auch diesen Glaubensartikel eigens thematisieren (vgl. u. Sp. 455).

1. Westliche Väter. Nachdem bereits Firmicus Maternus (err. 24, 4f) eine lebhafte Schilderung des Dialogs der Engel u. Himmelswächter zur Abwehr von Erlösungserwartungen im Isiskult aufgeboten hat, benutzt vor allem Ambrosius (fid. 4, 1, 9/14 [CSEL 78, 160f]) in Anlehnung an Orig. in Mt. hom. 16, 19 (GCS Orig. 10, 539f) die Verse aus Ps. 24, um den triumphalen Charakter der Himmelfahrt Christi, den die Engel chorartig respondierend begleiten, effektvoll zu schildern. Der Triumph Christi übertrifft die Entrückungen von Mose, Henoch u. Elias, die nicht als Sieger über den Tod die Erde verlassen durften (Ambr. fid. 4, 1, 7f [160]). Wie alle Erörterungen in De fide dient auch die Passage über die Himmelfahrt der Widerlegung der Arianer (ebd. 4, 1, 14 [161f]). Ps. 24, 7 hat Ambrosius stark bewegt; an zahlreichen Stellen behandelt er diesen Psalmvers (vgl. Iob 1, 21 [CSEL 32, 2, 224f]; in Ps. 118 expos. 2, 3 [CSEL 62, 20f]; in Ps. 38, 4 [CSEL 64, 186f]; inst. virg. 39. 54 [PL 16, 396. 424f]; obit. Valent. 13f [CSEL 73, 337f]). Andere auf die Himmelfahrt beziehbare Schriftstellen (wie zB. Ps. 109 [110], 1; Mc. 16, 19; Act. 1, 9) werden demgegenüber vernachlässigt. Auf Lc. 24, 51 geht Ambrosius weder in Expositio evangelii sec. Lucan noch in anderen Schriften ein. – Zur Zeit Augustins ist Himmelfahrt zu einem beliebten Fest geworden, an dem die Gläubigen in die Kirche strömen (F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger[3] [1958] 210). Entsprechend gibt es spezielle Predigten zu diesem Anlaß (Aug. serm. 261/5 [PL 38, 1201/24]; vgl. ep. 34 [CSEL 34, 23]; van der Meer aO. 728), die nicht nur theologischen Rang, sondern auch Unterhaltungswert besaßen, wie zB. eine Predigt mit dem gereimten Anfang: Christus descendit, inferi patuerunt, – Christus ascendit, superna claruerunt. – Christus in ligno, insultent furentes, – Christus in sepulcro, mentiantur custodientes. – Christus in inferno, visitentur quiescentes; – Christus in caelo, credant omnes gentes (ebd. 496). Wie hier behandelt Augustinus auch anderwärts die Himmelfahrt nie isoliert, sondern immer als Station im Erlösungswerk Christi. Im Dreiklang von vespere, mane et meridie (vgl. Ps. 54, 18) bedeutet vespere das Kreuz, mane die Auferstehung u. meridie die ascensio des Herrn (en. in Ps. 54, 18 [CCL 39, 837]). Auferstehung u. Himmelfahrt sind die beiden Stufen in der Verherrlichung Christi (serm. 265, 6f [PL 38, 1222]; quaest. hept. 1, 169 [CCL 33, 66]). Die Himmelfahrt geschah, damit die Jünger nicht remaneant in carne (serm. 264, 2 [PL 38, 1212]). Entgegen heidnischen u. häretischen Meinungen zeigt die Himmelfahrt, daß auch Leiblich-Irdisches den Status des Himmlisch-Ewigen erlangen kann (fid. et symb. 13 [CSEL 41, 15f]). An sich könnte der Leib tatsächlich nicht in den Himmel aufgenommen werden, wenn der Herr nicht zuvor vom Himmel herabgestiegen wäre (Joh. 3, 13). Nicht ein Leib fährt auf, sondern Christus, mit dem Leib bekleidet, erhebt ihn bei seiner Auffahrt (agon. 27 [CSEL 41, 127f]). Der Gedanke, daß Christi Abstieg des Menschen Aufstieg ermöglichte, bestimmt weithin Augustins Himmelfahrtsinterpretation: Ipse descendit propter nos, nos ascendamus propter ipsum (in Joh. tract. 12, 8 [CCL 36, 125]). – Über die naturam carnis secreta caelorum penetrantem reflektiert auch Rufin in einer kurzen, aber mit einer Vielzahl von Psalm- u. anderen Schriftstellen gefüll-

ten Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (symb. 31 [CCL 20, 166/8]). – Andere Akzente setzt Leo d. Gr., von dem zwei Himmelfahrtspredigten erhalten sind. Serm. 73, 1/3 (CCL 138A, 450/2) unterstreicht er zunächst die Bedeutung der vierzig Tage für die Stärkung des Auferstehungsglaubens zuerst bei den Aposteln, sodann bei allen Gläubigen. Jesus auf dem Weg nach Emmaus u. inmitten seiner Jünger in Jerusalem begründet die Gewißheit, daß die menschliche Natur, die im Grab gelegen hatte, den Thron des Vaters teilen wird. Serm. 73, 4 (452/4) zieht den Schluß, daß die leibliche Auffahrt Christi die himmlische Verklärung des Menschen garantiert. Mit dieser Versicherung beginnt die zweite Predigt (serm. 74, 1 [455f]). Die Himmelfahrt beendet die leibliche Erfahrbarkeit Christi. Mit den Worten: ‚Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen', formuliert Leo einen Gedanken, der zu einer Kernaussage der Sakramentenlehre geworden ist (ebd. 74, 2 [456f]). Die Himmelfahrt lenkt den Blick der Gläubigen von der Schwäche der Menschheit hin auf die Göttlichkeit des Herrn u. ihr Verlangen von den irdischen Wünschen zur ewigen Vollendung (ebd. 74, 4 [458f]). – Gregor d. Gr. (moral. 31, 94 [CCL 143B, 1614/6]) bezieht den Adler aus Hes. 10, 1 bzw. Apc. 4, 7 auf die Himmelfahrt Christi. In ev. 29, 5 (PL 76, 1216) vergleicht er die Auffahrten von Elias u. Jesus. Er unterscheidet dabei zwei Himmel, caelum aereum u. aethereum. Ersterer ist der Erde benachbart, an ihm fliegen die Vögel. In diesen Himmel als Ruheort für Leib u. Seele wurde Elias mit Hilfe eines Wagens erhoben, um dort bis zum Ende zu bleiben, bis auch er den Tod erleiden mußte. Jesus dagegen wird nicht für den Tod aufbewahrt, sondern hat ihn in seiner Auferstehung überwunden. Gregor gehört damit zu den Vätern, die auf die Verschiedenheit der beiden Himmelfahrten Wert legen (anders Wessel aO. [o. Sp. 443] 1153). Wenig später erklärt Gregor die Bedeutung der Himmelfahrt Christi für die Gläubigen u. warum die Evangelien Jesus zur Rechten Gottes sitzen, Stephanus (Act. 7, 55) dagegen stehen sehen: sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis (in ev. 29, 7 [1217]).

2. Östliche Väter. Unter den zahlreichen liturgischen Predigten des Gregor v. Naz. gibt es keine zum Fest Christi Himmelfahrt, das zu seiner Zeit in Kappadokien wohl noch nicht gefeiert wurde (vgl. J. Daniélou, Grégoire de Nysse et l'origine de la fête de l'Ascension: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 663) u. erst durch eine Predigt Gregors v. Nyssa sicher bezeugt ist (ascens. [GregNyssOp 9, 323/7]). Im ersten Teil der Predigt bietet Gregor eine Auslegung des Hirtenpsalms (Ps. 23), der zur liturgischen Lesung gehört haben dürfte. Daran schließt sich eine Erklärung von Ps. 24 an, dessen Verse 8f (Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ...) in Verbindung mit Ps. 68, 19 (über das Mitführen von Gefangenen) u. Jes. 63, 2 (über das rote Gewand des Keltertreters) das Himmelfahrtsthema entfalten. Im Frage- u. Antwortspiel zwischen den die himmlischen Tore bewachenden himmlischen Mächten u. den Engeln, die Christi Abstieg auf die Erde verfolgten, wird offenbar, wer der triumphierend heimkehrende βασιλεὺς τῆς δόξης (Ps. 24, 8) ist, so daß sich die Festesfreude der Kirche mit dem Lied Davids verbindet u. die Gläubigen ermuntert werden, David in seiner Gottesliebe zu folgen. – In einer Himmelfahrtshomilie betont Joh. Chrysostomus, daß Christus vom Hades u. von der Erde bis in den höchsten Himmel über alle Engel, Erzengel u. Mächte hinaus τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν getragen hat (ascens. 3 [PG 50, 446]). Nach Eph. 4, 9f stieg Christus in die tiefste Tiefe hinab u. bis über alle Himmel hinauf, so daß kein Spalt seiner Herrschaft verschlossen bleibt (ebd. [447]). Im weiteren Verlauf der Homilie, die neben den Himmelfahrtsabschnitten längere soteriologische u. ethische Erklärungen enthält, erläutert Johannes noch die Assistenz der beiden Männer ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ von Act. 2, 10 (ascens. 4 [449]): Sie sollen die Jünger über den Abschied trösten u. auf den Unterschied zwischen der Himmelfahrt des Elias u. Jesu aufmerksam machen: ἐκεῖνος ἐν ἅρματι πυρίνῳ, οὗτος ἐν νεφέλῃ. Denn Jesus kehrte heim zum Thron des Vaters, κάθηται ἐπὶ νεφέλης κούφης (Jes. 19, 1; ascens. 5 [450]). – Was das Sitzen zur Rechten des Vaters u. damit die Himmelfahrt Christi letztlich bedeutet, faßt Joh. Damascenus zusammen: ‚Unter der Rechten des Vaters verstehen wir die Herrlichkeit u. die Ehre der Gottheit, in welcher der Sohn Gottes als Gott u. wesensgleich mit dem Vater von Ewigkeit existiert u. in der er nun, nachdem er in den letzten Zeiten Fleisch geworden, auch körperlich

sitzt, da sein Fleisch mitverherrlicht ist. Denn er wird zugleich mit seinem Fleisch von der ganzen Schöpfung angebetet' (fid. orth. 4, 2 [PG 94, 1104BC]). – Außergewöhnlich nüchtern u. nahezu ausschließlich auf die Zitation der einschlägigen Bibelstellen ausgerichtet ist die Auslegung bei Severianus Gabalensis In ascensionem 2 (PG 52, 788f [vgl. ClavisPG 4187]). Er erklärt, warum nur die ausgewählten Jünger Zeugen der Himmelfahrt wurden, die mit verschiedenen Ausdrücken umschrieben wird. Jesus wurde aufgenommen, erhoben, emporgetragen. Vor allem aber: Jesus οὐ μόνον εἰσῆλθεν, ἀλλὰ καὶ διῆλθεν τὸν οὐρανόν gemäß Hebr. 9, 24 u. 4, 14. Ps. 46, 6 (Gott fuhr auf im Jubel) u. die bekannten Stellen aus Ps. 24, 7f ergänzen an dieser Stelle die Himmelfahrtsinterpretation mit dem bekannten Hinweis auf himmlisches Erstaunen über τὴν θεότητα ἐν σαρκί.

III. Liturgie. Die enge Verbindung mit Ostern u. Pfingsten hat dazu geführt, daß die Himmelfahrt Christi bis tief ins 4. Jh nicht als eigenes Fest, sondern zusammen mit dem der Geistausgießung an Pfingsten begangen worden ist (R. Cabié, La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles [Tournai 1965] 183/97), wozu die pfingstliche Mose-Christus-Typologie beigetragen haben könnte (vgl. G. Kretschmar, Himmelfahrt u. Pfingsten: ZKG 66 [1954/55] 209/53; B. Fischer, Art. Himmelfahrt Christi III. Liturgisch: LThK² 5 [1960] 362). Die angebliche Erwähnung eines Himmelfahrtsfestes bei Eus. pasch. 5 (PG 24, 699; so K. A. H. Kellner, Heortologie³ [1911] 82; A. A. Schmid, Art. Himmelfahrt Christi: LexChristlIkon 2 [1970] 268) ist unsicher. Noch 381/84 kennt Jerusalem offenbar kein eigenständiges Fest der Himmelfahrt Christi, sondern feiert sie mit einem Gedächtnis-Wortgottesdienst am Pfingstnachmittag auf dem Ölberg-Gipfel in Imbomom, id est in eo loco, unde ascendit Dominus in caelis (Eger. peregr. 43, 4f [SC 296, 300]; die Imbomon-Kirche ist Egeria noch unbekannt; o. Bd. 14, 366 [Lit.]). Welchen Festgegenstand die am Dies quadragesimarum post pascha in der Geburtskirche zu Bethlehem beobachtete Vigil u. Eucharistiefeier besaßen, sagt Egeria (peregr. 42 [296/8]) nicht. Man hat an ein Dedikationsgedächtnis (E. Dekkers, De datum der ‚Peregrinatio Egeriae' en het Feest van ons Heer Hemelvaart: SacrErud 1 [1948] 181/205) oder, wohl treffender, an ein Fest der als dort beigesetzt geltenden (Petr. Diac.: CCL 175, 97) Unschuldigen Kinder gedacht (A. Heisenberg, Zur Feier von Weihnachten u. Himmelfahrt im alten Jerusalem: ByzZs 24 [1923/24] 329/35; A. Baumstark: JbLiturgWiss 7 [1927] 358f; iJ. 383 fiel der 40. Tag nach Ostern auf den 18. V. [Fest der Unschuldigen Kinder], vgl. P. Devos, Égérie à Bethléem. Le 40ᵉ jour après Paques à Jerusalem, en 383: AnalBoll 86 [1968] 87/108; J. F. Baldovin, The urban character of Christian worship [Roma 1987] 87/90). – Die früheste sichere Bezeugung für ein Himmelfahrtsfest am 40. Tag nach Ostern bieten vielleicht um 370 die Apostolischen Konstitutionen (8, 33, 4 [SC 336, 240/2]), in denen die Apostel Petrus u. Paulus festlegen, daß die Sklaven am Tag der Himmelfahrt Urlaub haben sollen διὰ τὸ πέρας τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας. Worin das Feiern besteht, wird nicht gesagt. Deutlicher ist die Angabe ebd. 5, 20, 2 (SC 329, 274/6), wo die Feier am 40. Tag nach Ostern gefordert wird; die Redaktion dieser Stelle weist aber schon in die letzten Jahre des 4. Jh. Etwas früher ist ein Himmelfahrtsfest im Osten für das Jahr 388 bei Gregor v. Nyssa bezeugt (ascens.: GregNyssOp 9, 323/7; vgl. Daniélou aO. 663/6), sowie etwas später bei Joh. Chrysostomus (ebd. 663; V. Saxer, Art. Ascensione: DizPatrAntCrist 1 [1983] 388). Noch vor 439 besitzt auch Jerusalem das Fest (Lect. Hieros. arm. 57 [PO 36, 336/9]) u. begeht es mit der Lesung von Act. 1, 1/14 u. Lc. 24, 41/53 u. dem Gesang von Ps. 47 (46) u. 24 (23; vgl. o. Sp. 453). Im Westen kennen das Fest Chromatius v. Aquileia (serm. 8 [CCL 9A, 33/7]) sowie Filastrius v. Brescia (140 [CCL 9, 304]; vgl. Saxer aO. 388). Auch für *Hippo Regius u. Karthago ist es durch Augustinus vielfach bezeugt (vgl. van der Meer aO. [o. Sp. 451] 210. 340. 346. 487. 601; V. Saxer, S. Augustin. L'année liturgique [Paris 1980] 20f). Die frühesten Festgebete für die röm. Liturgie (6 Formulare) enthält das sog. Sacramentarium Leonianum (nr. 169/86 Mohlberg); besonders in Formular VI (ebd. 183/6) erkennt man die Handschrift Leos d. Gr. Aus den Präfationen ebd. 175f u. dem Communicantes ebd. 186 entstehen, vielleicht durch persönliche Redaktion Gregors d. Gr., die dann über Jhh. üblichen Meßtexte. (Vgl. E. Alberich, El misterio de la ascensión en los antiguos sacramentarios romanos: Rev-

EspTeol 28 [1986] 133/57 mit Lit.; für die Stundenliturgie s. F. R. Weinert, Christi Himmelfahrt. Ntl. Fest im Spiegel atl. Psalmen [1987].) Der westgotische Liber Commicus bietet vielleicht die älteste Ordnung mit den Lesungen 2 Chron. 2, 1/15; Act. 1, 1/11 u. Lc. 24, 36/53 für Spanien (vgl. Saxer aO. 388).

IV. Christliche Gnosis u. Manichäismus. a. Nag-Hammadi-Texte. Die Bestimmung ‚christlich' soll hier davon abhängen, ob ein Christentum, das durch die Himmelfahrt Christi seiner selbst gewiß geworden ist, voraufging u. dann auf Grund desselben Tatbestandes gnostisch interpretiert wurde. In den folgenden Texten dürfte dies eher der Fall gewesen sein als eine nachträgliche christliche Bearbeitung.

1. Valentinianische. Der Logos über die Auferstehung (Ep. ad Rheg.: NHC I, 4) läßt die Jünger das paulinische ‚Auferstehen mit Christus' besonders an Hand von Rom. 8, 17 u. Eph. 2, 5f als ‚Gehen in den Himmel' interpretieren (45, 25/9; 47, 8). Die großen Lehrtexte, nämlich Das Evangelium der Wahrheit (Ev. Ver.: NHC I, 3; XII, 2), Der ‚Tractatus Tripartitus' (Tract. trip.: NHC I, 5) u. Das Evangelium nach Philippus (Ev. Philipp.: NHC II, 3) sind ähnlich wie die Mandäer ausschließlich auf die obere Welt hin orientiert. So wie die Schöpfung eine Abwärtsentwicklung von dort her war, kann man alles, was mit ihr zu geschehen hat, eine Aufwärtsentwicklung nennen. Es hätte wahrscheinlich eine Partikularisierung dieses universalen soteriologischen Tatbestandes bedeutet, wenn innerhalb seiner irgendeinem Äon nochmals eine Himmelfahrt zugeschrieben worden wäre.

2. Christlich-Sethianische. Als direkt Offenbarung vermittelnde Schriften sind offenbar gemeint Das Apokryphon des Johannes (Apocr. Joh.: NHC II, 1; III, 1; IV, 1; BG 8502, 2), Die Apokalypse des Adam (Apoc. Adae: NHC V, 5), Der Zweite Logos des Großen Seth (2 Log. Seth: NHC VII, 2) u. Melchisedek (Melchis.: NHC IX, 1). Didaktische Mythen sind Das Wesen der Archonten (Hypost. Arch.: NHC II, 4) u. ‚Vom Ursprung der Welt' (Orig. mundi: NHC II, 5; XIII, 2). Wenn in einem dieser Texte von einer Aufwärtsbewegung die Rede ist, so führt sie doch nicht eigentlich in ein himmlisches oder sonstiges Jenseits, sondern zeigt eine begrenzte Bewegung innerhalb einer von beschwörbaren Geistern durchschwirrten Welt an. Das kann immer wieder auch explizit zu einer Erlösungsaussage für eine Christenseele führen. Implizit geschieht dies ohnehin, da von der ersten Zeile an alles Jesus in den Mund gelegt ist. Möglichkeiten dieser Art vervielfältigen sich, wenn sie Teil eines wirklichen Systems mit enzyklopädischem Charakter werden. Ein solches ist die ‚Pistis Sophia'. Hier überschichten sich die Aufwärtsbewegungen, die Erlösung bedeuten, von anonymen Äonen über solche, die Namen tragen (in den Büchern Jeu ist es Setheus, in der Pistis Sophia eben diese, nach der man das ganze Buch nennt), bis zu Jesus. Dieser spricht u. bezeugt die ganze gnostische Aufstiegslehre, in der indessen Jenseits u. Diesseits verschwimmen. Er bereitet aber außerdem die Jünger nach seiner Auferstehung elf Jahre lang auf die Himmelfahrt vor, die er dann selbst als ihr Wegbereiter unternimmt; diese führt wieder in ein echtes Jenseits. Einzelheiten s. bei C. Schmidt / W. Till, Koptisch-gnostische Schriften 1. Die Pistis Sophia[3] = GCS 45 (1959) 399f, Reg. s. v. All.

b. Manichäische Zeugnisse. 1. Voraussetzungen. Das manichäische System bildet einen verläßlichen Rahmen, innerhalb dessen so viele Auffahrten möglich sind, wie mythologische Gestalten oder Hypostasen an den einzelnen Akten des Weltdramas teilhatten. Die Auffahrten machen die Kosmogonie u. die Anthropogonie u. damit das ganze Drama rückgängig. Sie sind der Vollzug der Entmischung von Licht u. Finsternis, aus der die universale Rückgängigmachung letztlich besteht. Da das Licht ‚oben' ist wie der Himmel, kommt auch die Herausläuterung von Licht aus Kosmos u. Mensch seiner Aufwärtsbewegung gleich. Bestimmend für das ganze ist die Himmelfahrt Jesu, die u. a. das Christentum konstituiert, das der Manichäismus überbieten will. Der erste Akt dieses Vorganges ist die Zuschreibung einer Himmelfahrt auch an Mani; sie ist insofern nur halb Nachahmung des Geschickes Christi, halb aber auch in der Historie vorgegeben, als die Voraussetzungen für die manichäische Wiederholung u. Überbietung tatsächlich stattgefunden haben. Es sind Manis Leiden u. sein Märtyrertod, die seine Auferweckung u. seine Himmelfahrt genau wie bei Jesus Christus bereits virtuell enthalten (so jedenfalls für die christl.-theologische u. manichäisch-mythologische Interpretation).

Daraus ergibt sich für die Interpreten, daß das eigentliche Geschehen von Auferwekkung u. Himmelfahrt Jesu u. Manis unbezweifelbare historische Tatsachen sind. Sie geben die Rechtfertigung dafür ab, Himmel- oder Auffahrtsbewegungen das ganze System durchziehen zu lassen.

2. Einzelheiten. Ausgangspunkt ist die Entsendung des Urmenschen (oder Ersten Gesandten) zum Kampf gegen die Finsternis. Er wird von den Archonten gefangen genommen u. gefesselt. Die ‚Antwort' des überwältigten Urmenschen steigt zum obersten Gott u. ‚Vater der Größe' empor. Er hatte einen ‚Ruf' nach unten ergehen lassen, der nun wieder mit emporsteigt. Darin besteht zugleich die rettende Emporführung des wesentlichen Teiles des Urmenschen selbst. Für seine ‚Söhne' oder Elemente wird die Emporführung nachgeholt, indem der Lebendige Geist (oder Zweite Gesandte) den Kosmos schafft u. der Dritte Gesandte ihn in Bewegung setzt, so daß er als Schöpfwerk für die Lichtausläuterung dienen kann. Der wichtigste Teil darin ist die Milchstraße, ‚Säule der Herrlichkeit' oder ‚Vollkommener Mann' genannt. In ihr werden die meisten Lichtteile nach oben befördert. Der Zweite u. der Dritte Gesandte brauchen sich mit ihrer Aufmerksamkeit nicht mehr nach unten auszudehnen, sondern können, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt haben, ihre Kräfte wieder zu sich nach oben holen. Noch über ihnen wird der Große Baumeister tätig, den Neuen Äon zu errichten, in welchem am Schluß sich alles versammeln wird. Was der Mensch dazu beitragen kann, besorgt Jesus der Glanz: er bringt Adam die erlösende Erkenntnis, die sich am Lebensende dadurch realisiert, daß das Erkenntnisorgan, der Nus (Geist), auch gen Himmel fährt. Spätere Prophetengenerationen u. die ihnen anvertrauten Menschen wiederholen dies bis hin zu Mani, dessen Gemeinde in der Weltgeschichte die letzte ihrer Art sein wird. – Literatur, die sich auf den Aspekt der Himmelfahrt beschränkt, gibt es nicht. Einzelbelege angeben zu wollen, hieße wegen ihrer vielfältigen Sachverzweigung, das ganze manichäische System mit allen Varianten u. aus allen manichäischen Sprachen vollständig darzustellen. Man halte sich an eine Gesamtdarstellung (A. Böhlig / J. P. Asmussen, Die Gnosis 3. Manichäismus [Zürich 1980]; H.-Ch. Puech, Le Manichéisme [Paris 1949]; G. Widengren, Mani u. der Manichäismus [1961]).

V. Ikonographie. a. Jenseitsfahrt in der Apotheose. Die für Konstantin I von seinen Söhnen geprägten Konsekrationsmünzen sind o. Sp. 431 bereits ausführlich besprochen worden (Kötzsche, Hand 423/5 mit Abb. 8; vgl. auch dies., Darstellung): Die J. des ersten christl. Kaisers in der Quadriga ist nicht von Darstellungen der Himmelfahrt des Elias (s. u.) abhängig, sondern steht in der oben skizzierten Tradition von Konsekrationsbildern, die mit dem Belvederealtar einsetzt; die Hand, die sich dem Kaiser aus dem Himmel entgegenstreckt, löst Gottheiten ab, wie zB. Athena bei der o. Sp. 418 erwähnten Himmelfahrt des Herakles auf der Igeler Säule.

b. Himmelfahrt des Elias. Die frühchristl. Darstellungen der in 2 Reg. 2, 1/15 erzählten J. des Elias sind bereits von Wessel aufgeführt u. besprochen worden (aO. [o. Sp. 443] 1141/71, bes. 1157/62).

c. Himmelfahrt Christi. Bei frühen Darstellungen des in Act. 1, 9/11 Erzählten sind hauptsächlich zwei unterschiedliche Bildtypen zu trennen, die seit langem als ‚westlich' u. ‚östlich' bezeichnet werden. Bei ersterem steigt Christus eine Anhöhe oder einen Berg hinauf, bei letzterem wird er von Engeln in den Himmel getragen, wobei die Zurückbleibenden in einer tieferen Zone angeordnet sind.

1. Westlicher Bildtyp. Darstellungen der Himmelfahrt Christi setzen im Westen im späten 4. Jh. ein; sie sind schon im Art. *Hand behandelt worden (Kötzsche, Hand 437f mit Abb. 11), weil sich bei fast allen das gemeinsame ikonographische Motiv der Gotteshand findet: Christus schreitet einen (bisweilen nur angedeuteten) Berg hinauf; sein ausgestreckter rechter Arm wird vom Himmel her von der Hand Gottes am Handgelenk ergriffen. Ausnahmsweise ist die aktiv beim Aufstieg helfende Hand Gottes im Himmelfahrtsbild der Holztür in S. Sabina durch *Engel ersetzt (G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] Taf. 60/2; ebd. 68/72 werden die Beziehungen des Himmelfahrtsbildes mit Hand Gottes zu Apotheosebildern wie auf den Konsekrationsmünzen Konstantins [s. o.] erörtert, ebd. 145_{270} wird die Ansicht von S. Tsuji, Les portes de Ste-Sabine, particularités de l'iconographie de l'ascension:



Abb. 2: Monza, Domschatz, Palästinensische Pilgerampulle. Foto Farina.

CahArch 13 [1962] 13/28 zurückgewiesen, die Einführung der Engel stelle eine bewußte Verchristlichung dar, parallel zum Sarkophag der Flora [s. u.] u. späteren Bildern der Aufnahme von Märtyrern in den Himmel). Zwar ist in keiner der verschiedenen Fassungen der ntl. Erzählung eine solche Hilfe Gottes oder von Engeln bei der Entrückung Christi erwähnt, aber in der Wortwahl kommt eine gewisse Passivität des Entrückten zum Ausdruck, mit der das Motiv des Griffs ans Handgelenk übereinstimmt (zu den Formulierungen vgl. Lohfink 170f. 242; Segal 1371).

2. Östlicher Bildtyp. Wie die ‚früheste sichere Bezeugung für ein Himmelfahrtsfest' (s. o. Sp. 455), so sind die frühesten erhaltenen westl. Himmelfahrtsbilder erst gegen Ende des 4. Jh. zu datieren; Beispiele von Himmelfahrtsdarstellungen erscheinen im Osten sogar erst im 6. Jh., vom nicht eindeutigen Kuppelmosaik in Hagios Georgios, Thessaloniki, abgesehen (A. Grabar, À propos des mosaïques de la coupole de Saint-Georges, à Salonique: CahArch 17 [1967] 59/81; H. Torp, Mosaikkene i St. Georg-Rotunden i Thessaloniki [Oslo 1963]). Die Bildtradition ist etwas verwirrend (Denkmälerverzeichnis: Wessel). Auf palästinensi-

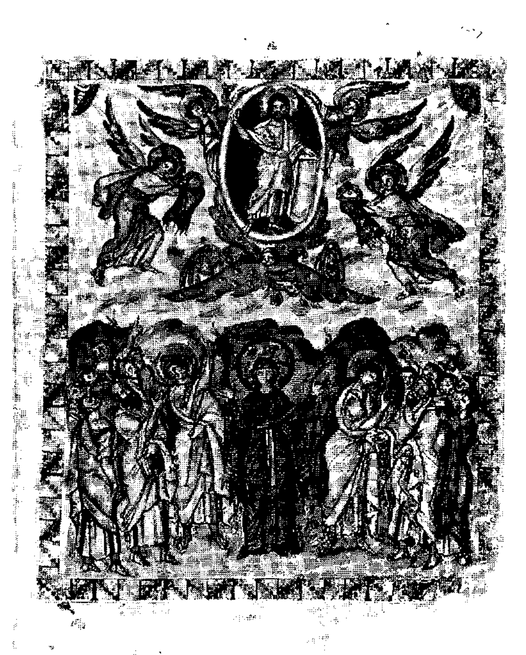


Abb. 3: Florenz, Bibl. Laurenziana, Rabula-Evangeliar, fol. 13b (nach Cecchelli / Furlani / Salmi aO.).

schen Pilgerampullen (Abb. 2; A. Grabar, Les ampoules de la terre sainte [Monza-Bobbio] [Paris 1958] Taf. 3. 5. 7. 17. 19/21. 27. 29f. 44. 47. 50) u. verwandten Denkmälern (zB. Holzreliquiar im Vatikan: Engemann, Apsis-Tituli 41 Taf. 5b; byzantinische Armbänder: G. Vikan, Two Byz. amuletic armbands and the group to which they belong: JournWaltersArtGall 49/50 [1991/92] 33/51) wird in einer oberen Zone Christus in Clipeus oder Mandorla von zwei oder vier Engeln getragen; in der unteren Zone steht Maria (in Profil- oder Frontalansicht) in der Mitte von zwölf (statt eigentlich elf) Aposteln. Obwohl die weißgekleideten Männer fehlen, die den Zurückbleibenden die Wiederkehr Christi ankündigen (Act. 1, 10f), wird durch Ampullen mit einem Zyklus von sieben biblisch-‚historischen' Bildern aus der Vita Christi deutlich, daß es sich bei den betreffenden Bildern um eine Darstellung der Himmelfahrt handeln soll. Bei der entsprechenden Szene im Rabula-Evangeliar (Abb. 3; Florenz, Bibl. Laurenziana, Ms. syr. Plut. I 56: C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula gospels [Olten/Lausanne 1959] fol. 13b) machen zwei Engel den Aposteln

die im ntl. Text enthaltene Ankündigung, so daß auch hier die Bedeutung als Himmelfahrtsbild gesichert ist; nun aber ist die Glorie Christi mit kranztragenden Engeln u. verschiedenen Motiven aus der Vision Ezechiels (Hes. 1, 4/28) u. der Offenbarung des Johannes (Apc. 4) verbunden. In Darstellungen der kopt. Kunst, zB. in Nischen aus Bawît (C. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.[2] [1992] 198/205 Kat.-nr. 52 Taf. 23/5), ist die Entwicklung zur statischen Theophanie Christi weitergeführt, bis hin zu Kompositionen mit thronender Maria mit Kind zwischen Märtyrern unter dem von den vier Wesen umgebenen Clipeus mit Christus. Wegen dieser uneinheitlichen Bildtradition gab es in der Forschung eine lebhafte Diskussion über die Frage, ob es sich bei den entsprechenden Bildern überhaupt um Darstellungen der biblisch-‚historischen' Himmelfahrt handle oder nicht vielmehr um Zustandsbilder zeitloser oder endzeitlicher Theophanie Christi vor der durch Maria u. die Apostel vertretenen Kirche (Forschungsgeschichte: Wessel 1232/9; Engemann, Apsis-Tituli 39/42). Es scheint jedoch, daß eine solche Fragestellung: ‚'historisches' Himmelfahrtsbild oder überzeitliche Theophanie', spätantikem Bilddenken nicht angemessen ist. Geht man von einer auch bei anderen Bildmotiven der spätantiken Kunst nachzuweisenden Mehrschichtigkeit aus, dann lassen sich zumindest östliche Bilder mit stehender Maria zwischen Aposteln unter dem Christusbild sowohl als Darstellungen des biblisch-‚historischen' Vorgangs der Himmelfahrt Christi verstehen wie auch als Zustandsbilder der Herrlichkeit Christi über seiner Kirche u. ebenso als Zukunftsbilder in Vorwegnahme der bei der Himmelfahrt verheißenen Wiederkehr des Herrn (ebd. 42). P. van Moorsel hat diese Interpretation durch Anführung patristischer Texte Ägyptens bekräftigt, in denen das Himmelfahrtsereignis mit Motiven aus den Visionen Ezechiels u. der Apokalypse in Verbindung gebracht wird (Analepsis? Some patristic remarks on a coptic double-composition: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 [1986] 137/41). – Offenbar konnte ein- u. dasselbe Motiv des von Viktorien oder Engeln getragenen Clipeus oder Kranzes mit Christussymbol oder -gestalt ganz unterschiedliche Verwendung finden: zur Präsentation des Dargestellten wie zB. auf dem Barberinidiptychon (o. Bd. 14, 997 Abb. 4), oder auch als Bild der Himmelfahrt u. Herrlichkeit Christi in den genannten Beispielen der vorikonoklastischen Kunst des Ostens, die stark in die östl. wie auch westl. Kunst des MA weitergewirkt haben.

d. Hinweis auf Entrückung im Grabbereich. Ein Unikum im Denkmälerbestand ist der Sarkophag der Flora in Saragossa, in dessen Relief die Verstorbene neben der üblichen Mittelszene mit zwei begleitenden Aposteln noch ein zweites Mal dargestellt ist, wobei ihr rechter Arm von der Hand Gottes ergriffen wird, also ähnlich wie der Arm Christi in Himmelfahrtsbildern westlichen Tpys (Kötzsche, Hand 426).

P. Habermehl dankt Jan N. Bremmer u. Walter Burkert für ihre kritische Durchsicht seines Manuskriptes.

J. Aaronen, Locus Amoenus in ancient Christian literature and epigraphy: OpuscInstRom Finlandiae 1 (1981) 3/14. – J. Beaujeau, Les apologistes et le culte des souverains: EntrFondHardt 19 (1973) 103/36. – G. Bertram, Art. Erhöhung: o. Bd. 6, 22/43. – H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 234/312. – E. Bickermann, Die röm. Kaiserapotheose: ArchRelWiss 27 (1929) 1/34 bzw.: Wlosok 82/121. – F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom = ArchRelWiss Beih. 1 (1943). – W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 (1901) 136/69. 229/73. – G. W. Bowersock, Greek intellectuals and the imperial cult in the 2nd cent. A. D.: EntrFondHardt 19 (1973) 179/206. – L. Cerfaux / J. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine = Bibliothèque de Théologie 3, 5 (Tournai 1957). – P. Courcelle, Quelques symboles funéraires du Néoplatonisme latin: RevÉtAnc 46 (1944) 65/93. – I. P. Culianu, Psychanodia 1. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance = ÉtPrelimRelOrEmpRom 99 (Leiden 1983). – Le culte des souverains dans l'Empire romain = EntrFondHardt 19 (Vandœuvres-Genève 1973). – F. Cumont, After life in Roman paganism (New Haven 1922) 148/69; Lux perp. 275/302. – L. Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthenidas = BiblFacPhilosLettrLiège 47 (Liège 1942). – S. Eitrem, Varia: SymbOsl 30 (1953) 108/11. – J. Engemann, Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola: JbAC 17 (1974) 21/46; Der Greif als Apotheosetier: ebd. 25 (1982) 172/6; Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC

ErgBd. 2 (1973). – L. R. FARNELL, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921). – J. R. FEARS, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1103/59. – D. FISHWICK, The imperial cult in the Latin west. Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman empire 1, 1/2; 2, 1/2 = ÉtPrelimRelOrEmpRom 108 (Leiden 1987/92). – H. GESCHE, Die Vergottung Caesars = FrankfAltHistStud 1 (1968). – U. GEYER, Der Adlerflug im röm. Konsekrationszeremoniell, Diss. Bonn (1967). – H. GUTBERLET, Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe MA (1935). – CH. HABICHT, Gottmenschentum u. griechische Städte[2] = Zetemata 14 (1970). – O. M. HINZE, Parmenides' Auffahrt zum Licht u. der tantrische Yoga: Symbolon 7 (1971) 53/79. – C. HÖNN, Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klass. Altertum, Progr. Mannheim (1910). – R. HOLLAND, Zur Typik der Himmelfahrt: ArchRelWiss 23 (1925) 207/20. – M. DEGLI INNOCENTI, Ancora sulla letteratura dei viaggi oltremondani. La ‚leggenda del paradiso terrestre': ItalMedioevUman 29 (1986) 63/88. – H. KEES, Die Himmelsreise im ägypt. Totenglauben: VortrBiblWarb 8 (1928/9) 1/20; ders., Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen u. Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches[2] (1956). – K. KERÉNYI, Ἄνοδος-Darstellung in Brindisi mit einem Zodiakus von elf Zeichen: ArchRelWiss 30 (1933) 271/307. – W. KIERDORF, ‚Funus' u. ‚consecratio'. Zu Terminologie u. Ablauf der röm. Kaiserapotheose: Chiron 16 (1986) 43/69. – L. KOEP, Art. Consecratio II: o. Bd. 3, 284/94. – L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins d. Gr.: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 215/24; Art. Hand II (ikonographisch): o. Bd. 13, 402/82. – J. KROLL, Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = StudBiblWarburg 20 (1932). – V. LARRAÑAGA, L'ascension de Notre-Seigneur dans le NT (Roma 1938). – G. LOHFINK, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- u. Erhöhungstexten bei Lukas = StudATNT 26 (1971) mit Lit. – A. J. MALHERBE, Art. Herakles: o. Bd. 14, 559/83. – B. M. METZGER, The ascension of Jesus Christ: ders., Historical and literary studies, pagan, jewish and christian = NTToolsStud 8 (Leiden 1968) 77/87. – H. MÜLLER-KARPE, Hdb. der Vorgeschichte 3 (1974). – NILSSON, Rel. – A. PARROT, Le refrigerium dans l'au-delà: RevHistRel 115 (1937) 53/89. – G. RADKE, Die Götter Altitaliens[2] = Fontes et Commentationes 3 (1979). – ROHDE, Psyche 1, 68/110. 146/99; 2, 365/78. – D. ROLOFF, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott = UntersAntLitGesch 4 (1970). – A. SCHMITT, Entrückung, Aufnahme, Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im AT = ForschBib 10 (1973). – H. SCHRADE, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi: VortrBiblWarb 8 (1928/29) 66/190. – A. F. SEGAL, Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, early Christianity and their environment: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1333/94 mit Lit. – M. SMITH, Ascent in the heavens and the geginning of Christianity: EranosJb 50 (1981) 403/29. – G. STRECKER, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 461/76. – F. TAEGER, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes 1/2 (1957/60). – L. R. TAYLOR, The divinity of the Roman emperor (Middletown/CT 1931). – K. WESSEL, Art. Himmelfahrt: ReallexByzKunst 2 (1971) 1224/62. – WISSOWA, Rel.[2] – A. WLOSOK (Hrsg.), Römischer Kaiserkult = WdF 372 (1978). – H. WREDE, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit (1981).

C. Colpe (A. B I/II. IV. C. D I. IV); E. Dassmann (D II/III); J. Engemann (B V. D V); P. Habermehl (B III).

Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt)

A. Einleitung. I. Totengeschick u. Unterweltsfahrt. Die Vorstellung von der Unterweltsfahrt bezieht ihren Impuls aus der Phantasie über das Ergehen eines Verstorbenen, u. zwar unter der Voraussetzung, daß das *Jenseits, in das er eingeht, wie das *Grab, in das er gelegt wird, unterhalb der Welt liegt, in der er vor seinem Tode gelebt hat. Da jeder Mensch stirbt, ist diese Vorstellung als solche (nur mit dieser, die bis ins 14. Jh. in byzantinischer Literatur thematisiert wurde u. häufig auf Lukian v. Samosata anspielte, befaßt sich Dräseke) aber nicht das Besondere, um das es geht. Darin unterscheidet sich die Fahrt in die Untere von der Fahrt in die Obere Welt, wo gerade die Fahrt als solche das Besondere ist; denn nicht jeder wird ihrer teilhaftig, weder postum noch proleptisch in der Erfahrung des Ekstatikers. (Zum Verhältnis zwischen Himmelfahrt u. *Ekstase vgl. G. P. Wetter, Der Sohn Gottes [1916] u. M. Buber, Ekstase u. Bekenntnis: ders. [Hrsg.], Ekstatische Konfessionen[5] [1984] XXI/XXXVIII.) Das Besondere der Unterweltsfahrt ist vielmehr ein bestimmter Zweck, den nicht jedermann erfüllen kann. Damit hängt zusammen, daß die Unterwelt negativ gewertet wird. Das bedeutet, daß der Zweck einer Fahrt in sie damit etwas zu tun hat, u. zwar positiv. Wird das Negative als Strafe verstanden, dann bringt die Unterweltsfahrt, die eine besondere Person ausführt, die Befreiung davon; wird es als Verdammnis verstanden, bringt jene Unterweltsfahrt *Erlösung. Ist der bloße Zwang, in der Unterwelt existieren zu müssen u. nicht herauszukönnen, das eigentlich Negative, dann muß die in die Unterwelt fahrende Person die Macht besiegen, die jenen Zwang ausübt oder über dessen unpersönliches Gelingen wacht. Eine Unterweltsfahrt mit einem solchen Zwecke, u. nur eine solche, wird im folgenden ‚Descensus' genannt. Der Descensuskampf mit der Besiegung eines Unterweltsherrn zur Befreiung von Toten (beide Kampfziele kommen auch einzeln vor) ist das entscheidende Element einer Unterweltsfahrt.

II. Jenseitsreise u. Unterweltsfahrt. Zur ‚Fahrt in die Untere Welt' gehört alles, was neben den Descensustendenzen der *Jenseitsreise klarer die Richtung nach unten hat u. neben den von Zeit zu Zeit auftauchenden Scheinzielen der Jenseitsreise definitiv einen Zielort angibt. Für den Begriff der Jenseitsreise ergibt sich daraus keine Forderung nach Präzision oder Vervollständigung über das in dieser Einleitung Angegebene hinaus. Umgekehrt bedarf auch der Begriff der Unterweltsfahrt keiner Modifikationen von der Jenseitsreise her. Denn der Antritt einer Jenseitsreise ist keine Unterweltsfahrt.

III. Mythologische Abwärtsbewegung u. Unterweltsfahrt. Eine Unterweltsfahrt geht von der Erde als der Wohnstatt lebendiger Menschen aus, die ihren Teil durch Riß, Rutsch oder Aufklaffen dazugibt (I. Opelt: Art. Erde: o. Bd. 5, 1139), nicht von jeder oberen Welt oder Weltregion in irgendeine untere. In mythologischen Weltbildern, zB. denen der heidn. u. der christl. *Gnosis, ist es nicht sinnvoll, von einer Unterweltsfahrt zu reden; denn dort wäre jegliche Abwärtsbewegung lediglich das Korrelat einer Aufwärtsbewegung, weil die Äonen, Syzygien, Mächte oder mythischen Personen ihre Welt nicht verlassen würden. Es wäre die jenseitige Welt oder das Jenseits, das oben u. unten von gleicher Qualität ist. Eine Fahrt, die im Jenseits beginnt u. im Jenseits endet, ist keine J. Eine Ausnahme bildet allenfalls die Anschauung der Mandäer, wo von der oberen, lichten Welt her die ganze Welt dermaßen ins Geistige oder Imaginäre übersetzt ist, daß auch die eigentlich darunter liegende,

finstere Lebenswelt der Menschen darin einbezogen erscheint. Ihre Wirklichkeit u. das, was über ihren Charakter gesagt wird, ist dementsprechend zweideutig.

IV. Höllenfahrt u. Unterweltsfahrt. Es ist die Glaubensaussage von der Unterweltsfahrt Christi, die aus dieser eine Höllenfahrt macht. Damit verschwindet als deren Ziel eine ethisch neutrale Unterwelt. Es bleibt die Unterwelt als Ort der Strafe oder der auf Ewigkeit angelegten Verdammnis. Die Unterwelt erhält damit einen veränderten Charakter u. wird zur Hölle (Näheres: C. Colpe, Art. Höllenfahrt: o. Bd. 15, 1021/3). Der christl. Charakter der Hölle besteht darin, daß als schwerste Verfehlung, für die gestraft wird, der Unglaube oder die Gottesleugnung oder die Verehrung eines Gegengottes zu den bisher möglichen ‚Sünden' hinzukommt. (Die darin liegende Rigorosität ist ein Erbe der Apokalyptik [J. Sickenberger: Art. Apokalyptik: o. Bd. 1, 505], von wo der Verweis auf ‚Hölle' hier unter ‚Höllenfahrt' mit aufgenommen wird.) Eine Einteilung der Sache Höllenfahrt in ‚Nichtchristlich' u. ‚Christlich' ist deshalb eigentlich irreführend; streng genommen müßte es ‚Vorstufen' u. ‚fertige Ausprägung' heißen. Richtiger ist es hingegen, von der Sache ‚Unterweltsfahrt' auszugehen; die Einteilung in ‚Nichtchristlich' u. ‚Christlich' hat dann freilich zur Folge, daß bei der nichtchristl. Unterweltsfahrt die umgangs- u. leider auch wissenschaftssprachlich geläufig gewordene Übertragung der Höllenbezeichnung auf andere Unterwelten hingenommen werden muß. ‚Auch wenn die Höllenfahrt im engeren Sinn als spezifisch christlicher Begriff verstanden werden muß, erscheinen parallele Motive in den Jenseitsvorstellungen zahlreicher Kulturen ... Differenzierung u. Ausschmückung des Strafortes hängen im allgemeinen von der Intensität der Jenseitsbezogenheit einer Kultur ab ... In allen Kulturen entsprechen die Höllenstrafen den irdischen Foltermethoden der jeweiligen Zeit, die durch in der Realität nicht praktizierbare Techniken u. Steigerungen (Gleichzeitigkeit verschiedener Martern, Ewigkeit, keine Erlösung durch den Tod) verschärft werden' (I. Grübel / D.-R. Moser, Art. Hölle: EnzMärch 6 [1990] 1185). Bei der christl. Höllenfahrt hingegen ist alles wegzulassen, was zur Höllenfahrt Christi keine Beziehung hat.

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Die ethische Tradition. Im weiten Jenseits der Ägypter werden etwa seit dem Mittleren Reich spezielle Vergeltungsorte, die den Belohnungen u. Strafen vorbehalten sind, als Umkehrung des Diesseits vorgestellt. Dort konnten dämonische Wesen den Frevler, der bisher erst seinen ‚ersten Tod' gestorben war, auf ewig foltern (Brunner-Traut 55/61). Die jenseitigen Folterqualen spielen sich meistens im ‚Gebiet der Vernichtung' ab, das nach dem Totenbuch noch unterhalb der Unterwelt liegt. Ihr Zweck ist die Herbeiführung des ‚zweiten Todes'. Soweit es sich, was die Fahrt dorthin anlangt, um eine vorstellungsinterne Vereindeutigung der Richtung der J. nach unten handelt, ist diese aus einer Zusammenschau des o. Sp. 250/5 u. 411/3 Dargestellten zu gewinnen (dazu H. Brunner, Die Grenzen von Zeit u. Raum bei den Ägyptern: ArchOrForsch 17 [1954/56] 141/5; ders., Zum Raumbegriff der Ägypter: StudGen 10 [1957] 612/30). Stabiler dürfte die Vereindeutigung gewesen sein, die durch einen Blick in den Grabschacht aufgenötigt wurde: er schien als sichtbar gemachter Abgrund eine direkte Verbindung zur tiefsten Unterwelt herzustellen (F. Abitz, Die religiöse Bedeutung der sog. Grabräuberschächte [1971]; E. Hornung, Auf den Spuren der Sonne. Ein Gang durch ein ägypt. Königsgrab: EranosJb 50 [1981] 446). Man wußte, was sich dort unten mit dem fehlsamen Menschen abspielte. Zwar konnte sich durch das Aussprechen seiner Verfehlungen auf Erden der Mensch magisch von ihnen trennen, doch wie er gut handeln könne, sagten ihm die gänzlich unmagischen u. auch nicht eigentlich religiösen Lebensregeln u. Weisheitsbücher. Sie versorgten immer wieder gerade das magische Sich-Freisprechen mit Inhalten, doch zeigte die Unmöglichkeit ihrer konsequenten Befolgung auch permanente Defizite auf, derer weder ethisch noch magisch Herr zu werden war. Die Unterweltsfahrt war die Aktualisierung u. Erprobung dieser Überzeugungen u. zugleich der Versuch, einen letzten Ausweg zu gehen; E. Hornung, Altägyptische Höllenvorstellungen: AbhLeipzig 59, 3 (1968).

b. Die Fahrt des zu Osiris Verklärten. Subjekt der Unterweltsfahrt war prinzipiell jeder Verstorbene. Er verliert seinen Charakter als Allerweltsgestalt u. wird einem Gotte gleich entweder dadurch, daß er Osiris wird,

oder ein ‚Verklärter (Ach), der seinen Spruch kennt' (E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter [1979] 11). Nach seinem ‚ersten Tode' begibt sich der Verstorbene, repräsentiert durch sein ‚Ach' (‚Ba' oder ‚Ka' erscheinen in diesem Zusammenhange nicht), auf die Reise, deren Beschwerlichkeit u. Gefährlichkeit gleich zu Anfang anzeigt, daß es in die Unterwelt geht: Berge u. Sümpfe, brennende Seen u. steile Mauern sind zu überwinden. Es handelt sich um Prüfungen, die immer schwieriger werden. Bei der schwersten Prüfung, dem Totengericht angelangt, wägt Anubis das Herz, u. Thot schreibt das Ergebnis nieder. Damit ist der Auftritt vor Osiris vorbereitet, dem 42 Richter zur Seite stehen. Hier muß der zu Richtende das ‚negative Sündenbekenntnis' (Totenbuch Spruch 125: ebd. 233/45) rezitieren (zu Berührungen mit altisraelitischen Beichtspiegeln u. Unschuldsbekenntnissen vgl. W. Beyerlin [Hrsg.], Religionsgeschichtl. Textbuch zum AT [1975] 89f). Hier ist die Alternative zum magischen Zweck nicht die Lebensweisheit, sondern ein richterlicher Frei- oder Schuldspruch. Für den schlimmen Fall, daß der Delinquent schuldig gesprochen wurde, beugte sein Werden zu Osiris dem Zweiten Tod vor: So wie der Prototyp Osiris, von seinem Bruder Seth ermordet u. zerstückelt, wieder zusammengesetzt u. wiederbelebt wurde u. damit demonstrierte, daß es sich nur um den ‚ersten Tod' gehandelt habe, so soll der zu Osiris Gewordene ebenfalls nur den ersten Tod sterben u. damit seine Individualität auf ewig bewahren; denn die Kehrseite der ewig währenden Pein, die seiner nun in einem stinkenden finsteren Loch wartete, wo die zusammengepferchten ‚Verdammten' sich von ihren eigenen Exkrementen zu ernähren hatten, war, daß auch das Individuum ewig existierte. Seine Erhaltung war genau wie der Kampf, der die Bösen auslöschen sollte, ein absolut unabschließbarer Vorgang.

II. Mesopotamien. a. Die Inanna-Tradition. Die sumerische Göttin Inanna wurde der Forschung bekannt, als letztere sich mit dem Sakralen Königtum, der Heiligen Hochzeit, der Fruchtbarkeits- oder Muttergöttin u. den Sterbenden u. Auferstehenden Göttern beschäftigte. In jede dieser Konstruktionen läßt sich Inannas Unterweltsfahrt bruchlos hineindichten. Weiß man für diese von Anfang an einen Sinn, kann man damit auch umfassendere Konstruktionen schaffen. Isoliert man die sumerischen Aussagen über die Unterweltsfahrt, wie es hier unbedingt erforderlich ist, dann ergibt sich eine Mythisierung der alljährlich stattfindenden, belebenden Totenklage um den Hirten, zu dessen Dumuzi-Typus es gehört, daß er auf freiem Felde im Kampf gegen Viehräuber umkommt. Die Macht dieser Klage, in der sich vor allem die Schwester des Getöteten, Geschtinanna, hervortut, veranlaßt Dumuzis Gemahlin Inanna, sein Todesschicksal abzumildern. Sie tut es, indem sie der Totenklage das Totenopfer aus Mehl u. Wasser hinzufügt. Beide Riten fanden ursprünglich in der Steppe statt, wechselten dann aber über Praktizierung in fruchtbringenden Ländereien in den Staatskult der dritten Dynastie von Ur über. In jedem neuen Milieu wurden die Riten mit der jeweils dort beheimateten Metaphorik angereichert, was bereits einen Mythos ergab. Dieser konnte nun verschieden eingesetzt werden, für Aitiologien in der Natur oder für die Legitimation des Herrschers. Dabei wird auch Inannas Schuld symbolisiert, die sie halb am Tode des Geliebten hat, indem sie ihm nicht zu Hilfe gekommen ist. Sie muß sein Dasein in der Unterwelt die Hälfte eines jeden Jahres lang vertreten u. darf dabei ihren dem wiederbelebten Dumuzi abgeneigten Gefühlen freien Lauf lassen. Die andere Hälfte des Jahres ist es umgekehrt: Dumuzi ist tot, aber die lebendige Inanna stimmt in die Klage um ihn ein u. trägt damit zu seiner Wiederbelebung bei. Die Totenklage ist ein Auferstehungsmodus (freie Rekonstruktion, aber unter Beachtung der Belege nach Balz-Cochois 130/70).

b. ‚Ischtars Höllenfahrt'. Diese Betitelung hat man aus den frühen Heldenzeiten der Forschung beibehalten. Es handelt sich um den Mythos vom Abstieg der Göttin Ischtar in die Unterwelt in akkadischer Sprache (Übers. v. G. G. W. Müller: Kaiser 760/6; im folgenden heutige Interpretationen in Klammern). Die Unterwelt, hier Erkalla u. Kurnugia benannt, wird gleich zu Anfang als das ‚Haus' vorgestellt, aus dem die, die hineingehen, nicht mehr zurückkehren. Ischtar wendet dennoch ihren Sinn dorthin. Sie gelangt an das (erste? Haupt-?) Tor u. droht dem Pförtner, wenn er sie nicht einlasse, werde sie die Verschlußriegel zerbrechen u. die (nächsten?) Türen zerschlagen u. aus-

hängen; sie werde die Toten hinauflassen, u. diese würden die Lebenden fressen. Der Pförtner meldet alles bei der Herrin der Unterwelt, Ereschkigal. Diese ist bestürzt u. verweist darauf, daß sie sich zusammen mit den Göttern der Unterwelt, den Anunnaki, von der dort üblichen scheußlichen Speise ernähre. Sie will (damit offenbar einen Anspruch begründen, am ehesten den, daß man ihr die Trennung von den in ihrem Reiche weilenden Toten nicht zumuten könne, um derentwillen sie jene Mißhelligkeiten auf sich nehme; sie will also) anscheinend mit den Toten solidarisch sein u. bringt das auch durch die rhetorischen Fragen zum Ausdruck, ob sie etwa um die ihren Ehegatten zur Unzeit entrissenen Männer u. Mädchen oder um kaum entwöhnte Säuglinge weinen solle. (Das kann nicht bedeuten, daß sie wieder am Leben wären, wenn Ischtar sie hinauflasse, sondern muß bedeuten, daß sie Tote bleiben [auch Ischtar hat das vorausgesetzt, wenn sie sagte, die Hinaufgelassenen würden die Lebenden fressen], aber keine Heimstatt haben, die ihnen Ruhe gewährt; sie wären danach in einer Unterwelt, über die Ereschkigal regiert, am besten aufgehoben.) Dann wird der Pförtner beauftragt, Ischtar hereinzulassen. (Das muß heißen, daß dann am bestehenden, wünschenswerten Status der Toten nichts geändert werde, weil Ischtar keinen Grund mehr hat, ihre Drohung auszuführen.) Der Pförtner gehorcht u. führt auch den ihm mitgegebenen Auftrag aus, Ischtar ‚nach den Bräuchen' zu behandeln. Bei jedem der sieben Tore, die sie zu durchschreiten hat, nimmt er ihr ein Schmuck- oder Kleidungsstück weg: die Krone vom Haupte, die Ringe von den Ohren, die Perlen vom Halse, die Gewandnadel von der Brust, den *Gürtel aus Gebärsteinen von ihrer Hüfte, die Ringe von Händen u. Füßen, das Prachtgewand von ihrem Leib. (Der Pförtner soll der Göttin wohl das Aussehen einer nackt bestatteten Toten geben, u. aus einer späteren Aussage geht hervor, daß sie im Verlauf dieser Prozedur auch wirklich gestorben ist.) Ereschkigal gerät (jedoch, wider Erwarten jedenfalls des heutigen Lesers,) in Empörung u. wünscht der Besucherin 60 Krankheiten (offensichtlich auf jeden Körperteil die dazu passende). Die ersten werden genannt: Augen, Arme, Füße, Herz, Kopf befallende (den Rest soll sich wohl jeder selber denken). Unvermittelt wird dann aus der Lebenswelt berichtet, daß alle Geschlechtlichkeit, die Leben zeugt u. weitergehen läßt, außer Kraft gesetzt ist. Zwischen den beiden Geschlechtern bei Tier u. Mensch spielt sich nichts mehr ab. (Die Fortpflanzung hört also auf; hierin mag der moderne Leser die Bestätigung erblicken, daß Ereschkigals Verhalten aus ihrem Wunsch resultiert, fortlaufend Tote unter ihre Obhut zu bekommen, u. daß deswegen fortlaufend Lebende gezeugt werden müssen; denn nur wo Lebende sind, kann es Tote geben.) Der Wesir der Götter meldet ihnen dies(en Notstand). Der Gott Ea schafft den Lustknaben Asuschunamir u. heißt ihn denselben Weg gehen, den auch Ischtar gegangen ist. Sie ist gestorben, ihre Haut zu einem Wasserschlauch geworden (sumerische Version), der neue Bote soll sich dessen annehmen. Folgerichtig verdammt Ereschkigal nun den Asuschunamir u. lädt ihm die Mißhelligkeiten der Unterwelt auf: Abfälle u. Abwässer zum Essen u. Trinken, eine ungemütliche Stelle (statt eines Hauses) zum Wohnen, er ist wehrlos ausgesetzt jedem, der ihn ohrfeigen will. Ischtar aber darf dafür mit Lebenswasser besprengt u. aus der Unterwelt herausgelassen werden; sie erhält an jedem Tor zurück, was ihr dort abgenommen worden war. (Sie bekommt also auch das Aussehen einer Lebendigen wieder; Ereschkigal betrachtet dies offenbar als durch Asuschunamirs Geschick kompensiert.) Die Annunaki aber sind damit nicht einverstanden u. verlangen einen Ersatz (daß Ischtar selbst einen anderen Ersatz stellt). Das trifft Dumuzi, den Geliebten aus Ischtars Kindheit. Er will natürlich nicht, Kurtisanengesang soll ihn trösten, aber nur die Antwort von Dumuzis Schwester Belili auf seine Klage gibt Hoffnung: Sie rechnet damit, daß Dumuzi doch eines Tages wieder heraufkommen werde, u. mit ihm ‚sollen die Toten heraufkommen u. den Weihrauch riechen!'

III. Regionen mit vergessenem heterogenem Hintergrund. a. Griechenland u. Rom. Soweit ersichtlich, gehören alle Texte, die von einer Katabasis handeln oder eine solche voraussetzen, unter *Jenseitsreise (s. u. Sp. 505/14. 516/8). Die jeweils folgende Anabasis gehört mit dazu. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich der richtige Sinn ermitteln. Eine Betrachtung des isolierten Abstiegsteiles der Reise, d. h. eine Stellung unter den

vorliegenden Art. wäre genau so irreführend wie eine Stellung des Anabasis-Teiles unter *Jenseitsfahrt I. Die repräsentativsten u. wirkungsreichsten Texte sind Plat. Phaedo 81f. 112/4, Gorg. 523/7 u. resp. 10, 614/7 sowie Verg. Aen. 6.

b. Iran. Seit Videvdad Kap. 19 gibt es zu allen guten Taten, Menschen, Geistern, Jahreszeiten u. Verehrungsweisen, zu reinen Pflanzen, Tieren u. Gegenständen negative Gegenbilder, u. es gibt sie natürlich auch zu Lokalitäten, in denen alles dieses beheimatet ist. Solche Orte, als deren Herr oder Zugehöriger manchmal Angra Mainyu (= Ahriman) erscheint, werden in einer Terminologie geschildert, die zu Übersetzungen in die christl. Höllenterminologie verleitet. Es fehlen dann aber im Iranischen entsprechende Beschreibungen sowie Angaben, wo die ,Hölle' denn liegt. Damit hat sich wohl der symmetrische Dualismus gegen schamanisches Erbe durchgesetzt, innerhalb dessen sonst eine auch durch die Unterwelt gehende *Jenseitsreise (s. u. Sp. 500/2) sich wohl vorstellen ließe. Das damit etablierte Modell wurde wohl weithin so verbindlich, daß es selbst dort, wo innerhalb des rein zoroastrisch-dualistischen Weltbildes eine vom Schamanimus völlig unabhängige Himmelfahrt einen individual-eschatologisch sinnreichen Platz bekommen hat, zur Konzeption des Komplements, nämlich der Unterweltsfahrt, nicht gekommen ist. Die Texte, die das doch zu besagen scheinen, sind literarische Kontrafakturen der Schilderungen im 22. Yašt (bzw. dem einschlägigen erhaltenen Teil des verlorenen Hadoxt Nask) von der Fahrt in die obere Welt (s. o. Sp. 414; dort Lit.). Auch der Lügenhafte hat eine Daena, ein gräßliches zotteliges stinkendes Weib. Die Daena ist durch die Verfehlungen u. Untaten des einzelnen entstanden. Seine Urva schreitet demgemäß nicht über die Jenseitsbrücke zur engen Begegnung mit der Daena im Reich der anfangslosen Lichter voran, sondern fällt vorher von der **Brükke herunter in einen finsteren Schlund. Das ist keine echte J.

IV. Tertia comparationis im nichtchristl. Bereich. a. Alter Orient. ,Von einer Kultur zur anderen erscheint die Liste der (scil. nach einer Unterweltsfahrt zu strafenden) Taten erstaunlich gleich: Vernachlässigung der Pflichten gegenüber der Gottheit, stehlen, töten, Ehebruch begehen, die anderen betrügen, ihnen Schaden zufügen, lügen, alles bedeutet einen Mangel an Solidarität. Diese Fehler können nicht alle auf Erden bestraft werden, denn viele werden heimlich begangen. So muß man sich ihrer nach dem Tod entledigen' (Minois 47).

b. Hellenismus. Über Einzelheiten der Unterweltstopographie hinaus (Flüsse bei Platon, Vergil [zu beiden s. o. Sp. 475], Minucius Felix [Oct. 11, 5; 12, 4; 35, 1/6]) hat Seneca (ep. 28, 3; 53, 3; 76, 33; 82, 16/8; 95, 33; 104, 24; 107, 3; 108, 21 u.ö.) die Fähigkeiten u. Eigenschaften, die der Unterweltsfahrer Vergil u. seine Schar haben mußten, um alle Gefahren u. Widrigkeiten zu bestehen, mit den Tugenden des stoischen Weisen verglichen u. teilweise identifiziert (grundlegend: Courcelle, Interprétations). Er hat damit auch der Rezeption bei den Kirchenvätern vorgearbeitet (vgl. u. 487f).

C. Christlich. I. Die Höllenfahrt Christi. a. Erstes Jh. nC.: Potentielle u. ansatzweise entwickelte Unterweltsfahrtmotive. 1. Implikationen im volkstümlichen Vorstellungsmaterial der Synoptiker. Der Ausblick auf den ,Tag des Gerichts' entwickelt sich aus Jesu Ankündigung der Gottesherrschaft auf Grund mangelnder Konkretion u. Anschaulichkeit, deren Herbeiführung sich alter Vorstellungen nach Art des ,Tages JHWHs' bedient u. die Barmherzigkeit u. Erretterbereitschaft Jesu in den Hintergrund treten läßt. Der Ausblick wird zentral in der Theologie der Urgemeinde (zB. Mt. 10, 15; Lc. 10, 12). Zu seiner Konkretheit gehört, daß sie nur vorstellbar, aber empirisch oder per analogiam nicht nachweisbar ist. Dies gilt erst recht, solange der Gerichtstag noch nicht da ist u. trotzdem das Geschick derer mitbedacht werden muß, die vor seinem Hereinbrechen gestorben sind, die sich damit aber ihm nicht entziehen wollten, noch es überhaupt können. Eine solche Haltung mußte auch den neutralsten Zwischenzustand u. die lieblichste Jenseitsvorstellung (*Jenseits) einer strengen Revision unterwerfen. So kommt es zu einer Scheidung der Menschheit in Gute u. Böse (Mt. 25, 31/46) mit Zuweisung entsprechender Aufenthaltsorte (Lc. 16, 19/31), zur Einführung des Wortes ,Geenna' für einen Ort postumer Bestrafung (Mc. 9, 43/8; Mt. 5, 21f) u. zur Veranschaulichung des Daseins in der Finsternis als ,Heulen u. Zähneknirschen' (Mt. 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30. 41; Vorgrimler 15/21). Nach solchen

Konkretionen konnte man sich der Barmherzigkeit Jesu nur vergewissern, indem man ihn sein Werk nach seinem Tode weiter tun ließ, u. zwar auch unter den neuen Bedingungen, die mit der Revision der außer-, ober- u. unterirdischen Verhältnisse gegeben waren.

2. Explikationen im Epheser- u. im 1. Petrusbrief. Umstritten ist Eph. 4, 8/11: ‚Darum heißt es: 'Er fuhr hinauf zur Höhe u. erbeutete Gefangene, Gaben gab er den Menschen' (Ps. 68, 19). 'Aufgefahren', was heißt das anderes als daß er auch hinabfuhr zu den κατώτερα der Erde?' Die für den Autor selbstverständliche Zusammengehörigkeit von ἀνάβασις u. κατάβασις sagt zunächst nichts über die Abfolge beider Vorgänge. In Frage kommt in der genannten Reihenfolge Himmelfahrt u. Wiederkunft, in der umgekehrten Reihenfolge Menschwerdung u. Auferstehung/Himmelfahrt oder Höllenfahrt u. Rückkehr aus der Hölle nach oben. Die erste Möglichkeit dürfte ausscheiden, da die zweite Parusie vor Laktanz nicht als Abstieg bezeichnet wird. Die zweite Möglichkeit erfordert, entweder ‚der Erde' als Genitivus appositivus (‚die unteren Regionen, nämlich die Erde' bzw. ‚die Niederungen der Erde') oder als Genitivus comparationis (‚das noch tiefer als die Erde Liegende') zu verstehen (mehr bei Bauer / Aland, Wb.[6] 864 s. v. κατώτερος; F. Blass / A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch[17] [1990] 138 § 167; M. Dibelius / H. Greeven, An die Kolosser, Epheser, an Philemon[3] = HdbNT 12 [1953] 80f). Nur mit der letzten Möglichkeit würde der Hades gemeint sein. – Im locus classicus 1 Petr. 3, 19f geht es zentral um die ‚Geister im Gefängnis', denen Christus gepredigt hat. ‚In Hen. aeth. 12/6 wird geschildert, wie Henoch von Gott beauftragt wird, zu den gefallenen Engeln von Gen. 6 zu gehen u. ihnen zu verkündigen, daß sie keinen Frieden u. keine Vergebung finden werden u. daß Gott ihre Bitte um Barmherzigkeit u. Frieden abweisen wird. Henoch geht hin u. verkündigt den gefallenen Geistern Gottes Urteilsspruch. Diese packt Furcht u. Zittern, u. sie bitten Henoch, eine Bitt- u. Flehschrift für sie zu verfasssen mit der Bitte um Nachsicht u. Vergebung. Er tut es, liest die Bittschrift vor u. wird zu Gottes Thron entrückt, um Gottes Antwort zu empfangen. Was antwortet Gott? Nicht ein Wort der Bittschrift wird erhört werden! Nochmals muß Henoch hingehen u. ihnen die furchtbaren Worte sagen: 'Ihr werdet keinen Frieden haben' (Hen. aeth. 14, 6)' (Jeremias, Abba 325f). Mit der in 1 Petr. 3, 20/2 folgenden Umwertung der von jenen Geistern durch Ungehorsam mitverschuldeten Sintflut zu einem Typos der rettenden Taufe will der Autor sagen, daß es für die gefallenen Engel doch eine Möglichkeit der Rettung gibt. Denn es kommt ein anderer als *Henoch, u. er hat das Gegenteil von dem zu sagen, was diesem aufgetragen worden sein soll.

b. Zweites Jh. nC.: Mythologische Versuchung u. christologische Faktenfeststellung. Aussagen über den Descensus Christi enthalten Od. Sal. 17, 22, 31 u. 42. Die Unterwelt, die geographisch nicht genauer festgelegt wird, ist durch Tore mit eisernen Riegeln verschlossen (ebd. 17, 9; 42, 17). Finsternis herrscht in ihr (ebd. 16), ein Abgrund (ebd. 12) führt in noch tiefere Tiefe (22, 1; 31, 1). Ode 22 enthält mehrere Descensusmotive, nämlich den Kampf mit dem Drachen u. die (für Befreiung überhaupt stehende) Lösung der Fesseln, mit denen die Toten gebunden sind. Die Erlösung besteht vor allem darin, daß die befreiten Toten zu Gliedern der Gemeinde (17, 15) oder zum Eigentum Christi (42, 16/20) werden. Ursprünglich sind es je zwei Personen, die den Descensus Christi erleben: Jesus selbst u. ein Toter (22, 1/3. 6). In den drei anderen Oden sind beide Gestalten miteinander verschmolzen: Wie ein Myste wird der Glaubende zur Person Jesu u. erlebt so an sich den Herabstieg seines Herrn. Die Mystifizierung eines Teiles der werdenden Christologie enthüllt sich als potentiell häretisch, wenn man Thesen dagegen hält, die sofort als potentiell rechtgläubig anmuten. *Irenaeus v. Lyon handelt von der mythologiefeindlichen Reihenfolge ‚erst Auferstehung, dann Himmelfahrt' u. sagt, der Kyrios habe das Gesetz der Toten beachtet, sei also wirklich gestorben, um der Erstgeborene von den Verstorbenen werden zu können, habe sich danach bis zum dritten Tage in den Tiefen der Erde aufgehalten, sei dann im Fleische auferstanden u. zum Vater aufgestiegen. Damit seien diejenigen widerlegt, die sagten, die Unterwelt sei diese irdische Welt (haer. 5, 31, 2 [SC 153, 392/6]). Hier wird also die auch in einem Aufstieg bestehende Rückkehr aus der Unterwelt weggelassen,

wohl damit sie nicht mit der Himmelfahrt zusammengeworfen wird.

c. Drittes Jh. nC.: Zuhilfenahme einer Szenerie. Zu Hippolyts Schrift De universo gehört wahrscheinlich ein Frg. mit einer Beschreibung des Hades (K. Holl, Fragmente vornizänischer Kirchenväter = TU 20, 2 [1899] nr. 35; vgl. o. Sp. 358f). Hier finden sich wohl erstmalig zwei Abteilungen für die der Auferstehung der Leiber entgegenharrenden Seelen, eine für die Gerechten u. eine für die Sünder. ‚Aus dem Eingange des Bruchstückes erhellt, daß in dem unmittelbar voraufgehenden Abschnitte der Schrift von dem Aufenthaltsorte der Dämonen die Rede gewesen sei. Eine spätere Stelle bezeugt, daß der Verfasser in anderen Schriften von der richterlichen Tätigkeit Christi gehandelt hatte‘ (Bardenhewer 2^2, 572).

d. Viertes Jh. nC.: Der Descensus als Problem des Charakters der zweiten Trinitätsperson. Athanasius (ep. ad Epict. 5f [PG 26, 1059AB]), Basilius v. Caes. (ep. 210, 3 [2, 193 Courtonne]: wer, wie die Sabellianer, für Vater, Sohn u. Geist nur eine Hypostase annimmt, der leugnet u.a. die ewige Existenz des Eingeborenen, seine heilsgeschichtliche Herabkunft zu den Menschen, den Abstieg in den Hades, Auferstehung u. Gericht), Cyrill v. Jerus. (catech. 4, 11 [PG 33, 467AB]: als Mensch ist Jesus in einem Felsengrabe wirklich beigesetzt worden, aber die Felsen zersprangen aus Furcht vor ihm; in die Unterwelt ist er hinabgestiegen, um auch dort die Gerechten zu erlösen), Joh. Chrysostomus (in Mt. hom. 36, 3f [PG 57/8, 416/8]) u. Hilarius v. Poitiers (trin. 10, 34 [PL 10, 370f]) befassen sich mit der paradoxen Zusammengehörigkeit von Christi Hinabsteigen in die Unterwelt u. seinem Verbleiben im Himmel.

e. Fünftes Jh. nC.: Um die Sterblichkeit u. Bestattung der menschlichen Natur Christi. Im Streit über die zwei Naturen konnte die Bemühung um die Sicherheit der Descensus-Tatsache neu gefordert werden. Cyrill v. Alex. sieht die Hadesfahrt Christi in Zusammenhang mit der communicatio idiomatum, d. h. auch als Argument dafür, daß der Sohn Gottes gestorben sei (Pulch. 21f. 43f. [AConcOec 1, 1, 5, 58]; dial. Nest. 5, 5, 7 [ebd. 1, 1, 6, 101]). – Am breitesten ausgeführt wird der Descensus Christi ad inferos in den Pilatusakten (dem sog. Nikodemusevangelium; Tischendorf, AEvAp 323/32; Übers.: F. Scheidweiler: Hennecke/Schneem.[5] 1, 414/8; im folgenden heutige Interpretationen in Klammern): Personen, deren Gräber genau so geöffnet u. leer gefunden worden waren wie das Grab Christi, werden von den Hohepriestern Annas u. Kaiphas, von Joseph v. Arimathia, Nikodemos u. anderen aufgefordert, unter Eid zu beschreiben, wie sie auferweckt worden sind u. wer sie auferweckt hat (Act. Pilat. 17). Ihre Auskunft lautet: Die Insassen des Hades, d. h. außer den Berichterstattern noch Abraham, die Patriarchen u. Propheten, bemerken in ihrer Finsternis ein großes Licht. Es kommt von Johannes d. T., der als letzter der Propheten auch an diesem Ort die Ankunft des eingeborenen Sohnes Gottes zu verkünden hat (ebd. 18). Urvater Adam schaltet sich ein u. erzählt, er habe einst seinen Sohn Seth gebeten, ihm ein Öl zu besorgen, das ihn von schlimmer Krankheit heilen könne, Seth aber sei beschieden worden, nur der Sohn Gottes habe dieses Öl; er habe bestimmt die Absicht, auch unter die Erde zu steigen u. Adam zu salben, das werde ihm nicht nur Heilung, sondern sogar die Auferstehung bringen. Aber es werde erst in 5500 Jahren soweit sein, bis dahin müsse Adam warten (ebd. 19). (Diese Zeit ist nun offensichtlich vorbei:) Satan, der mit Jesus viele Rechnungen zu begleichen hat, da jener permanent Satans Diener ausgetrieben u. die Menschen wieder gesund gemacht hat, die dieser mit Krankheit zu schlagen beliebte, appelliert an Hades, den Allesverschlinger, das Seine zu tun, wenn er diesen Jesus jetzt, da er auf dem Plan erchienen sei, vor ihn schleppen werde. Hades bezweifelt, daß seine Macht gegen einen noch Mächtigeren ausreichen werde, der durch ein bloßes Wort lebendig machen könne (ebd. 20). Während Satan u. Hades noch streiten, ertönt eine Donnerstimme u. verlangt mit den Worten von Ps. 23, 7 sofortigen Einlaß für den König der Herrlichkeit. Satan (der sich mehr als Hades zutraut) läßt sich von Hades dem Eindringling entgegenschicken, Hades aber gibt Anweisung, seine Tore mit eisernen Querbalken zu verrammeln. Er will sich also nicht nur vor Christus schützen, sondern bei dieser Gelegenheit auch den Satan loswerden. Dafür handelt er sich den Spott der von ihm gefangen Gehaltenen ein. Einer von ihnen, *Jesaja, erinnert an seine Prophezeiung, die Toten würden auferstehen. Hades stellt sich dumm, fragt, wer dieser

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1 bis 6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9508-6 (RAC Lieferung 131)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDFRSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 132/133

Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt) [Forts.] – Jesaja



1995

ANTON HIERSEMANN STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9513-2 (Lieferung 132/133)

König der Herrlichkeit denn sei, u. wird von der Donnerstimme mit der Fortsetzung der Psalmworte (ebd. 8) belehrt: ‚Ein mächtiger u. gewaltiger Herr, machtvoll im Kriege'. (Das ist offenbar zugleich das Wort, das lebendig macht:) Die eisernen Tore zerbersten, die Querbalken zerbrechen, u. die Fesseln fallen von den Toten ab. Der König der Herrlichkeit kann einziehen ‚wie ein Mensch', u. im Hades wird es hell (Act. Pilat. 21). Hades argwöhnt nun, er habe es mit dem zu tun, der da kommen sollte, klein u. groß, niedrig u. hoch, Gewalthaber über Tote u. Lebende. Christus (der die darin liegende Frage durch konkludentes Handeln bejaht) läßt den Satan von Engeln fesseln u. übergibt ihn dem Hades bis zu seiner zweiten Parusie (ebd. 22). Hades gibt nun (dem endgültigen Zwiespalt zwischen sich u. dem Satan) die (ganz folgerichtige, aber überraschend auf eine theologische Paradoxie hinauslaufende) Begründung: Nur als Toter war Jesus dazu bestimmt u. in der Lage, überhaupt ins Totenreich zu gelangen; da wäre es ihm schließlich nicht zu verübeln, daß er sich dort genau so aufführen werde wie auf Erden: Kranke heilend, Geister vertreibend, Verstorbene erweckend. Satan, dieser Archidiabolos, hätte (wenn er ein wahrer Freund des Hades wäre) dem Hades das alles ganz einfach ersparen können, indem er Jesus nicht umbrachte. (Als Lebender hätte Jesus, gütig wie er war, ihn, den Hades, zufrieden gelassen.) Nun aber sei alles verdorben: Alle Toten hätten den Hades verlassen, u. es sei nur recht u. billig, daß er nun den Satan einsperre, um (wenigstens wieder einen Toten zu haben u. gleichzeitig) diesen dafür zu strafen, daß er an Jesus etwas Böses gefunden habe (ebd. 23). Während dieses Disputes ergreift Christus mit der rechten Hand nacheinander Adam, die Patriarchen, Propheten, Märtyrer u. Vorväter, segnet sie mit dem Kreuzzeichen auf der Stirn u. steigt mit ihnen empor; er kann es, weil das Holz seines Kreuzes, das ihm Leben gebracht hat, mächtiger ist als das *Holz vom Baume der Erkenntnis, das den anderen den Tod gebracht hat (24). Christus führt seine Auferweckten ins Paradies, wo Henoch u. *Elias schon warten. Sie sollen, so erklären sie, am Ende der Tage vom Antichristen getötet werden u. dann endgültig auferstehen (25). Einer von den Räubern, die mit Jesus gekreuzigt wurden, ist auch schon da u. erzählt sein Geschick (26). Die beiden Gewährsleute tragen nach, daß sie sich auf Geheiß des Erzengels Michael hätten taufen lassen, ehe sie diesen Bericht erstatten konnten. Dann liefern sie die versiegelten Schriftrollen ab, in denen sie alles aufgeschrieben haben, u. verschwinden (es wird nicht gesagt, wohin; ebd. 27).

II. Höllenfahrten von Aposteln a. Alle gemeinsam. ‚Die Hadesfahrt des Odysseus war jedem griech. Schulkind vertraut. Von den unzähligen Nachahmungen ist für die lat. Welt am wichtigsten geworden die Hadesfahrt des **Aeneas, die den 6. Gesang des vergilischen Epos füllt ... Es dauerte eine Zeitlang, bis die Legendenschreiber sich getrauten, die Apostel selbst nach dem Beispiel antiker Heroen die Unterwelt durchwandern zu lassen' (Hertling 223f). Die früheste Aussage geht darin sogleich am weitesten. In der Turmallegorie (Herm. sim. 9, 16, 5f [SC 53, 328]) fragt Hermas: ‚Herr, warum kamen denn auch die 40 Steine mit ihnen aus der Tiefe herauf, die das Siegel doch schon erhalten hatten?' Der Herr erwidert: ‚Weil sie, die Apostel u. Lehrer, die den Namen des Sohnes Gottes gepredigt hatten u. in der Kraft des Sohnes Gottes u. im Glauben an ihn entschlafen waren, auch den vorher Entschlafenen gepredigt u. das Siegel der Predigt gegeben haben. Sie stiegen also mit ihnen ins Wasser hinunter u. stiegen wieder herauf; allerdings stiegen sie lebend hinunter u. lebend wieder herauf; die vorher Entschlafenen dagegen stiegen tot hinunter, stiegen aber lebend wieder herauf'. Das ist eine eigentlich naheliegende Konsequenz aus der Taufbedürftigkeit der Toten, der die Apostel (‚Lehrer' ist hier nur eine Apposition zu ‚Apostel') nach ihrem Tode genau so Genüge tun wie als Lebende der Taufbedürftigkeit der Lebenden (Brox 416. 433f). Die Unterweltsfahrt wird real vorgestellt, ‚das Wasser' liegt im Bythos des Hades. Vgl. auch u. Sp. 485.

b. Einzelne (Petrus; Paulus; von Thomas bekehrte Frau). Was Petrus in der nach ihm benannten Apokalypse sieht (vgl. o. Sp. 351f), ist Inhalt einer Vision; in dem Maße, wie diese als Autopsie verstanden wird, nähert die Forschung sich der Bezeichnung ‚Höllenfahrt'. Paulus muß während seiner Trance (o. Sp. 445) ‚unten' gewesen sein. – Was die Paulus- u. Andreas-Akten (nach Hertling 224f) darüber berichten, ist nicht

so grausig wie die Schilderung der beiden Paulus-Apokalypsen (o. Sp. 352f). – Eine vom Apostel Thomas bekehrte u. nach ihrer Ermordung wiedererweckte Frau wird zu einem Bericht über das, was sie während ihrer kurzen Totenzeit gesehen hat, mit den Worten aufgefordert: ‚Erzähle uns, wo du gewesen bist!' Was sie dann berichtet, steht an Scheußlichkeit den Petrus- u. Paulusapokalypsen nicht nach. Den Grund kennt sie: ‚Geschrei aber u. sehr viel Jammern war daselbst, u. kein Erlöser war da' (Act. Thom. 55/7).

III. Paradigmatische theologische Aussagen. a. Die Unterweltsfahrt als solche. Die Existenz der Hölle unterliegt in der Alten Kirche (u. im MA) keiner Kritik. Heidnische Aussagen wie Plin. n. h. 2, 158 (beim Bergbau wäre man auf die inferi gestoßen, wenn es sie gäbe) oder Plut. fac. orb. lun. 14, 945 B/D (Dauer der Bußzeiten vor der Trennung der Denkkraft u. der Seele vom Körper im Tode bemißt sich für Dämonen u. Menschen nach der Menge der Verfehlungen, aber ewig währt sie nie) wären für einen Christen undenkbar. Schon eine ganz kurze, zugespitzte Allmachtsaussage wie Rom. 14, 9 (Christus ist gestorben u. wieder lebendig geworden, damit er über Tote u. Lebende herrsche) erfordert sowohl die Konsequenz, daß es einen Ort geben müsse, in dem auch über Tote geherrscht werden kann, als auch die, daß Christus sich ebendorthin begeben müsse, um seine Herrschaft auszuüben oder wenigstens ein (als solches allerdings befristetes) Zeichen zu setzen, daß er dazu imstande sei. Und diese Konsequenzen verhinderten jede Kritik am Bestehen u. Wirken von Hades, Tartarus (ihn kennt unter diesem Namen zB. Paulin. Nol. ep. 13, 16 [CSEL 29, 97), Orcus, Scheol u. Gehenna, die sonst als christl. Überwindung dieser Mächte durchaus denkbar wäre. Fast kann man sagen, daß paradoxerweise eher als die Masse u. Gewichtigkeit der antiken Unterweltsüberlieferungen der Descensus Christi selbst für die Existenz der Hölle bürgte. Eine Leugnung ihrer Existenz hätte den Christus einer seiner soteriologisch wichtigsten Qualifikationen, nämlich der, grundsätzlich u. zu jeder Zeit ‚die Pforten der Hölle überwinden zu können', verlustig gehen lassen. Diese Qualifikation war ein höherer Wert als die christl. Verneinung der heidn. Mythologie, die sonst am Unterweltsglauben durchaus hätte ansetzen können, ganz abgesehen davon, daß die Beibehaltung des letzteren aus noch ganz anderen Gründen (Moralpredigt, Kirchenzucht) eher nützlich war.

b. Inhalte der Predigt in der Unterwelt. Gegenüber der bis zur Stereotypie gehenden Wiederholung der Grundtatsache, daß Christus u. evtl. die Apostel den Geistern oder Toten im Gefängnis etc. gepredigt hätten, treten etwaige Angaben, was denn der Inhalt dieser Predigt sei, eigentümlich zurück. Da das Herausgreifen einzelner Sentenzen aus Jesu Verkündigung wahrscheinlich eine Verkürzung analog der zu vermeidenden Einschränkung seiner Erlösungsmacht gewesen wäre, ist das argumentum e silentio nicht nur erlaubt, sondern geboten, daß die Unterweltspredigt im Prinzip das ganze Evangelium umfaßte. Dies setzt zB. Cyrill v. Jerus. voraus: er verzichtet um der Bedeutung der Vorgänge willen auf ihre sinnvolle Abfolge, indem er das Begräbnis Christi mit seinem Descensus ad inferos, seinen Ascensus von dort mit seiner Auferstehung parallelisiert u. erst auf diese Verschränkung heilsträchtiger Ereignisse die Himmelfahrt folgen läßt (catech. 4, 11f [PG 33, 467A/72A]; anders Clem. Alex. [s. u.]). Der Heiland durfte aus diesem im Himmel bereiteten Bündel von Vorgaben je nach Anlaß die Auswahl treffen, die er für nötig hielt, ganz wie er es auf Erden auch getan hatte.

c. Der Sieg über den Teufel. Der Teufel wird durch die Höllenfahrt Christi nicht zum Verschwinden gebracht. Es werden von Fall zu Fall so viele seiner Eigenschaften außer Gefecht gesetzt, wie nötig sind, um ihn als Person ganz auszuschalten.

d. Heraufführung als Auferstehung. Irenaeus (o. Sp. 478) hat ein Problem der Verkündigung erkannt. Es liegt nicht, wie bei anderen, in der Parallelisier- oder Identifizierbarkeit von Aufstieg aus der Hölle u. Aufstieg von der Erde, sondern in der Möglichkeit, daß bei ersterem vergessen wird, daß er zunächst in die Totenexistenz im Grabe führen müßte, ehe die Auferstehung geschehen kann. Seine Absicht, nun die leibliche Auferstehung besonders zu betonen, ist verständlich, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr die Auferstehung aus dem Grabe zum Opfer gefallen ist. Clemens v. Alex. zitiert (strom. 2, 44, 1/3 [GCS Clem. Alex. 2, 136]) die teilweise o. Sp. 482 ange-

führte Stelle aus dem ‚Hirten' des Hermas mit einer deutlichen Pointenverschiebung, weg von der Turmallegorie u. hin zu einer Betonung des Heraufsteigens derer, die tot hinabgestiegen waren. Das Bild vom Wieder-auf-die-Füße-Kommen in der Unterwelt wird als Auferstehung gefaßt, diese aber geht in das Aufsteigen schlechthin, also die ‚Himmelfahrt' über (anders zB. Cyrill v. Jerus., s. o. Sp. 484).

e. Heraufführung als Himmelfahrt. Die Märtyrerin Perpetua vermag so intensiv zu beten, daß sie in einer Art Trance von Gott zu sehen bekommt, was immer sie begehrt. Sie erschaut für einen männlichen Miteingekerkerten eine bis an den Himmel reichende Leiter. Jeweils nur ein einzelner konnte sie erklettern, u. der mußte aufpassen, daß allerlei daran angebrachtes scharfes u. spitzes Metallgerät ihm, sollte er ausrutschen, keine Fleischfetzen vom Leibe riß. Überdies liegt ein Drache am Fuß der Leiter, der einen schon am Betreten hindern will (Pass. Perp. 4 [110/2 Mus.]). Das ist die Schilderung der Hölle u. der Himmelfahrtsmöglichkeit in einem. Mehr bei P. Habermehl, Perpetua u. der Ägypter = TU 140 (1992) 130/70.

f. Höllenfahrt u. die Hölle an sich. Die o. Sp. 483 getroffene Feststellung, daß es der in die Hölle fahrende Christus selber bzw. der bloße Akt der Unterweltsfahrt als solcher sei, der den Glauben an die Existenz der Hölle lebendig erhalte, besagt umgekehrt nicht, daß alle Eigenschaften, die sich (vom heutigen historischen Standpunkt aus gesprochen) in der ‚christl.' Hölle summiert haben, gleichsam als die aus sich selbst nicht zu erschütternde Vorgabe dastehen, die komplett als Ziel der Unterweltsfahrt gewählt werden. Es ist vielmehr so, daß ein großer Teil jener Eigenschaften vom Descensuskampf direkt nicht mitbetroffen ist, so daß sich eine Unterscheidung zwischen ‚Hölle mit' u. ‚Hölle ohne Höllenfahrt' ergibt.

IV. Tertia comparationis innerhalb des christl. Bereichs. a. Der Name der Unterwelt als Name einer Lokalität u. einer Person. Die schon vorchristlich bestehende Spannung zwischen den beiden Aspekten des Hadesnamens wird in christl. Tradition verschärft. Wenn es in 4 Esr. 4, 41 heißt: ‚Die Scheol (u.) die Kammern der Seelen sind dem Schoß gleich', u. wenn nach Act. 2, 24 Gott die ‚Wehen des Todes' gelöst hat, dann liegt ein Ansatz weiblicher Personifikation der sonst männlich gesehenen Todesmacht vor. Sie ist wahrscheinlich über das Tertium comparationis ‚Wiedergeburt', ‚Verleihung neuen Lebens', das im Zusammenhang mit Schoß u. Wehen sehr realistisch verstanden worden ist, vom Auferstehungsgedanken angestoßen worden, der einen unpersönlich veranstalteten Modus der Verleihung neuen Lebens enthält. Von da aus gesehen, war die Personifikation der Todesmacht (Anrede des Todes als Person: 1 Cor. 15, 55) ‚Hades' noch leichter zu vollziehen als bisher u. konnte sogar strapaziert werden, indem man, evtl. unter Zuhilfenahme der Vorstellung vom Satan als einer zweiten, aber letztlich dasselbe wirkenden Todesmacht, aus den beiden ursprünglichen Aspekten zwei oder drei mit- oder gegeneinander agierende Größen machte. Das konnten sein: Hades gleichzeitig als Person wie Lokalität: Christus läßt bei der Auferstehung jeglichen u. jeden Repräsentanten der Unterwelt allein zurück, den Hades im Hades (Anth. Graec. 1, 56) oder Hades u. Satan im Hades (Act. Pilat.).

b. Der Böse u. der Herr der Unterwelt. Der Satan ist in Act. Pilat. nicht der Böse, der das radikale Böse repräsentiert, sondern der gefällige Freund des Hades, für dessen Lebensunterhalt er die Menschen zu bösen Taten verführt. Weitere Belege würden zu tief in die komplizierte Geschichte des Teufels hineinführen (vgl. C. Colpe, Aus der Geschichte des Teufels im Abendland: ders. / W. Schmidt-Biggemann [Hrsg.], Das Böse [1993] 63/89).

c. Der Herr der Unterwelt als der Geprellte. Eine Pointe in Act. Pilat. besteht darin, daß die vermeintliche Macht des Hades darin besteht, zwar über Verstorbene herrschen zu können, die er ohne sein Zutun geliefert bekommt, daß er aber diese Herrschaft ebenso widerwillig ausübt wie ein Sklave, der nur durch Ausführung einer ihm aufgetragenen, aber verhaßten Arbeit sein Lebensrecht sichern kann. Hades wirbt geradezu um öffentliche Anerkennung, wie es mehr oder weniger zu allen Zeiten der Totengräber zu tun genötigt war. Er will damit verschleiern, daß er um seiner Existenz willen nicht nur darauf angewiesen ist, daß er ständig Nachschub an Toten bekommt, sondern auch darauf, daß diese zu Lebzeiten böse waren; denn nur dann kommen sie zu ihm, sonst anderswohin. Hades wird um Lebensunterhalt

u. Anerkennung dadurch geprellt, daß wider alles Erwarten ein Guter kommt u. ihm sogar die Bösen entführt u. somit die gesamte Ausübung seines Berufes als überflüssig entlarvt. Hades ist schlau genug, das zu bemerken, u. macht sich durch seine kindisch-wehleidigen Reaktionen entsprechend lächerlich. Dieses Motiv wird später zum Typus des Genasführten weiterentwickelt werden, auch dort, wo Hades u. Satan wieder eine Person sind. Dann kann die Ausprägung seines Charakters bis zur Skurrilität gehen. So agiert der Teufel in manchen Mysterienspielen des MA (A. M. Haas, Geistliches MA [Fribourg 1984] 161/77). Aber er bleibt auch der Typus des Bösen, u. so bekommt ihn der zu spüren, der nicht in eine Unterhaltungsveranstaltung auf dem Markt, sondern in einen Ketzerprozeß gerät.

D. Das Verhältnis zwischen den tertia comparationis des nichtchristl. u. des christl. Bereichs. I. Strukturelle Übereinstimmungen. Die babyl.-assyr. u. die jüd.-christl. Unterwelt haben eiserne u. nur unter Anwendung von Gewalt zu öffnende Tore. Dies zu erklären, macht keine Schwierigkeit: Selbstverständlich kann das Bild von Toren genommen werden, die jedes irdische Gefängnis haben muß, wenn einer Flucht seiner Insassen ernsthaft vorgebeugt werden soll. Sämtliche dinglichen Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten (Finsternis, Unwegsamkeit, Grundwasser, Folterwerkzeuge) sind entsprechend zu deuten. Schwieriger ist es mit Motiven. Wenn die o. Sp. 472/4. 480f in Klammern gesetzten Sätze Explikationen enthalten, die aus den sie umgebenden Texten wirklich zwingend zu entwickeln sind u. insofern in diesen Texten unbezweifelbare Implikationen konstatieren, dann haben der Mythos von Ischtars Unterweltsfahrt u. das Nikodemusevangelium das Motiv der Geprelltheit der Unterweltsmacht gemeinsam. Es erscheint in dem christl. Text lediglich etwas entwickelter als in dem heidnischen. Ereschkigal u. Hades argumentieren beide, daß sie geradezu im Dienste einer höheren Ordnung handeln, wenn sie sich um die Entsorgung der Leichname kümmern, mit denen doch sonst niemand wüßte, wohin.

II. Übereinstimmungen durch Rezeption. Einzelheiten der ägypt. Unterweltsvorstellungen (körperliche Qualen, Finsternis, Feuerschlünde, Lärm, Gestank, in Stücke gerissene Leiber, bissige Tierungeheuer) sind im Zuge der Entstehung der christl. Höllenvorstellung eher rezipiert als neu phantasiert worden. – Nahezu alle Einzelheiten der Unterweltsbeschreibung Vergils sind von Kirchenvätern auf Entsprechungen in der christl. Hölle gedeutet oder neu zu solchen gemacht worden (grundlegend: Courcelle, Pères; vgl. o. Sp. 475f). Übereinstimmend sind die Unterweltstore u. ihr Verschluß durch Riegel (Desc. Ischt. [vgl. o. Sp. 472] u. Act. Pilat. [o. Sp. 480], dazu Firm. Mat. err. 15, 4; 16, 2; 18, 6; 23, 3; 24, 2/4; 26, 4 u. a. m.).

III. Strukturelle Unterschiede. Die Öffnung der Tore hingegen geschieht aus verschiedenen Gründen, aus Klugheit von Innen (Desc. Ischt.) u. aus Gegnerschaft gewaltsam von Außen (Act. Pilat. u. etwa Firm. Mat. err. 24, 2/4.). Der entscheidende Unterschied aber besteht darin, daß die nichtchristl. Vorstellungen keinen Teufel kennen, der nicht nur Herr der Unterwelt ist, sondern aktiver Repräsentant des Bösen u. der Häresien, obszöner Verwandler der Frauen in Hexen, Verführer nicht nur zum Bösen, sondern zum Irrglauben, ja zum Glauben an ihn selbst. Von daher ist es zu beurteilen, daß Inanna u. Ischtar der Unterweltsherrscherin einen Ersatz für ihre Freilassung stellen (Dumuzi/Tammuz), während so etwas bei Christus außerhalb jeder Erwägung liegt.

IV. Unterschiede durch theologische Setzung. Die Rolle von Osiris, Ischtar usw. u. die von Christus, den Aposteln usw. sind unvergleichbar. Während nach den heidn. Zeugnissen die Herrschaft der Unterwelt im Anschluß an eine qualifizierte Fahrt dorthin unverändert bleibt, hat Jesus durch seinen bloßen Abstieg die Herrschaft der Scheol vernichtet (Sever. Ant. hom. cathedr. 69 [PO 8, 389]). Im Zeitraum zwischen Kreuzestod u. Auferstehung befreit Christus das erste Menschenpaar u. die israelit. Patriarchen aus der ‚Vorhölle' (Le Goff 68/78).

H. Balz-Cochois, Inanna. Wesensbild u. Kult einer unmütterlichen Göttin (1992). – F. Bar, Un texte inédit de descente aux énfers: Hommages à G. Dumézil = CollLatom 45 (Bruxelles 1960) 14/30. – O. Betz, Felsenmann u. Felsengemeinde. Eine Parallele zu Mt. 16, 17/9 in den Qumranpsalmen: ZNW 48 (1957) 49/77. – W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom

sog. Descensus ad inferos = AbhTheolANT 19 (Zürich 1949). – W. BOUSSET, Zur Hadesfahrt Christi: ZNW 19 (1919/20) 50/66; Kyrios Christos[2] (1921). – N. BROX, Der Hirt des Hermas (1991). – E. BRUNNER-TRAUT, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägypt. Mythos[2] (1981). – P. COURCELLE, Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Enéide: EntrFondHardt 3 (1955) 93/136; Les Pères devant les Enfers virgiliens: ArchHistDoctLittMA 30 (1953) 5/74; La vision cosmique de s. Benoît: RevÉtAug 13 (1967) 97/117. – F. CUMONT, Les enfers selon l'Axiochos: CRAcInscr 1920, 272/85. – DIETERICH, Nek. – F. J. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis = LiturgForsch 2 (1919). – J. DRÄSEKE, Byzantinische Hadesfahrten: NJbb 15 (29) (1912) 343/66. – G. ETTIG, Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio = LeipzStudClassPhilol 13, 2 (1891). – J. FRINGS, Zu 1 Petr. 3, 19 u. 4, 6: BiblZs 17 (1926) 75/88. – R. GANSCHINIETZ, Art. Katabasis: PW 10, 2 (1919) 2359/449. – L. HERTLING, Literarisches zu den apokryphen Apostelakten: ZsTheolKirch 49 (1925) 219/43. – H. HOLTZMANN, Höllenfahrt im NT: ArchRelWiss 11 (1908) 285/97. – J. JEREMIAS, Zwischen Karfreitag u. Ostern. Descensus u. Ascensus in der Karfreitagstheologie des NT: ders., Abba. Studien zur ntl. Theologie u. Zeitgeschichte (1966) 323/31. – O. KAISER, Texte aus der Umwelt des AT 3. Weisheitstexte, Mythen u. Epen (1990/94). – I. KAJANTO, The hereafter in ancient Christian epigraphy and poetry: Arctos 12 (1978) 27/53. – J. KROLL, Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = StudBiblWarburg 20 (1932). – J. LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers (1990). – E. LUCCHESI PALLI, Der syr.-paläst. Darstellungstypus der Höllenfahrt Christi: RömQS 57 (1962) 250/67. – E. MAASS, Orpheus. Untersuchungen zur griech., röm., altchristl. Jenseitsdichtung u. Religion (1895). – G. MINOIS, Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion (1994). – L. PRESTIGE, Hades in the Greek Fathers: JournTheolStud 24 (1923) 476/85. – M. RICHARDINE, Infernus in classical and late Latin usage: ClassJourn 50 (1954/55) 124f. – H. J. ROSE, The bride of Hades: ClassPhilol 20 (1925) 238/42. – H. VORGRIMLER, Geschichte der Hölle (1993).

Carsten Colpe.

Jenseitsmahl s. Mahl.

Jenseitsreise (Reise durch das Jenseits).

A. Grundsätzliches. I. Deutschsprachige Definitionen. In den Art. *Himmelfahrt u. *Höllenfahrt wird begründet u. in *Jenseitsfahrt I u. II wird vorausgesetzt, daß u. warum die Fahrt ein Spezialfall der Reise u. der Himmel eine Konkretion oder Veranschaulichung eines großen Teilbereiches des Jenseits ist. Realiter u. begrifflich bedeutet das: ‚Fahrt' u. ‚Himmel' sind Particularia, ‚Reise' u. ‚Jenseits' sind Universalia. Eine Konsequenz, nämlich daß sich ‚Fahrt' u. ‚Reise' wie Species u. Genus zueinander verhalten (Fahrt eine Art von Reise, Reise eine Zusammenfassung oder Verallgemeinerung von Fahrten u. zugleich eine Fortbewegungsgattung), ist vom deutschen Umgangssprachgebrauch her nicht zwingend, läßt sich aber so festlegen. Letzteres soll für das Folgende eine Voraussetzung sein. Außerdem wird festgelegt, daß, wenn es wie im folgenden (u. Sp. 491/4) um einen Bedeutungsvergleich der Wortkomposita geht, bei den letzteren nicht, wie in der Semasiologie sonst üblich, das zweite Glied die Bedeutung bestimmt, sondern dasjenige Glied, das anders lautet als jenes, welches ihm in vergleichender Gegenüberstellung der ganzen Komposita positionell entspricht.

a. Jenseitsfahrt u. Jenseitsreise. Es besteht ein Unterschied im zweiten Wortglied, wie bei ‚Himmelfahrt' u. ‚J.' (u. Sp. 493f). Aber dort ist in Gegenüberstellung zur J. die Fahrt als Spezialfall der Reise mit ‚Himmel', hier gleichfalls mit ‚Jenseits' komponiert. Deshalb stimmt die Tatsache, daß die zweiten Wortglieder unterschiedlich lauten u. damit den Sinn bestimmen, hier sowohl mit der oben getroffenen Festsetzung als auch mit der semasiologischen Konvention überein. Wie bei allen Komposita steht das zweite Glied, also ‚-fahrt' u. ‚-reise', im Nominativ; derselbe Kasus ist aber nicht auch der des jeweils ersten Wortgliedes, weil kein Kompositum aus Nominativen bestehen kann, die das eine Mal eine Bewegung u. das andere Mal einen Raum bezeichnen. Die Bestimmung des Kompositums als Additionswort kommt damit nicht in Frage. Da das Kompositum als solches aber unveränderlich vorgegeben ist, bleibt eine variable Bestimmung nur für sein erstes Wortglied möglich: Es muß in einem obliquen Kasus stehen. In einem solchen Falle bedeutet die Überordnung des nominativischen zweiten Gliedes über das erste, daß beide Wörter Kasuskompositionen sind (die Nominative ‚Fahrt' u. ‚Reise' beide mit dem Akkusativ der Richtung). Entsprechend präzise sind in diesem Art. beide Glieder des Begriffs ‚J.' zu benutzen.

b. Himmelsreise u. Jenseitsreise. Bei C. Colpe, Art. Himmelfahrt: o. Bd. 15, 216 wurde die Himmels r e i s e ein Spezialfall der J. genannt. Das bezieht sich auf den nur im ersten Wortglied bestehenden Unterschied: Der Himmel ist eine verkleinernde Konkretion eines Teiles des *Jenseits (wie in der Gegenüberstellung von Himmelfahrt u. J. [u. Sp. 493f]). Ein solcher Unterschied bedeutet, da die jeweils zweiten Wortglieder übereinstimmen, daß hier das erste Glied gewichtiger als das zweite ist u. den Sinn bestimmt (‚Eine Reise zum Himmel ist kürzer als eine J.' u. ‚Eine Reise durch das Jenseits ist länger als eine Himmelsreise' sind beide sachgemäße Aussagen). In welchem obliquen Kasus (wie o. Sp. 491f kommt nur ein solcher in Frage) das erste Glied stehen könnte, läßt sich nicht angeben; die determinierende Funktion, die das erste Glied ausübt, wäre meistens, wenn auch nicht unbedingt in dem gewählten Beispiel, bei einem Adjektiv besser aufgehoben u. leichter erkennbar als bei einem Substantiv. Die zwei Wörter erweisen sich durch diese Art von Überordnung ihres ersten Gliedes über das zweite als Determinativkomposita. Ihre Wortglied-Kompositionen sind in einer ihnen etwa gemeinsamen Raum- wie in einer ihnen etwa gemeinsamen Bewegungsdimension in beide Richtungen gegeneinander unumkehrbar (die Aussagen ‚Eine Himmelsreise ist eine verkürzte J.' u. ‚Eine J. ist eine verlängerte Himmelsreise' sind beide nicht sachgemäß), also begrifflich eindeutig. Der Unterschied zwischen ‚Him-

melsreise' u. ,J.' besteht darin, daß zwei Reisen jede für sich räumlich ganz verschieden determiniert sind. Schon bei einem diesen Unterschied berücksichtigenden Gebrauch des Wortes ,Himmelsreise' bleiben in beiden Determinativkomposita, also auch in der hier interessierenden ,J.', gewisse Elemente unerfaßt. Sie sind es erst recht, weil in Konsequenz der Bedeutungsfestlegungen von ,Fahrt' u. ,Reise' von ,Himmelsreise' affirmativ überhaupt nicht gesprochen werden soll. (Zulässig wäre ,Himmelswanderung' wie bei W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 751/3, doch besteht für ein solches Teilsynonym zu ,J.' hier kein Bedarf.) Da ferner seitens der Metasprache kein zweiter Spezialfall (das wäre ,Unterweltsreise'), dem sie zugewiesen werden könnten, zur Verfügung gestellt werden soll, müssen die Inhaltselemente alle unter ,J.' gestellt werden bzw. verbleiben, dort aber uU. genauer gefaßt werden.

c. Himmelfahrt u. Jenseitsreise. Das Kompositum ,Himmelfahrt' bezeichnet mit beiden Gliedern, aus denen es sich zusammensetzt, einen besonderen Ausschnitt aus der jeweils umfassenderen Vorstellung von der ,J.'. Wieder steht in den beiden Komposita das jeweils zweite Wortglied im Nominativ, das erste Wortglied in einem obliquen Kasus. Doch die Festsetzung, daß dasjenige Wortglied die Bedeutung bestimmt, das anders lautet als dasjenige, welches ihm in gleicher Position entspricht, hebt in diesem Falle, da zweimal zutreffend, sich selber auf. So ergeben sich beide Möglichkeiten der Näherbestimmung der Komposita. Wenn ,Himmel' u. ,Jenseits' beide einfach die Richtung der Fahrt oder der Reise angeben, dann sind ,Himmelfahrt' u. ,J.' beide Kasuskompositionen. Wenn die ,Himmelfahrt' eine Bewegung ist, die ihr Ziel mit ihrer Bedeutung ad hoc konstituiert (Beispiel: ,Eine Fahrt nach oben macht diesen Mann zum Heros'), u. wenn der Tatbestand ,J.' ein Unternehmen ist, das Grenzen setzt (Beispiel: ,Jenseits dieser klaren Quelle u. dieser blumigen Wiese, also jenseits dieser Reiseroute, gibt es keine Seligkeit'), dann sind die zwei Komposita beide Determinativkomposita. Ihre Wortglied-Kompositionen sind in der Richtungsdimension wie in der Determination gegeneinander austauschbar. Sie sind also begrifflich ein-eindeutig (sic). Gerade beim logisch korrekten Gebrauch des Particulare ,Himmelfahrt' zeigt sich dann, daß dieses sachlich nicht alles abdeckt, was aus dem Universale ,J.' scheinbar außerdem noch dorthin oder auch unter die andere Konkretion, die ,Fahrt in die Untere Welt' oder ,Unterweltsfahrt' (*Jenseitsfahrt II), gestellt werden könnte. Vielmehr bleibt eine Reihe unanschaulicher Elemente übrig, die weiterhin unter ,J.' stehen müssen, dort aber vielleicht einen anderen als den gewohnten Stellenwert bekommen können. Die sachliche Bedeutung der J. liegt im Vollzug der Bewegung, des Reisens, des Ortswechsels an sich, nicht in einem bestimmten Ort oder Ziel, das erreicht werden muß.

II. Historische Elemente der Jenseitsreise. Der Begriff ,J.' kann als Kasuskomposition sachlich leicht auf historisch vorliegende einfache Weltbilder oder auf einfache Bestandteile von Weltbildern, als Determinativkompositum hingegen eher auf komplexe Lebenspraktiken einschließlich bestimmter Weltdeutungen angewandt werden.

a. Aus einem interkulturell-naiven Weltbild ableitbare. Hierher gehören inhaltlich diejenigen Elemente, die der Alltagserfahrung entstammen, in der spontan ein dreistöckiges Weltbild angenommen wird. Das sind die Orts- oder Raumbezeichnungen ,oben', ,in der Mitte', ,unten', die leicht vorstellbaren geometrischen Verbindungen zwischen solchen Orten oder Räumen; ferner solche Elemente, die von ,Himmelfahrt' u. ,Unterwelts-' bzw. ,Höllenfahrt' nicht absorbiert u. von ,Himmelsreise' u. ,Jenseitsfahrt' zur konkreteren, einfacheren oder vervollständigenden Beschreibung freigegeben werden. Was aus diesem Bereich spirituell oder ethisch reflektiert worden ist, findet sich bei G. Bertram, Art. Erhöhung: o. Bd. 6, 22/43 u. ist als Ergänzung hier u. im Art. *Jenseitsfahrt I heranzuziehen.

b. Aus dem Schamanismus abzuleitende. Als die wichtigsten Elemente des schamanistischen Phänomenkomplexes gelten heute die ritualisierte *Ekstase; das Hinaustreten der Seele zwecks Erkundung der Geisterwelt; Differenzierung der letzteren in theriomorphe, Hilfs-, Alter-Ego-Geister u. solche, die mehrere dieser Eigenschaften in sich vereinen, sowie in nichttheriomorphe Schutzgeister; Vererbung der ,Berufskrankheit' u. damit des Schamanenamtes; Initiation; Zerstückelungs- oder Skelettierungsideen, namentlich die Idee einer Wiederbelebung des sich selbst als Skelett sehenden Schamanen u. Vorstellung vom Herauswach-

sen neuen eßbaren Fleisches aus den sorgfältigst vollständig bestatteten Tierskeletten (‚Auferstehung aus den Knochen'); Schamanenkampf; Entwurf einer Kosmologie mit Weltenbaum, Weltachse u. Himmelsloch, durch das die Seele nach oben fliegt; schließlich die J. ‚Die Vertrautheit mit den kosmographischen Gegebenheiten ist eine Grundvoraussetzung für den Erfolg des das Jenseits bereisenden Schamanen' (Vajda 283).

c. Rezeption der Schamanenhypothese in der deutschen Altertumswissenschaft. Hier ging wohl als erster Diels 239f aus von ‚Zauberern, die vorgeben, mit den Mächten des Himmels u. der Unterwelt auf vertrautem Fuße zu stehen u. von dort Orakel zum Nutzen der lebenden Menschen zu erhalten. Eine typische Form dieser Zauberhandlungen bietet der Schamanismus, der sich bei einigen sibirischen Tataren ziemlich rein erhalten hat: Radloff in seiner klass. Beschreibung von Sibirien gibt eine anschauliche Schilderung solcher Beschwörungen. Der Schamane erregt in sich nach den Regeln seiner vom Vater ererbten Kunst einen religiösen Enthusiasmus u. versetzt sich u. sein suggestiv erregtes Publikum durch die Zaubertrommel u. andere Zaubermittel entweder in den Himmel oder in die Unterwelt. Im ersteren Falle mimt er dramatisch, wie er die 17 Schichten des Himmels durchbricht, um von dem obersten Gotte Kaira Kan die Geheimnisse zu erlauschen, die er dann mitteilt. Ebenso steigt der Schamane in die Erde hinab, wenn eine verstorbene Seele in den Tartarus abzuliefern ist, damit sie nicht etwa zum Schrecken u. Schaden der Lebenden wiederkehre'. In den angelsächsischen Ländern war die Rezeption der Schamanismus-Forschung recht anders, doch hat die letztere dann auch die dt. Rezeption revidiert u. den Phänomenenkatalog teils gekürzt (den obigen um das Totengeleit; vgl. O. Nussbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 939/61), teils erweitert.

III. Zur Geographie der Bezeugung. a. Regionen mit schamanischem Hintergrund. Im Einzugsbereich des RAC sind hier nur zwei Regionen zu nennen. In der Zeit, da das Christentum entstand, flankieren sie gleichsam seinen Entstehungsraum weit auseinanderliegend im Westen u. Osten; allgemein kulturhistorisch aber hängen sie zusammen. Es sind der südl. Balkan im Übergang zu Nordostgriechenland (siehe u. Sp. 502/5). Er schließt im Westen den Steppenvölkergürtel ab, der die wichtigsten Ursprungskulturen verbindet. Daraus gehört nur noch *Iran in den RAC-Bereich.

b. Regionen mit anderen Hintergründen. Man ist gelegentlich der Versuchung erlegen, den Schamanismus als Erklärung auch für Ägypten u. Mesopotamien heranzuziehen. Bis auf weiteres liegen dafür aber keine zuverlässigen Anhaltspunkte vor. In Ägypten könnten zwar theoretisch die aus dem Sonnenkult abgeleitete ‚Naturkunde' u. Kosmographie nebst den Begriffen Ach, Ba u. Ka in einem Rahmen vereinigt worden sein (Assmann 67/102), in dem sich die wandelbaren Seelen- u. Ich-Potenzen analog zur schamanistischen Seelenreise bewegen würden. Doch geht das, was über das ägypt. Jenseits bekannt ist, in den nur in eine Richtung gehenden Jenseitsfahrten völlig auf. Eine Reise in das Jenseits, von der eine Person zurückkehrt, ist in Ägypten so ohne Beleg, daß man dieses Fehlen umgekehrt als ein Argument gegen schamanistischen Hintergrund verwenden könnte. – Für Ur, Assur u. Babylon fehlt jedes noch so hypothetische Erklärungsmodell für etwaige Anfänge schon auf einer noch früheren Kulturstufe: Von einer Wechselwirkung zwischen agrarischen u. jägerischen Kulturen, der wichtigsten wenn auch nicht einzigen Entstehungsbedingung für Schamanismus, kann in der Zeit, die infrage kommt, keine Rede sein.

IV. Zur Chronologie der Bezeugung. a. Anfänge. Aus dem Weltbild gewisser jägerischer Kulturen, die mit agrarischen interferieren, wird das Aufkommen von Schamanismus besser erklärlich als aus anderen Elementen. Es muß auch dann erst eine Reihe von Elementen oder Erscheinungen sukzessiv zusammengekommen sein, bis der Komplex ‚Schamanismus' fertig war. Man kommt damit in das Neolithikum (8. Jtsd. bis ca. 2700 vC.), da frühestens erst in dieser Kulturphase die letzten für einen vollen Schamanismus nötigen Elemente entstanden sind. Das absolute Alter des letzteren ‚reicht deshalb möglicherweise nicht weiter als höchstens in die Bronzezeit (ca. 16. bis 11. Jh. vC.) zurück' (Vajda 295).

b. Ausgänge. Absolute Daten für das Aufhören von Schamanismus gibt es nicht. Umgekehrt wie für seine volle Ausbildung müssen eine Reihe desintegrierender Faktoren zusammenkommen. Dies geschieht aber nach

keinen erkennbaren Regeln. Zwei von diesen Bedingungen sind aber so erklärungskräftig, daß man sie allein für eine relative Chronologie der Phase heranziehen kann, die innerhalb der Geschichte eines Schamanismus die jeweils letzte ist. Es handelt sich dabei um folgende:

1. Rationalisierungen. Sie können, ähnlich wie es bei der *Erhebung des Herzens u. noch mehr bei den Visionen der Mystik möglich ist (s. u. Sp. 540), die traditionellen Phänomene u. Symbole des Schamanismus auf dem Wege der Ratio verständlich machen. Die mythische J. vollzieht der ganze Mensch, rationalisiert ist die ekstatische J. nur mittels einer Trennung von Leib u. Seele möglich. Die Schau des Jenseits geschieht dann eigentlich durch diese Seele, die höchst persönlich von Ort zu Ort fliegt; nochmals rationalisiert wird daraus der Inhalt einer Vision oder eines Traumes (vgl. H. Bacht: Art. Barlaam: o. Bd. 1, 1199: ‚Traumentrückung mit Himmel- u. Höllenfahrt'). Das Subjekt der mythischen J. u. der Verwandlung (s. unten) ist der ganze Mensch oder die Seele allein; rationalisiert kann das Subjekt doppelschichtig sein, die Seele u. das seelische Gegenüber (mehr bei Schröder 310).

2. Literarisierungen. Sie setzen Rationalisierungen voraus u. brauchen sie nicht mehr neu zu vollziehen. Schamanen u. ihnen nahestehende Beobachter sind oftmals poetisch oder erzählerisch außerordentlich begabt. Das ekstatische Erlebnis kann den Anstoß geben, daß sie ihre Begabung, mit der sie sonst ihre Umwelt, das Zelt, die Fauna u. Flora, die Konflikte ihrer Stammesgenossen geschildert hätten, dafür einsetzen, daß die jenseitige Welt, die sie gesehen haben, von ihren Mitmenschen mit deren eigenen, im Sehen des Diesseits erprobten Augen gesehen werden können. Die Durchdringung beider Sehweisen, die damit stattfindet, schafft die literarischen Gegenstände. Das wichtigste ist das Motiv der Verwandlung. Viele Märchen, Sagen u. Mythen berichten von Menschen, Tieren u. Geistern, die nach Belieben ihre Gestalt wechseln können. Dazu entstehen Legenden über die Schamanen selbst (vgl. zum Ganzen Friedrich / Buddruss). Alles, was heute aus dem Altertum in der Sache bekannt ist u. sich durch die Prozedur wissenschaftlicher Untersuchung nicht nochmals verändert, steht auf dem literarisierten Niveau. Dazu gehört auch die Parodie, zB. die der Jenseits(‚Himmels')reise durch den Flug des *Geiers (W. Speyer: o. Bd. 9, 441). Unsere Erkenntnis, die wir aus der Literatur gewinnen können, ist deshalb ebenso zuverlässig wie partikular.

B. Nichtchristlich. I. Mesopotamien. a. Der Etana-Mythos. 1. Inhalt. Etana ist der erste von den Göttern eingesetzte König in der ersten von ihnen gegründeten Stadt (Kisch). Er schließt Freundschaft mit einem Adler (auf den eine eingelegte Tierfabel hinsteuert, in der die Schlange u. der Wildstier eine Rolle spielen), als er im Auftrag des Sonnengottes Schamasch zu einer Grube geht, aus der der Adler, von der Schlange hineingeworfen, Schamasch um Hilfe angefleht hat. So wie dieser die Erretteraufgabe an Etana delegiert, so leitet Etana seinen Wunsch nach einem Gebärkraut, das seiner Gattin zwecks Gründung einer Dynastie zu einem Sohn verhelfen soll, vom Sonnengott auf den Adler um. Dieser verspricht, es zu beschaffen, u. wird daraufhin von Etana aus der Grube geholt. Dann scheinen (der Text ist nicht klar) beide zu beschließen, zu den Anunnaki (Göttern des Himmels, der Erde u. der Unterwelt) aufzubrechen. Etana fliegt Brust an Brust mit dem Adler gen Himmel. Vom Adler nach jeweils einer Doppelstunde aufgefordert, nach unten zu blicken, sieht Etana das erste Mal die Erde als Berg u. das Meer als Fluß, das zweite Mal das Land als einen Garten u. das Meer als einen Trog. Das dritte Mal sind Erde u. Meer nicht mehr zu sehen. Es folgt ein Sturz in drei Etappen; nach einer jeden fängt der Adler ihn auf.

2. Zur Erklärung. Der Text bricht vorzeitig ab. Deshalb ist nicht mehr zuverlässig zu sagen, ob es nach der letzten Etappe, aus einer Höhe von drei Ellen, zu einer endgültigen Fahrt in den Himmel oder zu einer Rückkehr zur Erde kommt. Der letztere Fall ist der wahrscheinlichere (deshalb ist der Text als J. zu betrachten); denn die Beschaffung des Gebärkrautes, deren Gelingen aus der sumerischen Königsliste zu erschließen ist, hielt man wahrscheinlich eher auf Erden als im Himmel für möglich. – Der gemeinsame Aufbruch von Etana u. dem Adler zu den Anunnaki wird anscheinend in drei Schauungen Etanas vorweggenommen, die der Adler deutet. Diese Schauungen enthalten eine fortlaufende Handlung u. erfolgen in einem Schlaf, aus dem Etana währenddessen nicht erwacht. Es sind also wohl Träume in

einem Traum. Wenn das richtig ist, dann könnte der alles umfassende Traum die Sache, d. h. die Himmelfahrt selbst u. nicht bloß die Kunde von ihr, sein: ein deutliches Zeichen von Rationalisierung. – Der ursprünglich babylonische, dann auch mittel- u. neuassyrisch rezipierte Kunstmythos setzt ein relativ eindeutig dreistöckiges Weltbild voraus. Editionen u. Bearbeitung: E. A. Speiser: Pritchard, T. 114/8; A. K. Grayson: ebd. 547; W. v. Soden: WissZsLeipzig 19 (1959) 59/61.

b. Der Adapa-Mythos. 1. Inhalt. Adapa, der von Ea Erschaffene, hat dem Südwind die Flügel gebrochen, weil er ihn beim Fischfang gestört hat; er wird deswegen vor Anu zitiert, der hier der König aller Götter ist. Ea rät Adapa, Trauerkleider anzulegen u. zu Tammuz u. Gizzida zu sagen, er trage diese Kleidung, weil sie von der Erde verschwunden seien. Außerdem solle Adapa die Speisen, die Anu ihm reichen werde, zurückweisen, weil sie den Tod brächten. Adapa erscheint im Himmel vor Anu; die Mitanwesenden Tammuz u. Gizzida, durch die für sie angelegte Trauerkleidung gnädig gestimmt, legen für Adapa ein gutes Wort ein u. beschwichtigen so Anus Zorn. Anu läßt sogar, um die dem Adapa von Ea zuteil gewordene Erhöhung vollständig zu machen, Lebensspeise herbeibringen, die Adapa aber, dem hinterhältigen Befehle Eas gehorchend, ablehnt. Anu bricht in Wehklagen aus, weil Adapa sich nun die Unsterblichkeit verscherzt hat. – Übersetzung: E. A. Speiser: Pritchard, T. 101/3.

2. Zur Erklärung. Die Pointe dieses Mythos, der gleichfalls ein künstlerischer ist, liegt wahrscheinlich in seinem Schluß: An der definitiven Sterblichkeit des Menschen ändert sich auch nichts durch seine Fähigkeit, oben vor den Göttern zu erscheinen. Vielleicht wird diese Einsicht gerade im Gegenüber zu den Göttern erst verbindlich. Adapa's Reise hätte dann als Ergebnis diese von den Göttern vermittelte Weisheit gehabt. Diese ist vielleicht die Voraussetzung dafür, daß Adapa zum König von Eridu eingesetzt wird. Mehr bei D. O. Edzard: H. W. Haussig (Hrsg.), Wb. der Mythologie 1, 1 (1965) 39.

II. Iran. a. Spuren des Schamanimus. Die Anzahl der Seelenbegriffe, der guten u. der bösen Geister ist im Vergleich zu den Nachbarkulturen ungewöhnlich groß. Ähnliches haben nur die nordeurasischen u. die altaischen Völker zu bieten, bei denen der Zusammenhang mit Schamanismus gesichert ist. Visionäre Begabung ist häufig in einer Form bezeugt, die an die Jenseitsschau der selbständig agierenden Freiseele denken läßt. Rationalisiert zum Wiedererstehen des leiblichen Menschen begegnet die ‚Auferstehung aus den Knochen' noch im eschatologischen Zusammenhang des Großen Bundahischn Kap. 34, 9f. Weitere schamanistische Spuren sind, gleichfalls im eschatologischen Zusammenhang, die Qualifikationen eines Körpers, einer Seele u. eines Saoschyant als ‚knochenhaft' (vgl. C. Colpe: Haussig aO. 1, 4 [1986] 299f. 316/9. 430/2 u. ö; mehr bei Gignoux, Corps).

b. Der Jenseitsreisende Kirdir. Kirdir (auch Kardir, Karder, Kartir transliteriert) war der von den ersten fünf Sassanidenkönigen (241/93 nC.) bevollmächtigte Mobed, der über die Restauration des Zoroastrismus zu wachen hatte. Mit mehr u. mehr wachsender eigener Machtvollkommenheit machte er aus diesem Amt eine inquisitorische Institution. Sie durchzog schließlich den ganzen Staat u. ließ den religiösen Minderheiten keinen Raum. Kirdir hinterließ vier Inschriften, die als religions-, sprach-u. allgemein geschichtliche Dokumente von allerhöchstem Wert sind (ed. M. Back, Die sassanid. Staatsinschriften [Leiden 1978] 383/498). Inhaltlich stimmen sie überein; eine von ihnen ist eine Version, eine andere die Zusammenfassung eines Grundtextes, als welcher die beiden identischen Inschriften von Sar Mašhad u. auf der Kaʿba-i Zardošt erwiesen worden sind (Gignoux, Mage). Obwohl es oft möglich ist, Lücken der einen Version aus einer anderen zu ergänzen, sind eine ganze Reihe von Textverderbnissen noch nicht bereinigt. Deshalb ist im folgenden Vieles hypothetisch. Man kann zunächst zwei Teile unterscheiden, einen Rechtfertigungsbericht im Res-Gestae-Stil u. eine Schilderung der J. Eine stark gekürzte Probe aus dem ersten Teil: ‚Und wer auch immer diesen (Text sehen u.) wiedergeben wird, der sei großmütig u. aufrichtig gegen die Götter ... (Ich) habe ... von den Göttern erbeten. Da wurde von mir dies angezeigt, daß, wenn ihr, o Götter, es für euch möglich ist, (ich?) dann das Wesentliche von Paradies u. Hölle erreiche (= deute?) ... (die Personen) ... Und jenem, der mir ähnlich ist, werdet ihr ihr Aussehen von der Art zeigen ... Und jener, der ein Wahrhafter (?)

(ist), dessen eigene Dēn wird ins Paradies geführt; aber jener, der ein Lügenhafter (?) (ist), dessen eigene Dēn wird in die Hölle kommen. Sodann möge mir ... sichtbar werden, damit zu jenem Zeitpunkt, wenn ... gekommen ist, u. wenn der Wahrhafte ... ist, möge .... ebenso sichtbar sein wie von dem, der zum Paradies hingegangen ist. Und wenn ich ein Lügenhafter sein sollte, dann soll ich sein ..., gleichwie (der, der) zur Hölle geführt wurde. Und als ich diese Opfer u. Kulthandlungen ... hinsichtlich der Verstorbenen ... In der Persis, in Sakien u. in allen andern Provinzen (wurden) die Magier froh (?) ... um der Kulthandlungen der Götter u. um meiner eigenen Seele willen, damit ich ein Wahrhafter werde ...' (frei u. mit weiteren Auslassungen übersetzt im Anschluß an Back, aO. 444f; Gignoux, Corps 43f; G. Gropp: ArchäolMittIran NF 1 [1968] 155). Der folgende Teil spielt nach Meinung aller Untersucher im Jenseits. Kirdir ist dort u. sieht sein Ebenbild. Es wird nicht deutlich, ob das eine von Osten herkommende Frau ist, wie er eine edlere nie gesehen hat, oder ein Mann, von dem mehrfach gesagt wird: ‚der ebenso war, wie Kirdirs Ebenbild, der stellte sich Kopf zu Kopf', also ihm direkt gegenüber. Beide nehmen nun einander an den Händen, u. auf einem sehr leuchtenden Weg gehen sie (?) nach Osten auf die Götter zu. Bei einem goldnen Thron wird ein festliches, von der Königsglorie erleuchtetes Mahl gehalten. Es scheint, als käme dann die Cinvat-Brücke (**Brücke) ins Spiel. Sie wird für den Mann u. die Frau beim Betreten breiter. Kirdir, der ihnen wohl folgt, wird eskortiert oder ist bis hierher eskortiert worden von Reitern, die ihre Fravaschi (himmlisches Gegenbild) mit ihrer Ruvan (Freiseele) vereinigt haben u. damit Glückselige sind. Sie halten sich bei goldenen Thronen auf. – Kirdir ist also ein Visionär, der sich als Jenseitsreisenden sieht. Die Frau ist natürlich die Daena, über die als Ebenbild des Menschen im Hadoxt-Nask mehr gesagt wird (o. Sp. 414). Kirdir bekommt auf seiner Reise das, was ihm Herrschergunst u. die Institution seines Amtes ohnehin sichern, frei bestätigt u. begründet, als gäbe es das alles nicht. Die Reise wird beschrieben als wirkliches Erlebnis eines Lebenden u. ist nicht nach dem anschließend (s. unten) zu behandelnden Text modelliert. Kirdir war vielleicht außerdem ein Trancekünstler, der den ekstatischen Zustand autosuggestiv herbeiführen konnte. Denn die Reise hatte wohl einen Zweck, nämlich den Autor als Kirchenpolitiker zu legitimieren. Solche Legitimationen aber bedürfen von Zeit zu Zeit einer Erneuerung.

c. Der Visionär Arda Viraz. (Ed. u. Übers.: Gignoux, Livre.) Arda Viraz, ein als sündenfreiester u. rühmlichster bezeichneter Mann einer Zoroastriergemeinde wohl im 4. Jh. nC. (s. u. Sp. 534f), wird während einer Versammlung im Feuertempel Atur-Farnbag von den Dasturs der Religion u. von ‚allen' Menschen durch Wahl u. durch das Los dazu bestimmt, in Trance versetzt zu werden, eine Vision des Jenseits zu erleben u. anschließend den zweifelnden Menschen Kunde aus dem Jenseits zu bringen u. ihnen zu berichten, ob ihre Kulthandlungen richtig sind oder falsch. Im Rahmen einer großen Zeremonie wird Viraz dann in Trance versetzt, u. seine Seele geht ins Jenseits. Sie wird dort von Atur Yazat, der Gottheit des Feuers, einer Personifizierung des Feuers (Ohrmazds) u. dem Gerechten Srosch (dem gerechten oder frommen Gehorsam) empfangen. Sie zeigen ihm die Wonnen des Paradieses u. die Strafen der Hölle, indem sie ihn von Ort zu Ort führen u. ihm jeweils die Wohltaten u. die Sünden der Belohnten u. der Bestraften erläutern. Zum Abschluß der J. erlebt er die unsichtbare Gegenwart Ohrmazds, welcher ihn darüber aufklärt, daß es nur einen Weg im Leben gibt, den Weg der Gerechtigkeit (Frömmigkeit) u. den Weg der alten Lehre. Arda Viraz wird aus sieben Männern ausgewählt u. ausgelost. Seine Trance wird mit Hilfe von Wein u. Hanf herbeigeführt. Er erlebt sie, während er sieben Tage u. sieben Nächte auf einem Teppich schläft, der auf einem Thron ausgebreitet ist. Der Schlaf im Liegen oder Sitzen wird nicht durch Schlafwandeln unterbrochen, wenn Arda Viraz eine Szene träumt, in der er geht, zB. über die Cinvat-Brücke. Sein Erwachen erfolgt, indem seine Seele wieder in den Körper eingeht. Von seinem Bericht fertigt ein Schreiber ein Protokoll an. Alle, auch die Priester u. Religionsgelehrten, richten sich nach den Weisungen, die Arda Viraz mitbringt.

III. Griechenland/Rom. a. Die Seelenreise. 1. Die schamanistische Seelenreise. Besondere ekstatische oder visionäre Erfahrungen, in denen ein Lebender (genauer dessen ‚Seele') in jenseitige Räume vordringt, stellen die ursprüngliche Form der J. dar. Solche

Erfahrungen bezeugen vor allem die im Kern wohl authentischen Berichte über frühhellenische Schamanen (ἰατρομάντις, γόης), die ihre Kunst über skythische Vermittlung aus dem nord- u. zentralasiat. Raum empfangen haben. Bis ins 6. Jh. vC. durchwandern sie die archaische griech. Welt, in der sie als Seher u. Sühnepriester, Ärzte u. Sänger wirken (Rohde, Psyche 2, 89/102; Diels 239f; Meuli; Dodds 135/78; F. M. Cornford, Principium sapientiae [Cambridge 1952] 88/126; W. Burkert, ΓΟΗΣ: RhMus 105 [1962] 36/55; ders., Weisheit 98/142; ders., Mythe; ders., Die orientalisierende Epoche in der griech. Religion u. Lit. = SbHeidelberg 1984 nr. 1, 43/84; Nilsson, Rel. 1³, 615/20; I. P. Culianu, Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco: StudStorRel 4 [1980] 287/303; ders., Psychanodia 1 [Leiden 1983] 35/9; ders., Expériences 25/41; A. Dihle, Totenglaube u. Seelenvorstellung im 7. Jh. vC.: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 9/20; C. Ginzburg, Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte [1990] 205/88; Betz 238/48; Kritik an der Vorstellung eines griech. Schamanismus äußern Ch. H. Kahn, Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul: J. P. Anton [Hrsg.], Essays in ancient Greek philosophy [Albany 1971] 30/5; G. Casadio, Adversaria Orphica et Orientalia: StudMatStorRel 52 [1986] 312/5; Graf, Orpheus). – Die J. macht das Fundament aller schamanistischen Betätigung aus: ‚Ist der Geist des Opfertieres einer Gottheit zu überbringen, die entführte Seele eines Kranken zurückzuholen oder die eines Gestorbenen hinüberzuschaffen, müssen Ursachen des Ungemachs oder Mittel zu dessen Beseitigung erkundet werden … : immer wird eine Fahrt in die Geisterwelt nötig sein; die feindlichen Mächte müssen mit Unterstützung der Helferdämonen bekämpft oder überlistet, die zürnenden Geister befragt, beschwichtigt, versöhnt werden' (Meuli 846f). Seine im Geisterreich zu bestehenden Abenteuer trägt der Schamane den Anwesenden oft noch während der Zauberhandlung vor, oder doch bald danach. – Der wohl bekannteste griech. Schamane ist Aristeas. In Ekstase, ‚von Phoibos ergriffen' (φοιβόλαμπτος γενόμενος; Herodt. 4, 13, 1), durchreist er die Länder der Griechen u. Barbaren u. wird zuletzt zum fernen Volk der Issedonen entrückt; mit Kunde von dort u. vom mythischen Volk der *Hyperboreer, das im hohen Norden selig am Weltenrand lebt, kehrt er nach Hellas zurück u. verfaßt das Epos Arimaspeia (Herodt. 4, 13/5; Plin. n. h. 7, 174; Suda s. v. Ἀριστέας [1, 353 Adler]; Meuli 853/9; Burkert, Weisheit 124/6; ders., Apokalyptik im frühen Griechentum: D. Hellholm [Hrsg.], Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East² [Tübingen 1989] 246/8; J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus [Oxford 1962; dazu W. Burkert: Gnomon 35 (1963) 235/40]; Bremmer, Concept 24/53; Betz 242/4). – Andere solcher Zauberpriester sind der skythische Medizinmann Abaris (Meuli 859/64; Burkert, Weisheit 126f; Betz 241f), Hermotimos v. Klazomenai (Burkert, Weisheit 128; Graf, Kulte 390/5; Betz 244f), vor allem aber Pythagoras (Dodds 143/5; Burkert, Weisheit 98/142). Auch Orpheus ist als Schamane gedeutet worden (u. Sp. 509).

2. Die philosophische Seelenreise. Solches Wissen ist nie ganz verlorengegangen. Eine Ahnung von der ekstatischen Erfahrung, wie sie dem Schamanen auf seiner J. oder später den Mysten des Dionysos zuteil wird, vermitteln Platons Schriften. Im Phaidros schildert er den Aufstieg der Seele zum ‚Scheitel des Himmels', von wo aus sie ‚die Dinge außerhalb des Himmels' schaut, ‚den überhimmlischen Ort', das Sein der Ideen (Phaedr. 247a/c). Im Theaitet (173e) spricht er vom wahren Philosophen, dessen Geist ‚überall umherschweift', ‚die Tiefen der Erde u. ihre Ebenen ausmißt, oben am Himmelszelt die Sterne erforscht u. allerorten die ganze Natur des Seienden ergründet'. Auch der Mythos des Er im Staat (u. Sp. 521f) setzt einen solchen Seelenflug voraus (W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 [1901] 136/69. 229/73; Koller, J.; F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 977f; P. Courcelle, Art. Flügel der Seele I: o. Bd. 8, 30/2). Vergleichbare Äußerungen durchziehen das gesamte Schrifttum des Platonismus. Boethius rechnet zu den letzten antiken Stimmen, die den Flug der Seele beschreiben (cons. 4 carm. 1): Der Geist (mens) steigt empor durch die Räume der Luft, des Aether-Feuers, der Sterne u. der Sonne, bis er vom äußersten Himmelsrand, vom ‚Rücken des raschen Aethers' aus ‚das verehrungswürdige Licht' u. den Weltenlenker schaut. Dort angelangt, wird er sagen: ‚Hier … ist meine Heimat, hier mein Ursprung, hierhin will ich

den Fuß setzen' (ebd. 25f). Von realen ekstatischen Erfahrungen, die in transzendente Visionen münden, hören wir vor allem aus dem Umkreis Plotins (Porph. vit. Plot. 23, 129/31; vgl. Plot. enn. 4, 8, 1, 1). – Eine Himmelsreise der Seele beschreibt auch ein Text der kaiserzeitlichen magischen Literatur, die sog. Mithrasliturgie. In einer magischen Initiation der ‚Unsterblichmachung' (ἀπαθανατισμός), die mit ekstatischen Beschwörungen u. einer meditativen Versenkung in das Wesen der vier Elemente einhergeht, läßt der Myste seinen Leib u. die Erde hinter sich u. wird vom göttlichen Geisthauch emporgetragen durch die Planetensphären. Zuguterletzt erreicht er die Sonne u. schaut den Sonnengott, Helios-Mithras, von Angesicht zu Angesicht. Diese ekstatische Reise ins himmlische Jenseits, die den Aufstieg nach dem Tod vorwegnimmt, sichert dem Neophyten die künftige Unsterblichkeit (PGM² IV 475/829; H. D. Betz [Hrsg.], The Greek magical papyri in translation [Chicago/London 1986] 48/54; Dieterich, Mithr.; Reitzenstein, Myst. Rel. 169/78; Nilsson, Rel. 2², 686f; M. W. Meyer, The ‚Mithras Liturgy' [Missoula, MT 1976]; Burkert, Mysterien 57; Turcan 270f).

b. Der Descensuskampf. Beeinflußt von altorientalischen Vorbildern, wie Inanna/Ischtars Abstieg ins Land der Toten, wo sie ihrer Schwester Ereschkigal die Herrschaft zu entreißen sucht, oder Nergals Sturm auf die Unterwelt, nimmt sich auch der griech. Mythos des Descensuskampfes an, in dem ein Gott oder Heros die unteren Mächte konfrontiert oder gar überwindet. (Die spätere christl. ‚Höllenfahrt' entwickelt sich ebenfalls aus solchen mesopotamischen Vorgaben; Kroll.) Im Letzten träumen diese Mythen von einer universalen Überwindung des Todes, die den gesamten Kosmos erlöst. In den griech. Quellen findet sich dieser Gedanke nur in Andeutung. Ihnen zufolge erlangt allenfalls der Heros, der mit seiner Tat so nachdrücklich die Grenzen des Menschlichen hinter sich läßt, die Unsterblichkeit.

1. Herakles u. Kerberos. Der größte der hellenischen Heroen, der Zeussohn *Herakles, der Meer u. Erde von dämonischen Ungeheuern befreit, nimmt zuletzt auch die gewaltigste Aufgabe in Angriff: den Kampf gegen die Mächte der Unterwelt u. des Todes. Sein Sieg über den Höllenhund (*Cerberus), der wohl an mesopotamische Erzählungen anknüpft, bedeutet den Triumph über ‚das fressende Ungeheuer der Erdtiefe selbst' (Kroll 375); er krönt u. beschließt seinen Dodekathlos (so die ältere Fassung des Katalogs; vgl. Eur. Herc. 426/8; Sen. Herc. fur. 222/48; Apollod. bibl. 2, 5, 12). Der göttliche Heros, dem keine irdische Macht gewachsen war, erhebt sich zuletzt über den Tod u. erstreitet sich so die Unsterblichkeit. Dieser ursprüngliche Sinn verblaßt jedoch bald. Bereits in den homerischen Epen erscheint Herakles' Katabasis nur als eines unter seinen Abenteuern, bei dem ihm noch dazu Athene zur Seite steht (Il. 8, 362/9; Od. 11, 623/6: Athene u. Hermes). Genaueres erfahren wir aus Euripides' Herakles. Am Tainaron steigt der Heros in die Tiefe u. führt den Höllenhund ‚im Kampf' ans Tageslicht (Eur. Herc. 23/5. 610/9. 1276/8; vgl. Bakchyl. 5, 56/175; Aristoph. ran. 465/9; Sen. Herc. fur. 662/827; Paus. 3, 25, 5f; verloren sind Stesichoros' Gedicht Kerberos [Stesich. frg. 206 Page / Davies] u. Sophokles' Satyrspiel zu dem Thema [frg. 198a/e. 224/34. 327a Radt]). Wo der alte Sinn seiner Höllenfahrt vergessen scheint, läßt Herakles' Hadesabenteuer sich umso leichter mit anderen einschlägigen Mythen verflechten. Etliche Autoren berichten, bei seiner Katabasis habe er auch den im Hades gefangenen Theseus befreit (Eur. Herc. 610/9; Sen. Herc. fur. 806; Apollod. bibl. 2, 5, 12; Diodor [4, 26, 1] zufolge bringt er auch Peirithoos zur Erde zurück). – Erst in Senecas Darstellung schimmert der ursprüngliche Gedanke wieder durch. Im Hercules furens wird der Zeussohn wiederholt als Wohltäter der Menschheit gezeichnet, der die Welt von allen Störenfrieden u. Übeln befreit u. ihr den Frieden bringt (Herc. fur. 30/3 u. ö.). In der ungeheuerlichsten der Taten dehnt er die Vernichtung des Bösen u. die Befriedung der Erde zuletzt auf die Unterwelt aus (889f: pacatis redit inferis). Er dringt hinab u. bricht die Macht des Schicksals u. des Todes: er bändigt Hades u. Thanatos, legt ihre Geheimnisse bloß u. entreißt ihnen die Beute; die Toten werden gleichsam aus ihrem Gefängnis erlöst (47/63. 279/93. 558/68. 606/13; ‚Wie das zu denken sei, hat der Dichter allerdings nicht mehr dargelegt' [Kroll 443]). – Ettig 391/8; O. Gruppe, Art. Herakles: PW Suppl. 3 (1918) 1077/82; J. Bayet, Hercule funéraire: MélArchHist 39 (1921/22) 219/66; 40 (1923) 19/102; Kroll 373/8. 398/447; Felten 10/22; F. Brommer, Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst u. Lit.⁴ (1979)

43/6; H. J. Mette, Perithoos-Theseus-Herakles bei Euripides: ZsPapEpigr 50 (1983) 13/9; J. G. Fitch, Seneca's Hercules Furens (Ithaca/London 1987) 33/5 u. ö.; V. Smallwood, Art. Herakles and Kerberos: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 85/100.

2. Herakles u. Geryoneus. Bei seiner zehnten Arbeit dringt der göttliche Heros über den Okeanos nach Erytheia (,Rotland') vor, der Sonneninsel im äußersten Westen, auf der Geryoneus haust, ein Dämon mit drei Häuptern oder Leibern. Ihn erschlägt er samt seinem Hirten u. seinem Hund Orthos, einem Bruder des Kerberos; seine Rinder entführt er nach Tiryns. Auch in diesem Abenteuer bezwingt der Zeussohn einen chthonischen Todesgott u. beraubt ihn seiner Schätze (Hesiod. theog. 287/94. 979/83; Stesichoros, Geryoneis [PoetMelGrFrg 1, 154/75 Davies]; Pindar frg. 169a Snell / Maehler; Apollod. bibl. 2, 5, 10; verloren sind die Tragödie ,Geryones' des Nikomachos v. Alex. [(TrGF 1 nr. 127) frg. 3] u. die gleichnamige Komödie des Ephippos [frg. 3/5 Kassel/Austin]; Radermacher 40/4 u. ö.; Gruppe aO. 1061/7; B. Schweitzer, Herakles [1922] 87f. 152/8; J. Schoo, Herakles im fernen Westen der alten Welt: Mnem 3, 7 [1939] 1/24; Lesky 73/6; J. H. Croon, The herdsman of the dead [Utrecht 1952; dazu H. Herter: Gnomon 26 (1954) 158/61]; H. J. Rose, Chthonian cattle: Numen 1 [1954] 213/27; Fontenrose 334/46; M. Robertson, Geryoneis. Stesichorus and the vase-painters: ClassQuart 63 [1969] 207/21; D. L. Page, Stesichorus. The Geryoneïs: JournHellStud 93 [1973] 138/54; Burkert, Mythe; ders., Structure 83/5; Brommer, Herakles aO. 39/42; Ramin 105/13; E. Vermeule, Aspects of death in early Greek art and poetry [Berkeley 1979] 141/4; Ph. Brize, Die Geryoneis des Stesichoros u. die frühe griech. Kunst [1980]; ders., Art. Herakles and Geryon: LexIconMythClass 5, 1 [1990] 73/85; C. Jourdain-Annequin, Héraclès en occident. Mythe et histoire: DialHistAnc 8 [1982] 227/82; M. Davies, Stesichorus' Geryoneis and its folk-tale origins: ClassQuart 82 [1988] 277/90). – An dieses Abenteuer knüpft Herakles' Treffen mit dem dämonischen Cacus an, das Vergil überliefert (Aen. 8, 184/279; vgl. Liv. 1, 7; Ovid. fast. 1, 543/86). Jener Unhold, der im Erdinnern haust, stiehlt dem Heros die Rinder des Geryoneus u. flüchtet sich mit ihnen in seine Höhle. Herakles jedoch bricht sie auf, dringt ein ins Schattenreich u. erwürgt den Räuber (G. Wissowa, Art. Cacus: PW 3, 1 [1897] 1165/9; J. Bayet, Les origines de l'Hercule Romain [Paris 1926] 203/33; Kroll 389/98; Fontenrose 334/46; A. Brelich, Tre variazioni romane sul tema delle origini[2] [Roma 1976] 41/51; G. K. Galinsky, The Herakles theme [Oxford 1972] 141/6; Burkert, Structure 84/8; J. Penny Small, Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman legend [Princeton 1982]). Die Erzählungen von einem gewaltigen Helden, der Tierherden aus dem Jenseits beschafft, führt Burkert (Structure 78/98, bes. 86) auf steinzeitliche Jagdrituale zurück, in denen zumal in Zeiten der Not der Schamane als wunderbarer Helfer in die andere Welt aufbricht, um das dort verborgene Wild herbeizuführen.

3. Herakles u. die Hesperiden. An einen Descensuskampf erinnert auch Herakles' zweiter Zug zum westl. Weltenrand, wo er in den Göttergarten der Hesperiden gelangt, den schrecklichen Drachen Ladon besiegt u. die Goldenen Äpfel pflückt, die Früchte der Unsterblichkeit (Pherecyd.: FGrHist 3 F 16f; Eur. Herc. 394/9; Apollon. Rhod. 4, 1396/1409; Apollod. bibl. 2, 5, 11; Gruppe aO. 1067/77; Schweitzer aO. 135/41; Schoo aO.; Brommer, Herakles aO. 47/52; Ramin 85/90. 115/9; Ballabriga 81/4. 246/55; G. Kokkorou-Alewras, Art. Herakles and the Hesperides: LexIconMythClass 5, 1 [1990] 100/11).

4. Andere Descensuskämpfe des Herakles. Von einem Kampf des Zeussohnes gegen den zauberkundigen Poseidonenkel Periklymenos, hinter dem sich eine archaische dämonische Unterweltsgottheit verbirgt, berichtet Hesiod in seinen Katalogen (frg. 33 Merkelbach / West; Apollod. bibl. 1, 9, 9; 2, 7, 3). Das Motiv des Descensuskampfes schimmert vor allem dort noch durch, wo der Heros dem Tod selbst entgegentritt, um ein den Unteren geweihtes Opfer zu befreien. Am Grab der Alkestis ringt Herakles den Thanatos nieder u. entreißt ihm die junge Frau (Eur. Alc.; Apollod. bibl. 1, 9, 15; A. Lesky, Alkestis. Der Mythus u. das Drama = SbWien 203, 2 [1925]; L. Weber, Die Alkestissage: RhMus 85 [1936] 117/64). Von einem ähnlichen Kampf des Zeussohns mit Hades ,in Pylos, bei den Toten', an den Toren der Unterwelt also, wissen frühe Quellen (Il. 5, 395/402; Pind. Ol. 9, 29/35; cf. Apollod. bibl. 2, 7, 3; Fontenrose 327/30; G. Nagy, Phaethon, Sappho's Phaon, and the white rock of Leukas: HarvStudClassPhilol 77 [1973] 139f;

Burkert, Structure 86; Ballabriga 24/35). – Auch der Titan Sisyphos überwindet u. fesselt einmal den Thanatos, so daß niemand mehr dem Totenreich anheim fällt (Pherecyd.: FGrHist 3 F 119; Theogn. 1, 703/12; weitere Fälle Rohde, Psyche 1, 192f).

5. Orpheus. Nicht allein Herakles raubt den finsteren Mächten ihre Opfer. Orpheus steigt in die Unterwelt hinab u. bewegt mit seinem Gesang die unerbittlichen Herrscher der Toten, seine Frau wieder freizugeben, die einem Schlangenbiß erlag. (Ihr Name, Eurydike, ist erst seit hellenistischer Zeit belegt.) Manchen Quellen zufolge beendet er dieses Unterfangen erfolgreich (Eur. Alc. 357/62); doch wissen etliche andere von seinem Scheitern (Plat. conv. 179d; Verg. georg. 4, 453/527; Ovid. met. 10, 1/77; Sen. Herc. fur. 569/89; Apollod. bibl. 1, 3, 2; E. Maass, Orpheus [1895] 278/97; J. Heurgon, Orphée et Eurydice avant Virgile: MélArchHist 49 [1932] 6/60; Guthrie 29/31; Ziegler 1268/81; I. M. Linforth, The arts of Orpheus [Berkeley 1941] 16/21; C. M. Bowra, Orpheus and Eurydice: ClassQuart 46 [1952] 113/26; F. Klingner, Virgil [Zürich 1967] 350/63; M. C. J. Putnam, Virgil's poem of the earth [Princeton 1979] 291/317; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch 10/11 [1980] 9/38; D. Sansone, Orpheus and Eurydice in the 5th cent.: ClassMed 36 [1985] 53/64; A. di Fabio, La catabasi di Orfeo in Ermesianatte di Colofone: A. Masaracchia [Hrsg.], Orfeo e l'Orfismo [Roma 1993] 199/210; A. Pennacini, La narrazione patetica di Virgilio. Orfeo nell'Ade: ebd. 211/8; C. Santini, Orfeo come personaggio delle Metamorfosi e la sua storia raccontata da Ovidio: ebd. 219/33; M.-X. Garezou, Art. Orpheus: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 81/3. 88/90). – Manche Forscher sehen in dem thrakischen Sänger einen frühgriech. Schamanen; den Mythos von seiner Hadesfahrt lesen sie als literarisierte Erzählung von dessen Hauptaufgabe, die in diesem Falle scheitert: der Rettung einer bereits den jenseitigen Mächten verfallenen Seele (Meuli 871; Dodds 147; R. Böhme, Orpheus [1970] 192/254; M. L. West, The Orphic poems [Oxford 1983] 3/7; anders Graf, Orpheus u. Bremmer, Orpheus, die den Orpheusmythos als Aition eines archaischen Initiationsrituals deuten).

6. Dionysos. In bewußter Anlehnung an den Orpheusmythos berichten kaiserzeitliche Mythographen auch von Dionysos, er sei in den Hades vorgedrungen u. habe dort seine Mutter Semele befreit (Apollod. bibl. 3, 5, 3; Diod. Sic. 4, 25, 4; Paus. 2, 37, 5; Nilsson, Feste 286/8; P. Boyancé, Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé: RevÉtAnc 44 [1942] 191/216).

7. Orest bei den Taurern. Ein Nachhall des Motivs läßt sich im Atridenmythos vermuten, wenn den Orest seine Sühnefahrt übers Schwarze Meer auf die Krim führt, zum fernen Land der menschenopfernden Taurer, wo er die von Artemis entrückte Iphigenie wiederfindet u. mit ihr zusammen fliehen kann (Eur. Iph. Taur.). ‚Die Sage erzählte, dass Iphigenie, die Lichtgöttin, in ein überseeisches Land entrückt ward, wo alle Ankömmlinge dem Tode verfielen, u. dass ihr Bruder Orest sie von dort befreite‘ (Radermacher 60; vgl. ebd. 50/60; Hommel 34/8; Graf, Kulte 410/7).

8. Theseus. Auch der Mythos des großen attischen Heroen berichtet von einem Descensuskampf. Mit Peirithoos an seiner Seite dringt Theseus ins Reich der Toten ein, um Persephone zu entführen, die Gattin des Hades (Hesiod. frg. 280 M. / W.; Criti. Peirith. [TrGF 1 nr. 43] frg. 1/14; Apollod. bibl. 2, 5, 12; Herter 1161f. 1173/83; Felten 46/64; F. Brommer, Theseus [1982] 97/103; Mette, Perithoos [o. Sp. 507]; J. Neils, Art. Theseus in the underworld: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 922. 946). Bei Persephone handelt es sich ursprünglich wohl um eine genuine Unterweltsgottheit, die ‚schreckliche‘ (Il. 9, 457 u. ö.) Herrin der Toten, deren Wesen erst spätere Quellen mildern (Nilsson, Rel. 1, 455; G. Zuntz, Persephone [Oxford 1971] 75/83; Burkert, Religion 302: ‚Ihr rätselhafter Name kann auf eine eigentlich selbständige, unheimliche Große Göttin weisen‘). – Als verschlüsselter Descensuskampf läßt sich auch Theseus' Gang ins kretische Labyrinth lesen, wo er den Minotaurus überwindet, ein dämonisches Mischwesen, das gleichfalls eine jenseitige Todesmacht personifizieren mag (Pherecyd.: FGrHist 3 F 148; Catull. 64, 105/15; Radermacher 70/2; E. Roberts Young, The slaying of the Minotaur [Ann Arbor, MI 1978]; Herter 1117/28; Baudy 279/337; Brommer, Theseus aO. 35/64; E. Petrioli, Il mito del Minotauro: StudClassOr 39 [1989] 203/56; C. Calame, Thésée et l'imaginaire athénien [Lausanne 1990] 98/105. 209/13. 239/42; S. Woodford, Art. Minotauros: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 574/81;

dies., Art. Theseus and Minotauros: ebd. 7, 1 [1994] 940/3).

9. Die Argonauten. Im Mythos vom Zug der Argonauten, der zweiten großen hellenischen Seefahrersaga, geht die Reise des wunderbaren Schiffes Argo alten Quellen zufolge nach Aia, ins Reich des Helios, das am östl. Rande des Okeanos liegt. ‚Als Kern der Argonautensage (ist) eine dem Märchen von den kunstreichen Helfern nah verwandte Erzählung anzusehen, in der berichtet wurde, wie ein Held mit dämonisch begabten, vielleicht sogar tiergestaltigen Gefährten in ein Jenseitsland, die östliche Heimat der Sonne, fuhr u. dort einen köstlichen Talisman – vielleicht auch eine Jungfrau, vielleicht auch beides – gewann‘ (Meuli 867). Diese frühe Form des Mythos schimmert noch durch in der literarischen Fassung des Stoffes bei Apollonios v. Rhodos. Hier gelangen die Helden der Argo nach Kolchis, dem ‚lange mit allen Schauern des Unheimlichen umgebene(n) Winkel im Osten des Schwarzen Meeres‘ (Lesky 61), wo Iason den Drachen erschlägt u. das Goldene Vlies u. die Königstochter Medea erringt (Mimn. frg. 11/11a West^2; Pind. Pyth. 4, 67/250; Apollon. Rhod.; Val. Flacc.; Radermacher 60/70; K. Meuli, Odyssee u. Argonautika: ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 593/676; L. Radermacher, Mythos u. Sage bei den Griechen^2 [Brünn 1938] 157/237; Lesky 61/4. 253/61; ders., Aia: WienStud 63 [1948] 22/68; J. Lindsay, The clashing rocks [London 1965] 5/74; Ramin 95/103; Hommel 29f. 32f; Hugo Meyer, Medeia u. die Peliaden [Rom 1980; dazu M. Schmidt: Gnomon 56 (1984) 59/67]; Ch. Segal, Pindar's mythmaking. The 4th Pythian ode [Princeton 1986] 52/93; Hölscher 170/85; F. Graf, Medea, the witch from afar: J. J. Clauss / S. I. Johnston [Hrsg.], Daughter of Aeetes. Medea in myth, literature and art [Princeton; im Druck]; P. Kyriakou, ΚΑΤΑΒΑΣΙΣ and the underworld in the Argonautica of Apollonius Rhodius: Philol 139 [im Druck]).

10. Perseus. Auch der Sohn des Zeus u. der Danae bricht auf zum Weltenrand, wo im äußersten Westen, am Ufer des Okeanos, die Gorgonen hausen. Dort schlägt er der Medusa das Haupt ab. Auf dem Heimweg erblickt er an der äthiopischen Küste die an den Fels gebundene Königstochter Andromeda. Er tötet das Meeresungeheuer, das Andromeda verschlingen will, befreit die Gerettete u. nimmt sie zur Frau (Hesiod. theog. 274/81; Ovid. met. 4, 663/803; Apollod. bibl. 2, 4, 2f; J. H. Croon, The mask of the underworld daemon. Some remarks on the Perseus-Gorgon story: JournHellStud 75 [1955] 9/16; L. Jones Roccos, Art. Perseus: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 332/48).

11. Die Magie. In konkreter Form lebt das Motiv in der Magie fort. So kann der Zauberer den Mächten der Finsternis androhen, er werde ihr Reich im Sturm nehmen, falls sie sich seinen Befehlen nicht beugen (Kroll 466/78). Plastisch ausgeführt wird der Gedanke in Lukians Nekyomantie (u. Sp. 533), in der ein Magier die Tore der Unterwelt öffnet u. seinen Klienten dorthin hinabgeleitet. Die thessalische Hexe Erichtho geht in der Unterwelt ein u. aus (Lucan. 6, 513/5).

c. Die Queste. In gemilderter Form kehrt das Motiv des Descensuskampfes wieder, wenn der Heros gewaltlos, oft jedoch unter Abenteuern u. Prüfungen, u. nicht selten mit göttlicher Hilfe u. Führung, ins Jenseits gelangt. Dort holt er Auskunft ein über das Kommende, insbesondere sein eigenes Geschick; nicht selten sucht er aber auch Aufklärung über die andere Welt. (Gilgameschs Zug in ein märchenhaftes Jenseits stellt hier das altoriental. Vorbild.)

1. Odysseus. Die bekannteste u. literarisch folgenreichste aller griech. Katabaseis ist die des Odysseus, von der das elfte Buch der Odyssee berichtet. Die Nekyia wird zur äußersten Station der legendären Irrfahrt; sie bildet aber auch die Mitte der Erzählungen am Phäakenhof u. schließlich des Epos insgesamt, in der alle Fäden des Liedes zusammenlaufen u. das Schicksal des Helden im Rück- wie im Vorblick lebendig wird, über die Grenzen des Epos hinaus. – Von Kirkes Anweisungen geleitet, überwindet Odysseus' Schiff den Okeanos u. gelangt zum Weltenrand, wo in ewiger Finsternis die Kimmerier leben u. wo der Unterweltseingang liegt. Dort opfert der Herrscher nach Gebot; von dort aus schaut er das Totenland u. seine zahllosen Bewohner, allen voran den unbestatteten Gefährten Elpenor. Dort befragt er den thebanischen Seher Teiresias, der dem Helden die Weiterreise voraussagt u. sein künftiges Schicksal: die Versöhnung mit Poseidon u. sein spätes Ende. Seine Mutter berichtet ihm von der Heimat. Die berühmten Frauen der Vergangenheit ziehen an ihm vorüber. Odysseus spricht mit Agamemnon u. Achill; vergebens richtet er das

Wort an Aias. Nun geht sein Blick in die Tiefe, zu den büßenden Sündern des Mythos u. zum Schatten des Herakles, der ihn anspricht; zuletzt treiben ihn die bedrohlich herandrängenden Toten u. wachsende Furcht zurück aufs Schiff. – Wie die Eingangsszene mit dem Opfer deutlich zeigt, vollzieht Odysseus in der Nekyia nur eine Totenbeschwörung an der Schwelle zur Unterwelt. Doch gerät dieses Bild von der Mitte der Nekyia an mehr u. mehr in Vergessenheit. Es scheint, als sei Odysseus zuletzt hinabgestiegen in Persephones Welt. Auch Kirkes Begrüßung der zu ihr Zurückkehrenden setzt eine Katabasis voraus: ‚Lebend seid ihr ins Haus des Hades hinabgedrungen!' (Od. 12, 21). – Die Fahrt über den Okeanos zum Reich der Toten trägt alle Zeichen einer J. Doch auch in anderen Abenteuern dieser Irrfahrt, die den Erdkreis bis an seine Grenzen ausmißt, schimmert Jenseitiges durch. In den Schilderungen der Lotophagen, in deren Nahrung ewiges Vergessen lauert, der menschenfressenden Kyklopen u. Lästrygonen, der Heliostochter Kirke, deren Zauber des Menschseins beraubt, der Sirenen, deren Lied das Leben nimmt, der ‚Verhüllerin' Kalypso, die wie Kirke Züge einer Totengottheit trägt, endlich der seligen Phäaken, die am Saum der Erde zuhause sind, werden alte, kaum übermalte Bilder jenseitiger Welten lebendig (Ettig 260/75; Rohde, Psyche 1, 49/67; W. Kranz, Die Irrfahrten des Odysseus: Hermes 50 [1915] 93/112; L. Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee = SbWien 178, 1 [1915]; H. Güntert, Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogerman. Sprachen [1919] 150/98; Meuli, Odyssee aO.; E. Bethe, Homer. Dichtung u. Sage 2 [1922] 138f; 3 [1927] 173/7; Diels 240f; E. Schwartz, Die Odyssee [1924] 183/96; M. H. A. L. H. van der Valk, Beiträge zur Nekyia [1935]; E. Wüst, Art. Odysseus: PW 17 [1937] 1947/85; P. von der Mühll, Zur Erfindung in der Nekyia der Odyssee: Philol 93 [1938] 3/11; Lesky, Aia aO.; K. Reinhardt, Die Abenteuer der Odyssee: ders., Tradition u. Geist [1960] 47/124; D. L. Page, The Homeric Odyssey [Oxford 1955] 21/51; ders., Folktales in Homer's Odyssey [Cambridge, MA 1973]; G. S. Kirk, The songs of Homer [Cambridge 1962] 236/40; R. Merkelbach, Untersuchungen zur Odyssee² [1969] 185/91. 219/30; G. Petzl, Antike Diskussionen über die beiden Nekyiai [1969]; G. Steiner, Die Unterweltsbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte: Ugarit-Forsch 3 [1971] 265/83; H. Erbse, Beiträge zum Verständnis der Odyssee [1972] 23/33. 233/6; H. Eisenberger, Studien zur Odyssee [1973] 147/91; Brunel; Ramin 121/37; J. T. Hooker, The apparition of Heracles in the Odyssey: LiverpoolClassMonthly 5 [1980] 139/46; Ch. Sourvinou-Inwood, To die and enter the house of Hades. Homer, before and after: J. Whaley [Hrsg.], Mirrors of mortality. Studies in the social history of death [London 1981] 15/39; F. Brommer, Odysseus [1983] 56/97; Lacroix; Ballabriga 90/5. 123/46; Hölscher 103/21. 135/58; K. Matthiessen, Probleme der Unterweltsfahrt des Odysseus: GrazBeitr 15 [1988] 15/45; A. Heubeck, A commentary on Homer's Odyssey 2 [Oxford 1989] 75/116; Romm 183/96). – Auch die nachhomerischen Epen kannten das Motiv der Katabasis, wie Pausanias für die Nostoi (frg. 3 Davies = Paus. 10, 28, 7) u. die Minyas (frg. 1f. 4 Davies = Paus. 10, 28, 2. 7; 9, 5, 8f; 4, 33, 7) bezeugt (F. Dümmler, Die Quellen zu Polygnots Nekyia 1. Die Nekyia der Nosten: RhMus 45 [1890] 178/202). Umgekehrt reizte auch Odysseus' Hadesfahrt immer wieder zur literarischen Bearbeitung. Aischylos' ‚Psychagogoi' scheinen von ihr gehandelt zu haben (frg. 273/8 Radt); auch Horaz (u. Sp. 532) hat sich ihrer angenommen.

2. Theseus auf dem Meeresgrund. In einer Ahnenprobe mit dem Zeussohn Minos stürzt Theseus sich vor Kreta in die See. Delphine tragen ihn zum Meeresgrund, zum Palast seines Vaters Poseidon. Dort empfängt er von Amphitrite einen purpurnen Mantel u. ein Rosengewinde, Insignien seiner göttlichen Herkunft, mit denen er im Triumph zu Minos' Schiff zurückkehrt (Bacchyl. 17; Paus. 1, 17, 3; C. Robert, Theseus u. Meleagros bei Bakchylides: Hermes 33 [1898] 130/59; P. Jacobsthal, Theseus auf dem Meeresgrunde [1911]; H. Jeanmaire, Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique [Lille 1939] 324/37; Lesky 133/6; Herter 1105/11; F. Brommer, Theseus [1982] 77/83; A. P. Burnett, The art of Bacchylides [Cambridge, MA/London 1985] 15/37; Calame aO. [o. Sp. 510] 94/8; J. Neils, Art. Voyage to Crete. Theseus at the bottom of the sea: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 939f).

3. Euripides' Bellerophon. Der Sieger über die Chimaira u. die Amazonen schwingt

sich zuletzt in gefährlicher Überhebung auf dem Flügelpferd Pegasos zum Olymp empor. Doch Zeus schleudert ihn zur Erde zurück, wo er im Wahnsinn endet (Il. 6, 200/2; Pind. Isthm. 7, 43/8). Euripides gibt dem Mythos eine tragische Wendung. **Bellerophon, der düster nachgrübelt über die menschlichen Verhältnisse, verzweifelt angesichts all der Ungerechtigkeit an der Existenz der Götter. Um sich Gewißheit zu verschaffen, steigt er auf Pegasos zum Himmel empor. Doch findet er offenkundig keine Antwort, sondern sein Ende; aus dem Äther stürzt er nieder, irrt gelähmt umher u. stirbt zuletzt (Eur. frg. 285/312 Nauck^2; E. Bethe, Art. Bellerophon: PW 3, 1 [1897] 248f; W. Nestle, Legenden vom Tod der Gottesverächter: ArchRelWiss 33 [1936] 248; F. Schachermeyr, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens [1950] 174/88). – Dem Schicksal des Bellerophon gleicht in mancherlei Weise das des Phaeton, der den Sonnenwagen seines Vaters Helios über den höchsten Himmel u. aus seiner Bahn hinaus lenkt; ihn zerschmettert der Blitz des Zeus (Eur. Phaeth.; Lucret. 5, 396/405; Ovid. met. 1, 750/2, 400; Nonn. 38, 105/434; J. Diggle, Euripides. Phaeton [Cambridge 1970]; R. Turcan, Les exégèses allégoriques des sarcophages ‚au Phaéton': Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 198/209; F. Baratte, Art. Phaethon I: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 350/4).

4. Hellenistische Questen. Der Hellenismus erlebt eine Blüte erzählender Prosa, zu deren beliebtesten Themen, nicht zuletzt unter dem Eindruck von Alexanders Asienzug, phantastische Reisen in exotische Breitengrade rechnen. Mitunter führen diese an den Weltenrand u. in ein märchenhaft-utopisches Jenseits. Diese Reiseberichte knüpfen an die großen mythischen Seefahrergeschichten wie etwa die Odyssee an, aber auch an die ethnographische Literatur eines Hekataios v. Milet oder Herodot. Ob Euhemeros v. Messene (um 300 vC.; *Euhemerismus) in seiner ἱερὰ ἀναγραφή eine solche Fahrt erzählt hat, muß offenbleiben. In jener ‚Heiligen Aufzeichnung' entwarf er das Bild eines utopischen Idealstaats, der auf einer Inselgruppe im indischen Okeanos liegen soll (Diod. Sic. 5, 41/6). Besser unterrichtet sind wir über den Bericht des Iambulos (3./1. Jh. vC.). Er beschrieb, wie er nach Äthiopien verschlagen wurde u. von dort aus in viermonatiger Fahrt zu einer im fernen Südmeer gelegenen Insel gelangte, deren ungewöhnliche Einwohner in märchenhafter Glückseligkeit leben. Unter ihnen verbringt er sieben Jahre, ehe er über *Indien in seine Heimat zurückkehrt (ebd. 2, 55/60; Rohde, Rom. 210/60; L. Gernet, La cité future et le pays des morts: RevÉtGr 46 [1933] 293/310; J. Ferguson, Utopias of the classical world [London 1975] 102/10. 122/9; W.-W. Ehlers, Mit dem Südwestmonsun nach Ceylon. Eine Interpretation der Iambul-Exzerpte Diodors: WürzbJbb NF 11 [1985] 73/84; B. Kytzler, Zum utopischen Roman der klassischen Antike: H. Hofmann [Hrsg.], Groningen colloquia on the novel 1 [Groningen 1988] 7/16). – Wohl noch aus hellenistischer Zeit stammen die in den spätantiken Alexanderroman aufgenommenen fiktiven Briefe des makedonischen Herrschers über seine wunderbaren Abenteuer in Indien u. im fernen Asien, bei denen er u. die Seinen in mythische Grenzräume gelangen u. dort etlichem Unerhörten begegnen. Sie stoßen in den äußersten Osten vor, über die Grenzmale hinaus, die Herakles u. Dionysos bei ihren Orientzügen gesetzt haben. Sie erreichen den Okeanos u. zuletzt das Ende der Welt, über dem ewige Finsternis liegt. Alexander wagt den Weg in die undurchdringliche Nacht, hinter der sich das Land der Seligen verbergen soll; doch bald verwehren zwei dämonische Wesen, Vögel mit Menschengesichtern, ihm u. seinen Begleitern ein weiteres Fortkommen (Callisth. 2, 39, 1/41, 7 van Thiel). Bei anderer Gelegenheit sucht der Makedone in einer Glaskugel zum Meeresgrund hinabzusteigen u. entkommt mit knapper Not einem Seeungeheuer (ebd. 2, 38, 7/11). Und mit einem Greifengespann fährt er in den Himmel auf, in schwindelnde, eisige Höhen, bis ihm von oben ein Dämon, ‚ein Flügelwesen in menschlicher Gestalt', entgegenkommt u. ihm die Umkehr befiehlt (ebd. 2, 41, 8/13; H. J. Mette, Doktor Faustus u. Alexander. Zur Gesch. des Descensus- u. Ascensus-Motivs: ders., Kl. Schriften [1988] 39/51; R. Merkelbach, Die Quellen des griech. Alexanderromans^2 [1977] 55/72. 83/8; Romm 109/16; H. Brandenburg, Art. Greif: o. Bd. 12, 955. 958).

5. Vergil (Aeneas' Katabasis). In Auseinandersetzung mit dem homerischen Vorbild sendet auch Vergil in seinem Epos von der Gründung Roms seinen Helden hinab in die Unterwelt, wo der künftige König sich Wei-

sung holt für sein großes Unterfangen. Das sechste Buch der Aeneis (wie die Nekyia die Mitte des Epos [vgl. o. Sp. 512]) setzt ein mit der Ankunft der troischen Flotte in Misenum u. dem Besuch bei der Sibylle zu Cumae. Aus ihrem Mund erfährt **Aeneas Apollons Orakel über sein Schicksal. Er bringt Opfer dar; im Wald bricht er den Goldenen Zweig, der dem Berufenen den Hades erschließt. Geleitet von der Sibylle, tritt Aeneas endlich seinen langen Weg durch die Schattenwelt an, der ihn ins Zwischenreich der verschiedenen Seelenscharen u. zu den Stätten der Verdammten u. der Seligen führt. Zuletzt trifft er seinen Vater Anchises u. sieht in der Heldenschau Roms künftige Größe (Norden, Komm.; Brunel; R. G. Austin, P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus [Oxford 1977]; o. Sp. 297/9).

6. Kaiserzeitliche lateinische Epik. Vergils Beispiel macht Schule; Fahrten in die Unterwelt gehören fortan zum Repertoire lateinischer Epik (Ettig 361/84; o. Sp. 299). Mit Vergils Vorbild messen sich insbesondere Ovid, Lukan, Statius u. Silius Italicus. Ovids Metamorphosen enthalten nicht nur eine kurze Nacherzählung von Aeneas' Katabasis (14, 101/28); sie schildern auch, wie Juno voller Haß in den Hades eilt, um die dämonische Tisiphone zu rekrutieren (4, 432/80). In Lukans Bellum civile vollführt die thessalische Hexe Erichtho für Pompeius' Sohn an den Schwellen des Totenreiches eine grausige Nekyomantie (6, 589/830; A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1972] 185/7). Ähnliche Szenen schreiben Statius (Theb. 4, 406/645; vgl. 7, 809/8, 126 [Höllensturz des Sehers Amphiaraus]) u. Silius Italicus, der Scipio voller Schmerz über den Tod seines Vaters u. Onkels nach Cumae zum Eingang der Unterwelt reisen läßt; dort beschwört die Sibylle deren Geister herauf u. weissagt Hannibals Tod (13, 395/895; Ch. Reitz, Die Nekyia in den Punica des Silius Italicus [1982; dazu E. Burck: Gnomon 55 (1983) 455f]; M. Billerbeck, Die Unterweltsbeschreibung in den ‚Punica' des Silius Italicus: Hermes 111 [1983] 326/38).

7. Der kaiserzeitliche Roman. In Antonios Diogenes' Roman ‚Die Wunder jenseits von Thule' (um 100 nC.), die Lukian in seiner Vera historia (u. Sp. 533f) parodiert, gelangen Deinias, ein Protagonist der Erzählung, u. sein Sohn bis nach Thule u. auf den Mond; Derkyllis, Deinias' spätere Gattin, ‚schaute' bei den Kimmeriern ‚den Hades u. erfuhr etliches über die Zustände dort' (Phot. bibl. cod. 166; Rohde, Rom. 260/309; K. Reyhl, Antonios Diogenes. Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten der ‚Wunder jenseits von Thule' u. zu den ‚Wahren Geschichten' des Lukian, Diss. Tübingen [1969]; W. Fauth, Zur kompositorischen Anlage u. zur Typik der Apista des Antonius Diogenes: WürzbJbb NF 4 [1978] 57/68; Romm 202/14).

d. Die eschatologische Reise. Spätestens im 6. Jh. vC. eignen sich theologische Autoren das Motiv der J. an u. schreiben es in ihrem Sinne um. Aus verwandten Gründen kehrt das Thema auch in philosophischen Texten wieder. Eine Gottheit oder ein herausragender Mensch, aber auch gewöhnliche Sterbliche brechen auf in die andere Welt u. berichten nach ihrer Rückkehr vom Schicksal der Menschen (oder der Seelen) nach dem Tode. Auch die einschlägigen Mythen mancher Mysterienkulte rechnen zu dieser Gruppe. Zwei Anliegen haben solche Erzählungen: sie wollen Auskunft geben über die Letzten Dinge; u. sie wollen anhalten zur rechten Lebensführung, die ein gutes Ergehen im Jenseits erwirkt.

1. Theologie u. Philosophie. α. Die Orphische Katabasis. Wie wir aus spärlichen Zeugnissen wissen, entsteht im 5. Jh. vC. in orphischen Kreisen eine epische Literatur, als deren Autoren Musaios, Eumolpos u. Orpheus genannt werden. Unter Titeln wie Κατάβασις εἰς Ἅιδου berichtet sie von Fahrten in die Unterwelt. In diesen Katabasen kommt wohl vor allem orphische Kosmogonie u. Eschatologie zur Sprache; sie knüpfen aber auch an die Eleusinischen Mysterien an, als deren sakrale Dichtung sie sich zum Teil verstehen, u. deren Jenseitsvorstellungen sie zunehmend beeinflussen. (Einen Eindruck von ihrem Unterweltsbild u. ihrer Heilslehre vermitteln die sog. orphischen Goldblättchen; o. Sp. 270.) Diese Epen besingen insbesondere die Gestalten des Orpheus u. des Herakles. Von Orpheus' J. kennt bereits die klass. Zeit mehrere dichterische Fassungen (Orph. frg. 293/6 Kern). In einer von ihnen ergreift der thrakische Seher selbst das Wort u. erzählt, ‚was ich schaute u. verstand, als ich zu Tainaron den dunklen Pfad des Hades beschritt, meiner Kithara vertrauend, aus Liebe zu meiner Gemahlin' (Orph. Argon. 40/2). Welche Rolle die Geschichte von Eurydikes Rettung in diesen Epen gespielt

hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. – Spätestens im 5. Jh. erheben orphisch-eleusinische Theologen Anspruch auf Herakles. Ein in diesen Kreisen entstandenes Epos von seiner Hadesfahrt stellte den Zeussohn als Proto-Mysten dar, der sich vor seiner letzten u. schwersten Arbeit, dem Heraufführen des Kerberos, zu Eleusis weihen läßt. Die Weihen allein lassen ihn den Descensuskampf bestehen (Pind. frg. 70b S. / M.; frg. [dub.] 346 S. / M.; Eur. Herc. 613; Diod. Sic. 4, 25, 1/26, 1; Apollod. bibl. 2, 5, 12; weitere Belege Graf, Eleusis 143f). – Ettig 391/8; Norden, Komm.; ders., Orpheus u. Eurydice: ders., Kl. Schriften zum klass. Altertum (1966) 468/532; Dieterich, Nek. 125/36. 162; Guthrie; K. Ziegler, Art. Orphische Dichtung B: PW 18, 2 (1942) 1391/5; R. Merkelbach, Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus: MusHelv 8 (1951) 1/11; M. Treu, Die neue ‚orphische' Unterweltsbeschreibung u. Vergil: Hermes 82 (1954) 24/51; R. Turcan, La catabase orphique du papyrus de Bologne: RevHistRel 150 (1956) 136/72; M. Detienne, Héraclès, héros pythagoricien: ebd. 158 (1960) 19/53; H. Lloyd-Jones, Herakles at Eleusis. P. Oxy. 2622 and P. S. I. 1391: Maia 19 (1967) 206/29 = ders., Greek epic, lyric and tragedy (Oxford 1990) 167/87; Graf, Eleusis 139/50; J. Boardman, Herakles, Peisistratos and Eleusis: JournHellStud 95 (1975) 1/12; H. Lloyd-Jones / P. J. Parsons, Iterum de ‚Catabasi Orphica': Kyklos. Griechisches u. Byzantinisches, Festschr. R. Keydell (1978) 88/100; N. Robertson, Heracles' ‚Catabasis': Hermes 108 (1980) 274/300; Bremmer, Orpheus 23/7. – Ein später Schatten dieser Werke sind die ‚Orphischen Argonautika' (4./5. Jh. nC.), in denen Orpheus den Zug der Argonauten besingt. Er erweist sich als der wahre Held u. geistige Vater des Unternehmens, neben dem die anderen Heroen zur Bedeutungslosigkeit verblassen. Er allein überwindet fast sämtliche Hindernisse, die sich ihnen auf der Reise in den Weg stellen; er ist es schließlich, der das Goldene Vlies aus dem Schloß der Hekate holt (F. Vian, Les Argonautiques Orphiques [Paris 1987]; Ziegler 1254/61; R. Keydell, Art. Orphische Dichtung A: PW 18, 2 [1942] 1333/8).

β. Pythagoras. In seiner Biographie des Pythagoras berichtet Hermippos v. Smyrna (3. Jh. vC.) voller Spott, Pythagoras habe sich nach seiner Ankunft in Unteritalien über geraume Zeit in einem unterirdischen Versteck verborgen, habe sich dabei aber ständig über die lokalen Vorkommnisse unterrichten lassen. Dann sei er ‚wieder heraufgekommen, zum Skelett abgemagert; er sei vor die Volksversammlung hingetreten u. habe gesagt, er komme aus dem Hades; u. er las ihnen vor, was sich ereignet hatte. Sie aber, angetan von seinen Worten, weinten u. wehklagten' (Diog. L. 8, 41; Übers. Burkert, Weisheit 136f). In verwandter Ironie erzählt der Peripatetiker Hieronymos v. Rhodos (3. Jh. vC.), Pythagoras sei in den Hades hinabgestiegen u. habe dort gesehen, wie die Seelen Homers u. Hesiods büßten für das, was sie über die Götter gesagt hätten (Diog. L. 8, 21). Hieronymos spielt womöglich auf ein Katabasengedicht an, in dem Pythagoras in die Unterwelt gelangt u. nach seiner Rückkehr Auskunft gibt über die Strafen im Jenseits (Graf, Eleusis 122). Hinter Hermipps Bericht mag sich die Erinnerung an eine tatsächliche kultische Katabasis des Pythagoras verbergen, in welcher der Hierophant der Demeter in das unterirdische Megaron des krotonischen Demeterheiligtums hinabstieg u. dort lange Zeit fastend verweilte (Rohde, Psyche 2, 417/21; Burkert, Weisheit 136/41; ders., Proömium; H. Koller, Ritus).

γ. Parmenides. Die prophetische Autorität, die der Pythagoreer u. Begründer der eleatischen Ontologie für seine Lehre beansprucht, sucht er auf zwei Weisen zu untermauern: er kleidet sie in epische Verse; vor allem aber, so läßt uns ein Prolog voller mythischer Allusionen wissen, wurde ihm die göttliche Wahrheit, die er in seinem Gedicht verkündet, auf einer Reise ins Jenseits von einer Gottheit geoffenbart. Auf dem ‚kundereichen Weg der Göttin' führen ihn die Heliostöchter mit dem Sonnengespann durch das von Dike verwaltete ‚Tor der Bahnen von Nacht u. Tag' ins Haus jener Göttin, aus deren Mund er die Offenbarung empfängt (VS 28 B 1). Richtung u. Ziel dieser Fahrt werden nur andeutungsweise bestimmt. Sie geht in eine weite Ferne, ‚zum Rand der Welt, wo an der Grenze von Himmel u. Erde ein hochragendes Tor Diesseits u. Jenseits scheidet'; hinter dem Tor liegt ‚das Offene', der Ursprung, in dem ihn die Göttin empfängt (Burkert, Proömium 15). Diese deutlich mythisch-literarische Gestaltung der Reise schließt einen realen Kern des Beschriebenen, eine ekstatische Vision etwa, keinenfalls aus. Die These H. Diels' (Parmenides' Lehr-

gedicht, griech. u. dt. Mit einem Anhang über griechische Thüren u. Schlösser [1897] 14/22), der Parmenides' Fahrt u. Lied in die Nähe der schamanistischen J. u. -dichtung rückt, hat viele Anhänger gefunden (Meuli 873; Morrison; H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[2] [1962] 418f; Burkert, Weisheit 263; W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 2 [Cambridge 1965] 6/13). – W. Kranz, Über Aufbau u. Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes: ders., Studien zur antiken Literatur u. ihrem Fortwirken (1967) 128/34; K. Deichgräber, Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts = AbhMainz 1958 nr. 11 [1959]; D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben (1970) 171/7; H. J. Mette, Zwei Fahrten über die Grenzen des sichtbaren Kosmos hinaus: ders., Kl. Schriften (1988) 340/9; B. Feyerabend, Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion u. dem Proömium des Parmenides: RhMus 127 (1984) 1/22; Bertram, aO. (o. Sp. 494) 30f; Betz 259f.

δ. Platon (Der Mythos des Er). Seine große politische Utopie beschließt Platon mit einem kosmisch-apokalyptischen Mythos, in dem das Hauptanliegen seiner Schrift, die Frage nach der Gerechtigkeit, umfassend Antwort findet: die Gerechtigkeit beherrscht Raum u. Ewigkeit, Diesseits u. Jenseits (resp. 10, 614a/21d). Diesen Mythos von den Dingen der anderen Welt läßt Platon einen vom Scheintod Erwachten vortragen, der sich als Augenzeuge für die Gültigkeit des Gesehenen verbürgt. Die äußeren Umstände des Wunderberichts benennt Platon in ironischer Brechung mit historischer Präzision: ‚Kein Alkinoosstück werde ich erzählen, sondern den Bericht eines trefflichen Mannes, des Er, Armenios' Sohn, Pamphylier von Geburt. Er fiel einst im Krieg, u. als nach zehn Tagen die schon verwesten Leichen geborgen wurden, war er allein unversehrt. Man überführte ihn in seine Heimat, um ihn zu bestatten; da erwachte er am zwölften Tag, als er schon auf dem Scheiterhaufen lag, zum Leben u. berichtete, was er dort gesehen hatte' (10, 614b). Während jener tiefen Ohnmacht fährt Ers Seele aus dem Leib u. gelangt im Gefolge anderer Seelen in die überirdischen Räume. Dort schaut sie das Jenseitsgericht u. das Los der Seligen, die im Himmel weilen, u. das der Verruchten, die von Feuerdämonen in den Tartaros geworfen werden. Doch sie erhält auch Einblick in den Bau des Universums. Sie überblickt das ganze Gefüge des Weltengebäudes, die kosmische Spindel der ineinander kreisenden Gestirne, die der Ananke u. den Moiren untersteht, u. hört den sirenischen Gesang der Sphärenharmonie. Zuletzt beobachtet sie die Verteilung der Lebenslose an die Seelen, die den Beginn des neuen tausendjährigen Weltenzyklus einläutet. So lernt sie alles über die Seelenwanderung; vor allem aber erfährt sie das Wirken der göttlichen Gerechtigkeit, die den Kosmos umfängt u. sich in der Wahlfreiheit der Seelen verwirklicht: ‚Die Schuld liegt beim Wählenden; Gott ist schuldlos' (10, 617e). – K. Reinhardt, Platons Mythen: ders., Tradition aO. (o. Sp. 513) 265/70; P. Frutiger, Les mythes de Platon (Paris 1930); J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient (Bruxelles 1945) 43/51; Morrison; G. Müller, Die Mythen der platonischen Dialoge: ders., Platonische Studien (1986) 110/25; W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 4 (Cambridge 1975) 557/60; J. Annas, An introduction to Plato's Republic (Oxford 1981) 349/53; o. Sp. 278/82.

ε. Herakleides Pontikos. Soweit die Zeugnisse zu seinen verlorenen Dialogen dies erkennen lassen, hat der Philosoph Herakleides Pontikos seine pythagoreisch-platonische Lehre vom Schicksal der Seele nach dem Tod zu wiederholten Malen in Berichte von Jenseitsfahrten gekleidet. In einer wohl nach ihm benannten Schrift gab der legendäre Schamane Abaris Auskunft über die Abenteuer seiner Seele in der anderen Welt u. über die Belehrung, die ein Daimon ihm dort widerfahren ließ (frg. 73/5 Wehrli[2]; kaum identisch mit Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου [frg. 71f]). In dem Platons Mythos des Er (o. Sp. 521f) nachempfundenen Dialog Περὶ ψυχῆς erzählt der sizilische Jäger Empedotimos eine Jenseitsvision, die ihm die Herrscher der Unterwelt, Pluton u. Persephone, denen er in der Wildnis begegnet, zuteil werden lassen. In einem Gesicht durchdringt er die kosmischen Räume; er erkennt den Weltenbau mit seinen drei Regionen, u. er erfährt ‚die Wahrheit über Wesen u. Schicksal der Seelen', deren Weg sich in den Sternensphären vollendet (frg. 90/103). – Wilamowitz, Glaube 2 (1932) 533/6; Bidez aO. (o. Sp. 522) 52/9; M. Detienne, De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychi-

ques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide: NouvClio 10/12 (1958/62) 123/35; Burkert, Weisheit 345f; F. Wehrli, Art. Herakleides der Pontiker: PW Suppl. 11 (1968) 679f; ders., Herakleides Pontikos[2] (Basel/Stuttgart 1969) 84/6. 90/4; o. Sp. 283.

ζ. *Klearchos.* Auch der Peripatetiker Klearchos überliefert eine solche Geschichte. Ein Athener namens Kleonymos sei in tiefe Ohnmacht gefallen; man habe ihn für tot gehalten u. seine Bestattung vorbereitet. Doch sei er wieder zu sich gekommen u. habe berichtet, seine Seele habe seinen Leib verlassen. Unerhörte irdische Räume habe sie geschaut u. sei dämonischen Mächten begegnet. Endlich sei sie zur ‚heiligen Stätte der Hestia' gelangt, wo die Seelen unter Aufsicht der Eumeniden Urteil u. Strafe erfahren, aber auch Reinigung (Clearch. frg. 8 Wehrli[2]: Procl. in Plat. remp. 2, 114f Kroll; Detienne aO.).

η. *Lukrez.* Im Proömium seines Lehrgedichts preist Lukrez seinen geistigen Leitstern Epikur. Dieser Titan des Geistes brachte den vom Aberglauben geknechteten Menschen die Befreiung. Die alten Geschichten über die Götter schüchterten ihn nicht ein; vielmehr ‚spornten sie seine Geisteskraft an, so daß er als erster danach trachtete, die festen Riegel der Natur zu erbrechen. So siegte die lebendige Kraft seines Geistes, u. weit drang er hinaus über den Flammenwall unserer Welt u. durchwanderte das unermeßliche All mit Geist u. Seele'. Von dort kehrte er siegreich zurück u. brachte Kunde von den physikalischen Kräften, die allein die Welt durchwalten (1, 62/79). Epikurs philosophisches Anliegen, die Naturerscheinungen mit den Gesetzen der Atomistik zu erklären, wird in metaphorischer Sprache zur Reise, die ihn aus unserem geschlossenen Kosmos hinausführt in die unendlichen Weiten des Alls u. seine ungezählten Welten (Kroll 506/11; C. Bailey, Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex [Oxford 1947] 2, 608/12; W. Fauth, Divus Epicurus. Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lukrez: ANRW 1, 4 [1973] 218/21; Mette, Zwei Fahrten [o. Sp. 521]; P. M. Brown, Lucretius. De rerum natura 1[2] [Bristol 1988] 55/8; W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 751f).

ϑ. *Cicero (Scipios Traum).* Nach dem Vorbild des platonischen Staats (o. Sp. 521f) beschließt auch Cicero seinen Dialog De re publica, in dem der jüngere Scipio an seinem Lebensabend Rom sein politisches Vermächtnis hinterläßt, mit einem Jenseitsmythos (rep. 6, 9/29). Scipio erzählt seinen Freunden, wie er als junger Mann einst bei dem greisen numidischen König Massinissa einkehrt, der sich bis in die tiefe Nacht in Erinnerungen an seinen Adoptivgroßvater Scipio Africanus ergeht. Später erscheint ihm dieser im Traum u. prophezeit ihm an ‚einem erhabenen, von Sternen übersäten, lichten Ort' sein künftiges Schicksal; auch läßt er ihn seinem verstorbenen Vater begegnen. (Diese Szene wird zum Vorbild der Heldenschau im sechsten Buch der Aeneis; o. Sp. 517.) Alsbald lenkt Scipio Africanus den Blick des Enkels auf die Himmelswelt u. die Harmonie der Sphären. In der kosmischen Schau verlieren die irdischen Maßstäbe alle Bedeutung; in der Überfülle mächtiger Gestirne verblaßt die Erde zum Staubkorn im All. ‚So winzig' erscheint sie Scipio, daß ihm ‚unser Reich, mit dem wir kaum einen Flekken von ihr bedecken, leid' tut (rep. 6, 16). Den so eingestimmten Enkel unterweist Scipio zuletzt über die Unsterblichkeit der Seele u. ihr jenseitiges Schicksal, über die Nichtigkeit allen irdischen Ruhms u. den unvergänglichen Lohn, der die Wohltäter des Staates nach dem Tod erwartet: die Heimkehr ihrer Seelen in deren himmlisches Vaterland, ins selige Reich der Milchstraße (R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis: ders., Kl. Schriften [1960] 354/95; P. Boyancé, Études sur le Songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuses [Limoges 1936]; A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 [Paris 1949] 441/59; K. Büchner, Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn [1976]; o. Sp. 297).

ι. *Vergil (Aeneas' Katabasis).* Auch der Unterweltsgang im sechsten Buch der Aeneis (o. Sp. 516f) reiht sich ein in die apokalyptischen Jenseitstexte, wenn er die pythagoreisch-platonische Theologie der Seelenwanderung an prominenter Stelle darlegt (6, 703/51; Norden, Komm. 16/20. 28/34. 305/12). Es greift wohl zu kurz anzunehmen, Vergil habe sie nur als ‚Mittel zum Zweck' der Heldenschau vorgetragen (ebd. 46); immerhin rückt er mit ihr die herausragende eschatologische Lehre seiner Zeit in den Brennpunkt des Werks.

κ. *Plutarch.* Plutarchs Dialog De sera numinis vindicta, der sich mit der Frage menschlicher Verfehlung u. ihrer Sühnung

auseinandersetzt, endet in unverhohlenem Anklang an den platonischen Staat mit einem eschatologischen Mythos, der vor allem von der Bestrafung der Frevler im Jenseits handelt (563B/8A). Erzählt wird er von Thespesios aus Soloi, der nach einem schweren Unfall drei Tage in tiefer Ohnmacht liegt; wieder zu sich gekommen, gibt er seinen sittenlosen Lebenswandel auf u. führt hinfort ein gerechtes u. frommes Leben. Seine Läuterung begründet er mit den Erlebnissen während seines Scheintods. Seine Seele habe sich vom Körper gelöst u. den Aufstieg der Seelen beobachtet; geführt von der Seele eines verstorbenen Verwandten, habe er reiche Auskunft über das Jenseits empfangen: über dessen Räumlichkeiten, über das Seelengericht, über Reinigung u. Buße der Sünder, vor allem aber über jenen Strafort, an dem die hoffnungslos Schlechten auf immer grausam gequält werden. – Noch eine zweite J. findet sich im Werk Plutarchs, von der Simmias berichtet, der Protagonist des vom platonischen Phaidon inspirierten Dialogs De genio Socratis (589F/92E). Timarchos v. Chaironeia habe einmal das Orakel des Trophonios in Lebadeia aufgesucht, um Auskunft über Sokrates' Schutzgeist zu erfahren. Er sei in die Höhle hinabgestiegen u. habe dort zwei Nächte u. einen Tag verbracht; dann sei er ans Tageslicht zurückgekehrt u. habe seinen Freunden ‚viel Wunderbares' berichtet. In Ekstase habe seine Seele den Leib verlassen u. sei durch die Himmelsräume emporgestiegen zu den Sternen; von einer Stimme habe sie Aufschluß empfangen über den Bau des Kosmos, aber auch über Wesen u. Ergehen der Seele u. die eschatologische Geographie ihrer Reise. Zuletzt läßt die Stimme ihn wissen, in drei Monaten werde er all dies noch genauer erfahren. Das Wort erfüllt sich; nach Ablauf jener Frist stirbt Timarchos (Ettig 321/33; M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben der Alten [1921] 109/17; W. Hamilton, The myth in Plutarch's De Genio: ClassQuart 28 [1934] 175/82; J. Hani, Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase: RevÉtGr 88 [1975] 105/20; F. E. Brenk, In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives [Leiden 1977] 22/7. 134/44; Y. Vernière, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia [Paris 1977]; Coulianu 103/17; H. D. Betz, The Problem of apocalyptic genre in Greek and Hellenistic literature. The case of the oracle of Trophonius: Hellholm aO. [o. Sp. 504] 577/97; o. Sp. 309/12).

2. Die Mysterien. Viele Mysterienkulte kennen eine ‚heilige Erzählung' (ἱερὸς λόγος), die den Mysten Auskunft gibt über ihre Gottheit u. über Sinn u. Ziel der Weihen. In einigen dieser Mythen, mitunter auch entsprechend im Kult, kehrt das Motiv der J. wieder. So hören die Initianden von *Eleusis, wie Kore ins Jenseits gelangt; im Miterleben jener heiligen Erzählung haben sie teil an der Erfahrung der Gottheit, in der sich ihr künftiges Ergehen spiegelt. Eine rituell vollzogene Fahrt in die andere Welt wird aus den Isisweihen berichtet.

a. Die Eleusinischen Mysterien. Während Kore, Demeters Tochter, mit den Okeanos-Töchtern Blumen pflückt, wird sie von Hades in die Unterwelt entrafft. Voll Trauer macht Demeter sich auf die Suche nach ihrem Kind u. durchstreift die ganze Erde, die nirgendwo mehr Frucht trägt. Den Menschen droht der Hungertod; die Götter sorgen sich um ihre Opfer u. Ehren. So suchen sie endlich die Göttin zu versöhnen. Hermes holt Kore aus dem Hades zurück. Doch bleibt sie von ihrer Todesbegegnung gezeichnet, ihre Existenz fortan zwischen Oberwelt u. Unterwelt geteilt. Zwei Drittel des Jahres darf sie auf der Erde zubringen, doch für vier Monate jedes Jahr muß sie hinab in die Finsternis (Hymn. Hom. 2; Diod. Sic. 5, 2, 3/5, 3; Cic. Verr. 2, 4, 106/8; Claudian. rapt. Pros.). – Der hintergründige Mythos wird zum Aition der Eleusinischen Mysterien. Während der Feiern findet offenkundig keine rituelle Katabasis statt (Burkert, Religion 429; Graf, Eleusis 126/39; Richardson 25); doch erleben die Mysten Persephones ‚Auferstehung' mit. So spiegelt der Mythos die Erfahrung der Initianden; der Umschlag von der Katastrophe zum Heil, den die Gottheit erlebt, nimmt jenes bessere Los im Jenseits vorweg, das Eleusis den Geweihten verheißt (Hymn. Hom. 2, 480/2; Pind. frg. 137 S./M; Burkert, Mysterien 63; Graf, Eleusis 183; zu möglichen orphischen Versionen des Demeter-Persephone-Mythos Richardson 77/86). – L. Malten, Der Raub der Kore: ArchRelWiss 12 (1909) 285/312; ders., Altorphische Demetersage: ebd. 417/46; K. Kerényi, ΑΝΟΔΟΣ-Darstellung in Brindisi: ebd. 30 (1933) 271/307; ders., Die Mysterien von

Eleusis (Zürich 1962); Nilsson, Rel. 1[3], 469/77; W. Burkert, Homo necans (1972) 274/327; ders., Religion 247/51. 426/32; ders., Structure 123/42; ders., Mysterien; C. Bérard, Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens (Rome 1974); Graf, Eleusis; Richardson; B. Lincoln, Emerging from the Chrysalis. Studies in rituals of women's initiation (Cambridge, MA 1981) 71/90; *Initiation.

β. Adonis. Eine verwandte Geschichte rankt sich um *Adonis, den semitischen Gott Dumuzi-Tammuz, dessen ausschließlich von Frauen gefeierter Kult in archaischer Zeit nach Griechenland gelangt. Einer frühen Version des Mythos zufolge verbirgt Aphrodite den schönen Knaben vor den Göttern in einem Sarg u. vertraut ihn Persephone an. Als sie ihn später zurückfordert, verweigert Persephone jedoch seine Herausgabe: sie hat sich gleichfalls in Adonis verliebt. Zeus schlichtet ihren Streit; beide Göttinnen sollen den Knaben künftig im Wechsel besitzen. Anders als im Fall der Persephone berührt die Katabase des Tammuz-Adonis das Schicksal seiner Anhängerinnen kaum. Die rituelle Totenklage um den jungen Gott verbindet sich mit keinen Mysterienweihen u. kennt kein Heilsversprechen (Panyassis [5. Jh. vC.] bei Apollod. bibl. 3, 14, 4; Burkert, Structure 99/122; S. Ribichini, Salvezza ed escatologia nella vicenda di Adonis?: U. Bianchi / M. J. Vermaseren [Hrsg.], La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano [Leiden 1982] 633/48; J. J. Winkler, The laughter of the oppressed. Demeter and the gardens of Adonis: ders., The constraints of desire [New York/London 1990] 188/209).

γ. Die Isis-Mysterien. Eine rituelle Katabasis der Isis-Mysten bezeugt *Apuleius v. Madaura. Seine initiatorische Erfahrung von Tod u. Wiedergeburt faßt Lucius, der Held der Metamorphosen, in die berühmten Worte: ‚Ich gelangte ans Grenzland des Todes, ich trat auf Proserpinas Schwelle, durch alle Elemente fuhr ich u. kehrte zurück; zur Mitternacht sah ich die Sonne, gleißend in hellem Licht; den unteren u. den oberen Göttern nahte ich von Angesicht zu Angesicht u. huldigte ihnen aus nächster Nähe' (Apul. met. 11, 23, 8: accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo). Apuleius' verhüllende Beschreibung beläßt etliches im Dunkeln; doch steht außer Frage, daß die Isis-Weihen als kosmische Reise durch alle Regionen des Alls begangen werden (M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius u. verwandte Initiations-Riten = SbHeidelberg 1917, 4; J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-book [Leiden 1975]; F. Junge, Isis u. die ägypt. Mysterien: W. Westendorf [Hrsg.], Aspekte der spätägypt. Religion [1979] 93/115; F. Solmsen, Isis among the Greeks and Romans [Cambridge, MA/London 1979]; M. Malaise, Contenu et effets de l'initiation isiaque: AntClass 50 [1981] 483/98; J. Bergman, Per omnia vectus elementa remeavi. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque: Bianchi / Vermaseren aO. [s. o.] 671/708; Burkert, Mysterien 82 u. ö.; F. E. Brenk, A gleaming ray. Blessed afterlife in the mysteries: IllClassStud 18 [1993] 147/64).

δ. Das Orakel des Trophonios. Einer Katabasis muß sich unterziehen, wer das Orakel des chthonischen Gottes Trophonios im boiotischen Lebadeia befragen will (o. Sp. 525f). Wie Pausanias aus eigener Erfahrung berichtet (9, 39, 5/14), steigt der Orakelsuchende nach mehreren Tagen besonderer Vorbereitung durch einen engen, künstlich angelegten Schlund (χάσμα γῆς) in ein Gewölbe hinab; dort taucht er mit den Füßen voran in ein schmales Loch, wo er ‚sofort ergriffen wird', ‚wie der gewaltigste, reißendste Strom einen vom Strudel erfaßten Menschen verschlingt' (ebd. 11). In jenen unterirdischen Räumen erfährt er die Zukunft; von dort kehrt er auf gleiche Weise wieder, ‚noch ganz benommen vom Schrecken u. ohne Bewußtsein seiner selbst u. seiner Umgebung' (ebd. 13). – G. Radke, Art. Trophonios: PW 7 A 1 (1939) 678/95; W. K. C. Guthrie, The Greeks and their gods (London 1950) 223/31; Burkert, Weisheit 130f; A. Schachter, A Boeotian cult type: BullInstClassStudLond 14 (1967) 6f; R. J. Clark, Trophonios. The manner of his revelation: TransProcAmPhilolAss 99 (1968) 63/75; Betz, Apocalyptic genre aO.; P. u. M. Bonnechère, Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle: ÉtClass 57 (1989) 289/302.

e. Die Reise als Spiel (Komödie, Satire, Roman). Nicht wenige zeitgenössische Autoren treiben ihr Spiel mit den mythischen Hadesfahrten, aber auch mit den J. theologischer u. philosophischer Provenienz.

In hellsichtiger Parodie oder Karikatur wird der Stoff seiner Transzendenz entkleidet. Mitunter gewinnt solches Spiel ethisch-aufklärerische Züge; in aller Regel freilich zielt es auf reine Unterhaltung.

1. Aristophanes. Die frühesten erhaltenen Beispiele liefert der Meister der Alten Komödie, der in mehreren seiner Stücke das Motiv der J. auf die Bühne bringt. Den Descensus ins unterirdische Orakel des Trophonios (o. Sp. 528) parodiert Aristophanes in den ,Wolken' (zuerst aufgeführt iJ. 423 vC.), wenn dort Strepsiades Sokrates' Denkbude aufsucht u. vorher sagt, ihm sei bange, ,als stiege (er) hinab in Trophonios' Höhle' (nub. 506/8; vgl. 504). – Im ,Frieden' (aufgeführt iJ. 421 vC.) reitet der attische Winzer Trygaios, dem der Bruderkrieg gegen Sparta zu Herzen geht, auf einem gewaltigen Mistkäfer empor zu den Göttern (Parodie des euripideischen Bellerophon [o. Sp. 514f]; P. Rau, Paratragodia [1967] 89/97), um von dort die verschwundene Eirene (den ,Frieden') herabzuführen. Doch liegt der Palast des Zeus verwaist; Polemos (der ,Krieg') hat sich dort breitgemacht u. Eirene in eine Höhle gesperrt. Trygaios befreit sie u. kehrt mit ihr zur Erde zurück, wo das Stück in bunt ausgemalten Festlichkeiten endet. – Aufbruch in ein besseres Jenseits klingt auch in den ,Vögeln' an (aufgeführt iJ. 414 vC.). Der in ihrer Heimat grassierenden Prozeßwut müde, ziehen zwei alte Athener aus u. gründen zusammen mit den Vögeln in der Luft einen neuen, glücklicheren Staat, dem sich alsbald die Menschen u. schließlich selbst die Götter unterwerfen müssen (J. Duchemin, Recherche sur un thème aristophanien et ses sources religieuses. Les voyages dans l'autre monde: ÉtClass 25 [1957] 273/95; H. Hofmann, Mythos u. Komödie. Untersuchungen zu den Vögeln des Aristophanes [1976]). – Eine veritable Katabasis erleben wir in den ,Fröschen' mit (aufgeführt iJ. 405 vC.). Um die nach dem Tod von **Euripides u. Sophokles verwaiste tragische Bühne Athens zu retten, beschließt deren oberster Schutzherr, Dionysos, in die Unterwelt hinabzusteigen u. den besten Dramatiker heraufzuholen. Bei Herakles, seinem in den Räumlichkeiten des Hades wohlbewanderten Bruder, holt der Theatergott sich eingangs Rat; dann tritt er, als Herakles verkleidet u. einen Diener an seiner Seite, die Reise ins Reich der Finsternis an. Dieser Descensus wird in der ersten Partie des Stücks ausführlich beschrieben (ran. 1/673). Bemerkenswert ist er dank etlicher parodierender Anspielungen auf die Rituale u. Jenseitsbilder der Eleusinischen Mysterien: wir hören vom Ort der Strafe, wir sehen aber auch den Chor der Geweihten in den Gefilden der Seligen u. lauschen seinen Gesängen (L. Radermacher, Aristophanes' Frösche[2] [Wien 1954]; Duchemin aO.; W. B. Stanford, Aristophanes, The Frogs [London 1958]; G. T. W. Hooker, The topography of the Frogs: JournHellStud 80 [1960] 112/7; Koller, J.; Graf, Eleusis 40/50; K. J. Dover, The chorus of initiates in Aristophanes' Frogs: EntrFondHardt 38 [1993] 173/201; ders., Aristophanes, Frogs [Oxford 1993]). Um ein ähnliches Anliegen ging es offenkundig in Aristophanes' verlorener Komödie ,Gerytades', in der eine Gruppe zeitgenössischer Autoren in die Unterwelt hinabsteigt, um bei den großen Dichtern der Vergangenheit Auskunft einzuholen über die Dichtkunst (Aristoph. frg. 156/90 K. / A.). – In zwei seiner Komödien hat Pherekrates (5. Jh. vC.) Unterweltsstoffe behandelt. In den Krapataloi (Pherecr. frg. 85/104 K. / A.) wird womöglich (ähnlich wie in den Fröschen) der verstorbene Aischylos zur Erde zurückgeholt; in den Metalles (Pherecr. frg. 113/6) scheinen Bergarbeiter in die Unterwelt zu gelangen u. dort ein seliges Schlaraffenland zu entdecken (H. Langerbeck, Die Vorstellung vom Schlaraffenland in der alten attischen Komödie: ZsVolksk 59 [1963] 192/204).

2. Die mittlere Komödie. Wie die zu Pythagoras' Katabasis zitierten Belege zeigen (o. Sp. 519f), sind die Pythagoreer beliebte Zielscheibe zeitgenössischen Spottes. Dieses Thema läßt sich auch die mittlere Komödie nicht entgehen, die wiederholt Anhänger jener Schule auf die Bühne bringt u. sie mit boshaftem Hohn bis hinab in die Unterwelt verfolgt. In einem Fragment des Aristophon erzählt ein Hadesfahrer, ,er sei hinabgestiegen zum Leben der Unterirdischen, u. er habe die einzelnen Schatten gesehen: weitaus seien die Πυθαγορισταί unter den Toten bevorzugt; mit ihnen allein pflege Pluton zu Tisch zu sitzen, sagte er, wegen ihrer Gottesfurcht' (Aristopho frg. 12 K. / A.; Übers. Burkert, Weisheit 193). Und sein Gegenüber verwundert sich über Plutons Geschmack, der an solchen Schmutzfinken Gefallen findet.

3. Timon v. Phleius. In seinen satirischen Silloi scheint der skeptische Philosoph Timon

v. Phleius (3. Jh. vC.) erzählt zu haben, wie er sich auf den Weg in die Unterwelt machte, um dort zu erfahren, welche philosophische Lehre die Wahrheit verkünde. Vor Ort wird er zunächst wohl Zeuge eines Streitgesprächs zwischen den Vätern der großen Philosophenschulen. Später entspannt sich offenbar ein Dialog zwischen Timon u. Xenokrates, der Odysseus' Gespräch mit Teiresias in der homerischen Nekyia (o. Sp. 512) zitiert. In spöttischem Ton erteilt der Vorsokratiker Auskunft über etliche griechische Philosophen, wobei gerade die zeitgenössischen Epikureer u. Stoiker beißende Kritik erfahren. Umso strahlender erscheint Timons Lehrer Pyrrhon v. Elis als Gipfel u. Vollendung der Philosophiegeschichte (Timon frg. 775/840 Lloyd-Jones / Parsons; Ettig 319f; W. Nestle, Art. Timon nr. 13: PW 6, 2 [1937] 1301/3; A. A. Long, Timon of Phlius. Pyrrhonist and satirist: ProcCambrPhilolSoc 204 [1978] 68/91; M. Billerbeck, Faule Fische. Zu Timon v. Phleius u. seiner Philosophensatire: MusHelv 44 [1987] 127/33; A. A. Long / D. N. Sedley, The Hellenistic philosophers [Cambridge 1987] 1, 22/4; 2, 13/7; W. Ax, Timons Gang in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Literaturparodie: Hermes 119 [1991] 177/93). – Auch andere hellenist. Autoren haben sich des Themas in wohl ironischem Geist angenommen, Sotades aus Maroneia (Suda s. v. Σωτάδης [4, 409 Adler] nennt unter seinen Werken auch eine Katabasis), Sopatros v. Paphos, der parodistische Dramen verfaßte (aus seiner Nekyia zitiert Athen. dipnos. 4, 51), vor allem aber Menippos v. Gadara (3. Jh. vC.), der Vater der menippeischen Satire, zu dessen verlorenen Schriften eine Nekyia u. vielleicht auch eine Himmelsreise zählten.

4. Die röm. Republik. Unter dem Einfluß griechischer Vorbilder kehrt das Motiv auch in der röm. Literatur in parodierender Brechung wieder. In Plautus' Trinummus rühmt sich ein Sykophant, er sei in einem Fischerkahn zum Himmel emporgefahren; doch leider habe er Zeus dort nicht angetroffen, da dieser gerade auf dem Land geweilt habe (939/47). Verloren sind zwei Mimen des Laberius (1. Jh. vC.), seine Necyomantia u. sein Lacus Avernus (Laber. mim. 55/7. 62/4 Ribbeck), ferner Varros menippeische Satire Περὶ ἐξαγωγῆς (frg. 405/10 Astbury), die offenbar eine Art Nekyia darstellte. Versuche, seine Satire Endymiones (frg. 101/8) als Parodie auf die visionäre Seelenreise des Philosophen zu lesen (L. Alfonsi, Intorno alle Menippee di Varrone. 1. Gli ‚Endymiones': RivFilolIstrClass 80 [1952] 1/26), haben zu Recht Widerspruch gefunden (J.-P. Cèbe, Varron. Satires Ménippées 3 [Rome 1975] 446/74).

5. Die frühe Kaiserzeit. Horaz knüpft an die homerische Nekyia an, wenn er in einer seiner Satiren (2, 5) Odysseus' Gespräch mit Teiresias in kauziger Weise fortspinnt. Auf höchst originelle Art spielt Seneca in seiner Satire Apocolocyntosis mit dem Aufbruch ins Jenseits (o. Sp. 430). Petrons berühmte Cena Trimalchionis (27/78) entlarvt sich bei genauerer Lektüre auch als subtile Persiflage einer Katabasis, bei der die beiden Helden Encolpius u. Ascyltus an Kerberos vorbei in Trimalchios Unterwelt eindringen (29, 1), später freilich kläglich scheitern bei ihrem Versuch, diesem labyrinthischen Hades zu entkommen (72, 5/73, 1; E. Courtney, Petronius and the underworld: AmJournPhilol 108 [1987] 408/10; R. Herzog, Fest, Terror u. Tod in Petrons Satyrica: W. Haug / R. Warning [Hrsg.], Das Fest [1989] 125/30; J. Bodel, Trimalchio's underworld: J. Tatum [Hrsg.], The search for the ancient novel [Baltimore/London 1994] 237/59).

6. Apuleius. Eine J. kommt auch in dem Märchen von Amor u. Psyche vor, welches Apuleius in der Mitte seines Asinus aureus erzählt (met. 4, 28/6, 24). Psyche, die schöne Königstochter, wird auf wundersame Weise Amors Geliebte, verliert ihn jedoch durch ihre Neugierde. Sie irrt über die Erde, um ihn wiederzufinden, verfolgt vom Zorn der Venus. Vier unlösbare Aufgaben stellt ihr die eifersüchtige Göttin, deren Erfüllung ihr Eros zurückgeben sollen. Dank der Hilfe von Tieren u. Pflanzen vermag Psyche die ersten drei zu bewältigen. Als vierte u. letzte soll sie hinab in die Unterwelt zu Proserpina, bei der Venus sie gefangen wissen will. Da ein Turm ihr den Weg schildert u. sie über das rechte Verhalten im Hades belehrt, besteht Psyche ihre J. unversehrt (6, 16, 3/20, 2) u. gewinnt endlich ihren Amor zurück (L. Bieler, Psyches dritte u. vierte Arbeit bei Apuleius: ArchRelWiss 30 [1933] 242/70; R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 37/51; P. Grimal, Apulée. Métamorphoses 4, 28/6, 24 [Paris 1963]; G. Binder / R. Merkelbach [Hrsg.], Amor u. Psyche [1968]; J. Tatum, Apuleius and the Golden Ass [Ithaca/London 1979] 49/68; P. James, Unity

in diversity. A study of Apuleius' Metamorphoses [Hildesheim 1987] 119/85; E. J. Kenney, Apuleius. Cupid and Psyche [Cambridge 1990]).

7. Lukian. Inspiriert von Aristophanes u. der kynischen Literatur, insbesondere aber vom Vorbild des Menippos (o. Sp. 531), läßt sein Landsmann Lukian in vier seiner Erzählungen die Leser phantastische Ausflüge ins Jenseits miterleben. Im Ikaromenipp berichtet Menipp selbst von einer Reise, die ihn auf der Suche nach Erkenntnis über die Götter u. den Kosmos zunächst zum Mond u. schließlich zur Wohnung des Zeus führt. Dort wird er freundlich aufgenommen, kehrt am nächsten Tag freilich unverrichteter Dinge auf die Erde zurück. In diesem Text, der sich an Menipp u. an Aristophanes' Frieden anlehnt, prangert Lukian in kynischem Gestus die Torheit menschlicher Hoffnungen an, vor allem aber die einander widersprechenden philosophischen Lehrmeinungen zu den Naturerscheinungen. – In Lukians ‚Menipp' (auch ‚Nekyomantie') wiederum läßt die Titelfigur sich in Babylon von einem zoroastrischen Zauberer die Tore der Unterwelt öffnen u. dorthin hinabgeleiten. Auf einer langen Wanderung lernt Menipp die gesamten Örtlichkeiten des Jenseits kennen u. kann zuletzt an Teiresias die Frage richten, welche Lebensweise die beste sei. Auch hier kehrt der Jenseitsfahrer ernüchtert zur Erde zurück: ‚Das Leben der Ungebildeten ist das beste', läßt ihn der blinde Seher wissen: kynischer Imperativ gegen den Holzweg der Philosophie. Ein weiteres Anliegen der Erzählung ist die Botschaft von der Vergänglichkeit alles Irdischen u. der bittere Trost vom bösen Ergehen der einst Mächtigen in jener anderen Welt. – Aus Versehen in die Unterwelt gerät einer der Erzähler, der Peripatetiker Kleodemos, in Lukians Dialog Philopseudeis (25). Während ein schweres Fieber ihn auf sein Lager fesselt, tritt ein schöner Jüngling zu ihm, heißt ihn aufstehen u. führt ihn hinab in den Hades, vor das Totengericht. Doch liegt eine Verwechslung vor; Kleodemos darf in sein Haus zurückkehren, der Tod entrafft nun seinen kranken Nachbarn. In diesem Dialog, der ausgerechnet Philosophen abstruse Erzählungen von übernatürlichen Dingen in den Mund legt, kritisiert Lukian die Wahnbilder, die sich selbst in gebildeten Kreisen über das Jenseits zu halten vermögen. – Die verwegenste J. hören wir in den Wahren Geschichten, die Lukian in seinem Prolog nachdrücklich als Lügengespinst ankündigt, das sich abheben soll von den Wunderfahrten, mit deren ‚authentischen' Berichten andere Autoren den Markt überschwemmen (ver. hist. 1, 1/4). In dieser Parodie bricht der Ich-Erzähler, ein zweiter Iason u. Odysseus, mit einem Schiff u. fünfzig Gefährten in den westl. Okeanos auf, wo er u. die Seinen zunächst zu einer märchenhaften Weininsel gelangen. Ein Sturm hebt ihr Schiff in die Lüfte u. trägt sie zum Mond, wo sie den Krieg der Mond- gegen die Sonnenbewohner miterleben; die Wechselfälle jener Auseinandersetzung verschlagen sie auch auf die Sonne. Sie reisen weiter durch den Himmel u. vorbei an allerlei denk- u. merkwürdigen Gestirnen, bis sie endlich wieder zum Okeanos niedersteigen. Alsbald verschluckt ein gigantischer Wal das Schiff, in dessen Bauch sie etliche Abenteuer bestehen. Nach der Flucht u. einer Fahrt durch unerhörte Meeresregionen gelangen sie zur Insel der Seligen, die Lukian in behaglicher Breite ausmalt. Dort verbringen sie vergnügt längere Zeit in der Gesellschaft illustrer Toter, bis sie zuletzt über verschlungene Meerespfade in menschliche Gefilde zurückkehren (Ettig 333/41; R. Helm, Lucian u. Menipp [1906]; M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps [Paris 1937] 274/301; J. Bompaire, Lucien écrivain. Imitation et création [ebd. 1958] 658/77; F. Ollier, Lucien, Histoire Vraie [ebd. 1962]; Reyhl aO. [o. Sp. 518]; Romm 202/14).

IV. Judentum. a. Der jüd. Sonderfall. 1. Inmitten anderer Kulturen. α. Nachschamanisch. Das Grundschema der Himmelsreise entspricht dem der Schamanenreise, doch ging keine schamanische Kultur voraus. Man kann annehmen, daß die Himmelsreise aus dem griech. oder iran. Bereich übernommen worden ist, wo die schamanische Vorgabe zwar so weit zurücklag, daß man auch, wenn man die Himmelsreise erfuhr, nichts mehr davon wußte, wo sie aber immerhin in ein u. derselben Kultur tatsächlich einmal bestanden hatte. Als Zeit für eine solche Übernahme kommt etwa das 4. Jh. nC. in Frage; denn von da an ist mit Hekhalot-Gedanken u. -Bildern mehr u. mehr zu rechnen, sah die Kirche in der Synagoge den Hort aller Zauberei, werden in Iran die Zeugnisse eindeutig (Abfassung des Buches von Arda Viraz wohl unter dem Priester Adurpad Mahra-

spandan zZt. von König Schabuhr II, der 309/79 nC. herrschte: Widengren 231).

β. Semitischsprachig. Man vergleiche inmitten eines reichen Materials zum Gottmenschentum (W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 213) nicht nur die Spärlichkeit der Entrückungsvorstellung, sondern die Abwesenheit aller Vorstellungen einer J. in Israel u. im Judentum, u. im Ganzen den völlig anderen Gottmensch-Typus im Zeugnis akkadischer u. kanaanäischer Sprachen neben dem Hekhalot-Mystiker. Die Divergenz kommt gerade darin zum Ausdruck, daß ein Phänomen wie die Reise durch die Hekhalot in einer anderen semit. Sprache als der hebräischen nicht vorstellbar ist. Mit der Hekhalot-Mystik ist die jüd. Kultur zu diesem Teile also endgültig aus dem Kreise der bis zuletzt wenigstens über die Sprachen mit ihr verwandt gebliebenen Kulturen herausgetreten, u. in gewisser Weise auch aus ihrer eigenen bisherigen. Da es absurd wäre, die große Neuerung nicht mehr für jüdisch zu halten, muß man den Kulturtypus Judentum erweitern. Dafür versagen bisher alle Erklärungsmuster.

2. Inmitten anderer Religionen. a. Gnostisch-buchstabenmagisch. Manchmal kann ein Merkavah-Mystiker die Buchstaben sehen, mit oder aus denen Himmel u. Erde erschaffen wurden. Buchstabenspekulationen simplerer Art gibt es im semijüd. u. heidn. Zaubermilieu Unterägyptens. Zu diesem besteht eine basale, aber nicht ‚nach oben' durchgehende Verwandtschaft. Zur Verwendbarkeit der Laut- u. Schreib-Magie für ein gnost. Erlösungskonzept bietet die Hekhalot-Reise das vollkommen ungnostische Gegenstück.

β. Christlich. Schon in der Zeit, in der die Merkavah-Mystik frühestens entstanden ist, hatte die Christianisierung des Imperium Romanum auch Palästina einbezogen. Die meist restriktive Judengesetzgebung der byz. Kaiser forderte ein neues jüd. Identitätsbewußtsein heraus (Stemberger 24/35). Es kann sein, daß die Hekhalot-Mystiker neben die Himmelfahrt Christi etwas Eigenes setzen wollten. Beweisen läßt sich eine solche Möglichkeit nie.

b. Die Hekhalot-Mystik. Die sog. jüd. Mystik trägt ihren Namen nur dann zu Recht, wenn man mit einem überdehnten Mystik-Begriff vorlieb nimmt. Dies gilt auch für den engeren Bereich, der durch das Kennwort ‚Hekhalot' angezeigt wird. Trotzdem wird der Ausdruck hier weiterverwendet, einmal weil es einen richtigeren, der gleich kurz ist, nicht gibt, zum andern, weil er mehr umfaßt als die dazugehörige Literatur, die freilich schon als solche weit genug über sich hinausweist u. sich damit als ausschließliche ‚Quelle' selbst desavouiert. Zur Einführung s. o. Sp. 344f.

1. Überlieferung. Die Wissenschaft hat diesem Sachverhalt bis in die achtziger Jahre nicht Rechnung getragen. Seit Generationen werden jüdische Dokumente, die die ‚Himmelsreise der Seele' enthalten, unter hier ungültigen Voraussetzungen zitiert. Statt ihrer muß man sich alle Fragen nach Verfasserschaft, Entstehungszeit, Literaturgattung, lectio facilior oder difficilior u. Schlußredaktion aus dem Kopf schlagen u. sich auf eine Art Gedankenfelder einstellen, die diese Traditionsliteratur durchziehen. Dann liefert ihre unterschiedliche Gedankendichte Kriterien für Abgrenzungen, auf die man trotz allem nicht verzichten kann, weil man ja irgendwie zitieren muß. Dafür schlägt der Erneuerer der Forschung auf diesem Gebiet vor: ‚Ich verwende den Terminus 'Makroform' für eine übergeordnete literarische Einheit anstelle der Begriffe 'Schrift' oder 'Werk', um dem fluktuierenden Charakter der Texte der Hekhalot-Literatur Rechnung zu tragen … Dabei ist die Grenze zwischen Mikro- u. Makroformen fließend: Bestimmte abgrenzbare Texteinheiten können sowohl Teil eines übergeordneten Ganzen (u. als solche 'Mikroform') als auch selbständig tradierte redaktionelle Einheit (u. als solche 'Makroform') sein' (Schäfer, Übers. 4, 615). Dieses Urteil stützt sich auf ders., Synopse. Freilich haben sich einige überholte Kategorien doch wieder eingeschlichen. Die Synopse hat ungewollt ein definiertes Corpus ‚geschaffen', post festum, wie man sagen muß, nachdem im Altertum zB. ‚die Hermetik' u. in der Gegenwart ‚die Apokryphen' durch vergleichbare editorische Prozeduren in irreführenden Synthesen geschaffen worden sind, aus denen man sie nun mühsam wieder herauslösen muß. So vergegenwärtige man sich für das Folgende, was ohne dergleichen dazugehört. Es sind unbestritten das Dritte Buch Henoch (ebd. § 1/80), die Hekhalot Rabbati (‚Die Großen Hekhalot'; ebd. § 81/334), die Hekhalot Zutarti (‚Die Kleinen Hekhalot'; ebd. § 335/74 u. 407/26),

Ma'aśe Merkava (‚Das Werk des Thronwagens'; ebd. § 544/96), Merkavah Rabba (‚Der Große Thronwagen'; § 655/708) u. Shi'ur Qomah (‚Das Maß der Größe'; § 367. 375/86. 468/88. 688/704. 939/73). Fraglich ist die Zugehörigkeit von Seder Rabba di-Bereshit (‚Die Große Schöpfungsordnung'; § 518/40. 714/27. 743/820. 832/53) u. Ḥarba de-Moshe (‚Schwert des Moses'; § 598/622. 640/50). Außerhalb der Synopse gehören dazu Havdala u. Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva (‚Die Unterscheidung …' u. ‚Das Alphabet des Rabbi Aqivah'), Re'uyyot Yeḥezqel (‚Die Visionen des Ezechiel'), Masekhet Hekhalot (‚Der Traktat von den himmlischen Hallen'), Pereq Shira (‚Das Kapitel des Preisliedes'), Sefer ha-Razim (‚Das Buch der Geheimnisse'), Sefer ha-Malbush (‚Das Buch von der Bekleidung' scil. mit dem göttlichen Namen) u. Geniza-Fragmente. Das folgende zieht daraus eine Summe, deren Einzelheiten alle vorkommen, die im Ganzen aber um der Kürze willen ein Konstrukt bilden, das so nicht belegt ist.

2. Praxis u. Aussage. Die Himmelsreise (sic) ist d e r zentrale Topos der Hekhalot-Literatur. Als Subjekte der Himmelsreise werden bestimmte Rabbinen genannt, augenscheinlich ohne daß es interessiert, ob die Repräsentation durch einen Personennamen eher die Seele oder den Körper des Betreffenden meint. Ausgangspunkt war wohl der Synagogengottesdienst, wo bestimmte Stellen der Liturgie den schon betend auf Gott gerichteten Frommen besonders erhoben. Was für uns eine Metapher ist, war hier Realität: Wer erhoben wird, steigt auf. Ziel des Aufsteigenden war nicht die einfache Erkundung, sondern die sinnliche Erfahrung der Gottesnähe, über deren Vehikel, den Thron u. den Thronwagen, man auch in der Hl. Schrift lesen konnte. Die Reise, als deren Höhepunkt die Schau der Merkavah in Aussicht stand, führte durch die Hekhalot, die als tota pro parte, d. h. als die Tempel verstanden werden können, deren es eigentlich nur einen einzigen gab, u. die deshalb nur mit dem Namen dieses Ganzen sachlich für seine Teile, die Tempelhallen stehen. Um die Person des Aufsteigenden wie in der Szenerie des Aufstiegs gibt es, durch Aspekte einer abgewerteten Kosmologie wie durch angelo-, pneumato-, dämonologische Weltsicht gleichermaßen vermittelt, zahlreiche Nebengestalten u. -motive, die anderswo mit anderen Funktionen vorkommen, hier aber zu einem Welttheater sui generis zusammentreten: Beschwörungen, die die Kenntnis u. Erkenntnis der Tora zum Ziel haben; gefährliche Übergangsstellen, die den Aufstieg magisch verhindern würden, wenn sie nicht durch noch stärkere Amulette u. Zauberformeln bezwungen werden könnten (Näheres bei Maier); Wächter an den Hallentoren, die einen nur mit Kenntnis u. auf Zuruf bestimmter Passierworte vorbeilassen; Erblicken von Naturwundern; Einblick in verschiedene Orte mit Seelen der Gerechten, Mittelmäßigen u. Frevler; Anhalten vor dem Gottes Thron verbergenden Vorhang oder vor dem Buch des Lebens, wo die Taten der Menschen eingewebt bzw. eingeschrieben sind; Heimbringen von Lobgesängen u. Hymnen, die von Gruppen bestimmter Engel zu lernen sind, u. in denen das Wesen der gesuchten Geheimnisse besteht.

C. Parachristlich. Diese Kategorie soll wieder für alle J.-Traditionen gültig sein, wenn auch die jüdischen oft die eindrücklichsten Beispiele bieten. Das folgende ist ganz hypothetisch, aber besser als Schweigen an einer Stelle, wo, wie bei den meisten RAC-Artikeln üblich, ein Abschnitt ‚Christlich' erwartet wird.

I. Fehlen einer eindeutig christl. Bezeugung. Nach den frühesten Zeugnissen für Christi Himmelfahrt u. für eine christl. Himmelfahrt (*Jenseitsfahrt I) gibt es keine christl. J. mehr. Gegenteilige Aussagen beruhen auf Mißverständnissen, vor allem auf einer Verwechslung:

a. Verwechslung mit der Himmelfahrt. (Vgl. o. Sp. 491f.) Die Auferstehung u. Himmelfahrt Jesu galt als Heilswerk für alle Menschen, u. die durch sie bewirkte Überwindung des Todes galt ein für allemal. Dies schließt gerade eine Himmelfahrt für jede andere Person nicht aus (zB. o. Sp. 445. 459), sondern begründet die Endgültigkeit der Erlösung, die von den Erlösten durch die ihnen eigene Himmelfahrt nachvollzogen werden darf. Demgegenüber hätte eine Reise durch das himmlische Jenseits angesichts der Rückkehr auf die Erde, womöglich mit anschließendem Bericht über Geheimnisse, etwa wie es in Gottes Thronsaal zugehe, je nach Intention etwas Unverbindliches oder etwas Anmaßendes an sich gehabt.

b. Berichte von Christen über nichtchristliche Auffahrten. Wo von einer christl. J. be-

richtet wird, handelt es sich am ehesten um solche Fälle. Hierher gehören vor allem die Zitate einschlägiger Mitteilungen jüdischer Apokalyptiker über sich selbst bei Kirchenvätern, zB. des Clemens v. Alex. aus der Sophonias-Apokalypse (strom. 5, 77, 2 [GCS Clem. Alex. 2, 377]). Aber auch wo keine Aussage in der ersten Person (diese ist ja das sicherste Kriterium für das Vorliegen einer J., da nur nach einer solchen, aber nicht nach einer Himmelfahrt die Beschreibung des Erlebnisses erfolgt sein kann), sondern in der dritten Person wiedergegeben wird, was streng genommen bedeutet, daß hier nur eine andere Person sprechen kann, weil der Held der Erzählung oben geblieben ist, zeigt der Sprachgebrauch häufig, daß nur eine Umstilisierung vorgenommen worden ist, so zB. in der Baruch-Apokalypse bei Origenes (princ. 2, 3, 6 [GCS Orig. 5, 122f]). Durch sie wurde der Jenseitsreisende zum Himmelfahrer. Vielleicht sollte er im christl. Munde sogar bewußt dazu gemacht werden, weil er nur so als Zeuge für die Erlösungskraft von Christi Himmelfahrt dienen konnte.

c. Synkretistisch-christliche Phänomene. Der J. können schon in der Zeit ihrer originären Bezeugung gewisse Strukturen oder Motive wie das Schema *Aufwärts-abwärts oder die Offenbarung entnommen werden. Sie sind interreligiös verwendbar u. begünstigen Traditionsmischungen. Origenes (c. Cels. 6, 22f [GCS Orig. 2, 91/3]) gleitet in einen solchen partiellen Synkretismus hinein, wenn er zugunsten einer christlichen die mithräische Vorstellung von der Himmelsreise widerlegen will.

II. Andersartige Bezeugungen in christlicher Zeit. a. Weiterwirken von Traditionen mit ehemals schamanischem Hintergrund. Die Hekhalot-Literatur bietet nur eines von mehreren Beispielen für die Möglichkeit, daß neben einer innerkulturellen auch eine interkulturelle Entwicklung stattfinden kann. Neben der von Iran ins Judentum übergehenden kommt die von Griechenland nach dort übergreifende Entwicklung in Frage. Wie es in Kulturen ohne schamanistischen Hintergrund, u. eine solche ist die jüdische, zu einer entsprechenden Rezeptionsbereitschaft kommt, ist ein unerkanntes u. erst recht ungelöstes Problem.

b. Interferenzen zwischen Teilen der Jenseitsreise u. theologischen Konstruktionen der Himmel- u. Höllenfahrt. Während der J. konnten sich allerlei Richtungsänderungen ergeben, selbstverständlich auch nach oben oder nach unten. Damit stimmte, von außen gesehen, der nach oben führende Aus- oder Abschnitt der J. mit der Himmelfahrt, der nach unten führende Aus- oder Abschnitt mit der Unterweltsfahrt, evtl. sogar mit der Höllenfahrt überein.

c. Transformation in visionäre Mystik. Theoretisch ist es denkbar, daß die J. gleichsam hätte getauft werden können. Sie wäre dann, vielleicht als proleptische Himmelfahrt, für einen erlösten Christen doch in Frage gekommen; denn was er hätte berichten können, brauchte ja nicht unverbindlich, mirakelsüchtig oder anmaßend zu sein. Es hätte vielmehr ein Zeugnis für die durch Christi Himmelfahrt eröffnete Heilswirklichkeit sein dürfen, von der die Mitchristen unbedingt schon zu ihren Lebzeiten erfahren mußten. Doch auch diese begrenzte, vorläufige Form von Erhöhung scheint die Himmelfahrt Jesu relativiert zu haben. Jedenfalls verstand man sich nicht dazu, eine solche Form der Heilserfahrung herbeizuführen. Damit brauchte aber nicht jegliche pneumatische Situation, in der etwas von der letzten Wahrheit zu erfahren war, aus dem Leben der Betroffenen ausgeschlossen zu werden. Man konnte vielmehr den Schritt rückgängig machen, der irgendwann von der Möglichkeit, das Jenseitige zu schauen, zur Konstituierung eines Zweiten Ich geführt hatte, das sich persönlich ganz dorthin begab. Eine Rückgängigmachung läuft in diesem Falle auf die Begründung einer Disposition zur Vision hinaus. Das, was es darin zu schauen gab (s. o. Sp. 496), war inzwischen durch andere Bilder (u. Bücher!) ersetzt worden. Diese werden schon bald nach dem Gelingen der visionären Disposition dafür sorgen, daß es bei diesem Resultat bleibt. ‚Zum Korpus mystischen Schrifttums gehört endlich Mystik als Lehre' (Ruh 15). So ist das Aufhören der heute nur parapsychologisch anzugehenden Fähigkeit, mit einem zweiten Ich oder vielleicht auch ganz als ein solches das Jenseits zu durchwandern, die Geburtsstunde der christl. Mystik.

P. Habermehl dankt Jan N. Bremmer u. Walter Burkert für ihre freundliche Beratung.

J. Amat, Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive (Paris 1985). – J. Assmann, Ägypten. Theologie u. Frömmigkeit ei-

ner frühen Hochkultur (1984). – A. BALLABRIGA, Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque = RechHistScSoc 20 (Paris 1986). – F. BAR, Les routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà = Mythes et religions 17 (Paris 1946) 30/54. – G. J. BAUDY, Exkommunikation u. Reintegration. Zur Genese u. Kulturfunktion frühgriechischer Einstellungen zum Tod = EuropHochschulschr 15, 18 (1980). – H. D. BETZ, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 234/312. – J. BREMMER, The early Greek concept of the soul (Princeton 1983); Orpheus. From guru to gay: Ph. Borgeaud (Hrsg.), Orphisme et Orphée. En l'honneur de J. Rudhardt = RechRencontres 3 (Genève 1991) 13/30. – P. BRUNEL, L'évocation des morts et la descente aux enfers. Homère, Virgile, Dante, Claudel (Paris 1974). – W. BURKERT, Antike Mysterien. Funktionen u. Gehalt (1990); Le mythe de Géryon. Perspectives préhistoriques et tradition rituelle: B. Gentili / G. Paioni (Hrsg.), Il mito greco (Roma 1977) 273/83; Das Proömium des Parmenides u. die Katabasis des Pythagoras: Phronesis 14 (1969) 1/30; Griechische Religion der archaischen u. klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977); Structure and history in Greek mythology and ritual (Berkeley 1979); Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos u. Platon = ErlBeitrSprachKunstwiss 10 (1962). – G. A. CADUFF, Antike Sintflutsagen = Hypomnemata 82 (1986) 158/74. – I. P. COULIANU, Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Âge (Paris 1984). – CUMONT, Lux perp. 275/302; Les Vents et les Anges psychopompes: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh ErgBd. 1 (1939) 70/5. – H. DIELS, Himmels- u. Höllenfahrten von Homer bis Dante: NJbb 49 (1922) 239/53. – DIETERICH, Nek. – E. R. DODDS, The Greeks and the irrational = SatherClassLect 25 (Berkeley 1951). – G. ETTIG, Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio = LeipzStudClassPhilol 13, 2 (1891) 249/410. – W. FELTEN, Attische Unterweltsdarstellungen des 6. u. 5. Jh. vC. = MünchArchäolStud 6 (1975). – J. FONTENROSE, Python. A study of Delphic myth and its origins (Berkeley 1959). – E. FRENZEL, Motive der Weltliteratur[4] (1992) 713/27. – A. FRIEDRICH / G. BUDDRUSS (Übers.), Schamanengeschichten aus Sibirien (1955). – R. GANSCHINIETZ, Art. Katabasis: PW 10, 2 (1919) 2359/449. – PH. GIGNOUX, Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen: C. Kappler (Hrsg.), Apocalypses et voyages dans l'au-dela (Paris 1987) 351/74; ‚Corps osseux et âme osseuse'. Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien: JournAsiat 267 (1979) 41/79; Étude des inscriptions de Kirdir: AnnÉcPratHautÉt SectScRel 97 (1988/89) 189f; Le Livre d'Ardā Virāz. Translittération, transcription et trad. du texte pehlevi (Paris 1984); Le mage Kirdīr et ses quatre inscriptions: CRAcInscr 1989, 689/99. – G. GOBRECHT, Das Arta Viraz Namak: ZsDtMorgGes 117 (1967) 382/409. – F. GRAF, Eleusis u. die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit = RGVV 33 (1974); Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche u. epigraphische Unters. zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai u. Phokaia = Bibliotheca Helvetica Romana 21 (Rom 1985); Orpheus. A poet among men: J. Bremmer (Hrsg.), Interpretations of Greek mythology (London/Sydney 1987) 80/106. – O. GRUPPE / F. PFISTER, Art. Unterwelt: Roscher, Lex. 6, 35/48. – W. K. C. GUTHRIE, Orpheus and Greek religion. A study of the Orphic movement[2] (London 1952). – H. HERTER, Art. Theseus: PW Suppl. 13 (1973) 1045/238. – U. HÖLSCHER, Die Odyssee. Epos zwischen Märchen u. Roman (1988). – R. HOLLAND, Zur Typik der Himmelfahrt: ArchRelWiss 23 (1925) 207/20. – H. HOMMEL, Der Gott Achilleus = SbHeidelberg 1980 nr. 1. – TH. HOPFNER, Art. Nekromantie: PW 16, 2 (1935) 2218/33. – H. KOLLER, J. des Philosophen: AsiatStud 27 (1973) 35/57; Die J., ein pythagoreischer Ritus: Symbolon 7 (1971) 33/52. – J. KROLL, Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = StudBiblWarburg 20 (1932). – L. LACROIX, Pays légendaires et transferts miraculeux dans les traditions de la Grèce ancienne: BullAcBelg 5, 69 (1983) 72/106. – A. LESKY, Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer (Wien 1947). – J. MAIER, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüd. Apokalyptik u. ‚Gnosis': Kairos 5 (1963) 18/40. – K. MEULI, Scythica: Ges. Schriften 2 (Basel 1975) 817/79. – J. S. MORRISON, Parmenides and Er: JournHellStud 75 (1955) 59/68. – M. MÜHL, Die Herakles-Himmelfahrt: RhMus 101 (1958) 106/34. – NILSSON, Rel. – NORDEN, Komm. – L. RADERMACHER, Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben (1903). – J. RAMIN, Mythologie et géographie (Paris 1979). – N. J. RICHARDSON, The Homeric hymn to Demeter (Oxford 1974). – ROHDE, Psyche. – J. S. ROMM, The edges of the earth in ancient thought. Geography, exploration and fiction (Princeton 1992). – A. RÜEGG, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante u. die übrigen literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia 1/2 (Einsiedeln/Köln 1945). – K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik 1 (1990). – P. SCHÄFER, Geniza-Frg. zur Hekhalot-Literatur = TextStudAntJud 6 (1984); Konkordanz zur Hekhalot-Literatur 1/2 = ebd. 12f (1986/88); Synopse zur Hekhalot-Literatur = ebd. 2 (1981); Übers. der Hekhalot-Literatur 2/4 = ebd. 17. 22. 29 (1987/91). – C. A. SCHMITZ (Hrsg.) Religions-Ethnologie (1964). – D. SCHRÖDER, Zur Struktur des Schamanismus: Schmitz 296/334. – W. v. SODEN, Assyrio-

logische Miszellen 7. Der Anfang des Etana-Mythus: WienZsKMorg 55 (1959) 59/61. – G. STEMBERGER, Das klass. Judentum. Kultur u. Geschichte der rabbin. Zeit (1979). – H. W. THOMAS, Ἐπέκεινα. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons, Diss. München (1938). – R. TURCAN, Les cultes orientaux dans le monde romain² (Paris 1992). – L. VAJDA, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus: Schmitz 265/95. – W. VOLLGRAFF, Remarques sur une épitaphe latine de Philippes en Macédoine: Hommages à J. Bidez et à F. Cumont = Coll. Latom 2 (Bruxelles 1949) 353/75. – J. H. WASZINK, Mors Immatura: VigChr 3 (1949) 107/12. – G. WIDENGREN, Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam (1961). – K. ZIEGLER, Art. Orpheus: PW 18, 1 (1939) 1200/316.

C. Colpe (A. B. I/II. C. D) / P. Habermehl (B. III).

Jeremia.

A. Jüdisch. Die Wirkungsgeschichte des J. beginnt mit dem Entstehen des J.-Buches (Jer.), dessen verschlungene Wege, die in der atl. Forschung überdies kontrovers beschrieben werden (vgl. A. Weiser, Der Prophet J. Kap. 1–25, 14⁴ = ATDeutsch 20 [1960] XLII; Herrmann 574; ders., J. Der Prophet u. das Buch [1990]; W. Thiel, Ein Vierteljh. J.-Forschung: VerkündForsch 31 [1986] 32/52), hier nicht nachgezeichnet werden können. Die vielfältigen Eingriffe, Umgestaltungen u. Erweiterungen durch verschiedene Redaktoren, die auch nach der grundlegenden Zusammenstellung des echten J.-Gutes (vor allem Jer. 1, 1/25, 14) u. der Beschreibung der Tätigkeit des Propheten durch **Baruch (Jer. 19; 26; 28f; 36/45) weitergehen, weisen ebenso wie die Unterschiede zwischen hebräischem Text u. LXX (s. u. Sp. 550f) auf die Bedeutung hin, welche Person u. Werk J.s im religiösen Leben Israels gespielt haben.

I. Alttestamentliche Schriften. In verschiedenen Büchern des AT werden J.-Traditionen aufgegriffen. Zahlreiche Übereinstimmungen bestehen zwischen J. u. *Hesekiel, wobei angesichts der zeitlichen Abfolge eine Übernahme jeremianischer Gedanken durch Hesekiel durchaus möglich erscheint (vgl. J. W. Miller, Das Verhältnis J.s u. Hesekiels sprachlich u. theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden J.s [Assen 1955]; D. Vieweger, Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jer. u. Ezechiel [1993]; weitere Lit.: J. Lust, ‚Gathering and return‘ in Jeremiah and Ezekiel: Bogaert, Livre 119f). Daß umgekehrt Hesekiel nicht in den jeremianischen Schriften erwähnt wird, könnte mit der Nichtanerkennung von Jahwepropheten in Babylon durch die Jerusalemer Tradition zusammenhängen (vgl. Jer. 29, 8; Ch. Begg, The nonmention of Ezekiel in the Book of Jeremiah:

EphemTheolLovan 65 [1989] 94f). Daß Hesekiel sich als Antwort auf den *Brief des J. nach Babylon (Jer. 29, 1; J. Schneider: o. Bd. 2, 566) nach Jerusalem gewandt hat, bezeugt Joseph. ant. Iud. 10, 106. – Sach. 1, 12 u. 7, 5 erwähnen die 70 Jahre Strafzeit, die Jer. 25, 1 auf das Exil u. Jer. 29, 10 auf die Dauer des babyl. Reiches bezogen werden. Der Prophet Sacharja, dessen den angeführten Stellen zugrundeliegende Visionen sich in die Jahre 519/518 vC. datieren lassen, meint dagegen die Zeit, in der Jerusalem u. die Städte Judas in Trümmern lagen. Anders als Dan. 9, 2, wo die 70 Jahre ausdrücklich auf J. zurückgeführt werden, muß bei Sacharja offen bleiben, ob er die Zeitangabe J. direkt oder einer bereits allgemein verbreiteten Tradition entnommen hat (Wolff, J. 102f. 105/13). – Auch das chronistische Geschichtswerk verbindet politische Ereignisse mit J.s Tätigkeit. 2 Chron. 35, 25 erwähnt ein Klagelied, das J. auf den Tod des Königs Josia angestimmt hat, der 609 im Kampf gegen Necho II bei Megiddo gefallen war. Es läßt sich in J. nicht identifizieren u. dürfte auf das atl. Buch der Klagelieder (Threni) hinweisen, an das die als spätere Glosse anzusehende Ergänzung 2 Chron. 35, 25b (‚niedergeschrieben sind sie in den Klageliedern') gedacht zu haben scheint (Wolff, J. 2/4). 2 Chron. 36, 12 bringt J. mit König Zedekia zusammen, der getadelt wird, weil er ‚sich nicht vor dem Propheten J. demütigte', als dieser auf Jahwes Befehl redete. Der Schluß von 2 Chron. (36, 13. 15. 22) enthält weitere Anklänge an Wendungen in J. (vgl. W. Rudolph, Chronikbücher = HdbAT 21 [1955] 334/7; Wolff, J. 6) sowie an den aus Esr. 1, 1/3 übernommenen Hinweis auf das Befreiungsedikt des Kyros, ‚damit das durch J. ergangene Wort des Herrn sich erfüllte'. – Sir. 49, 6f kommt im ‚Lobpreis der Väter' auf J. zu sprechen. Die Könige von Juda verfolgten den Propheten, obwohl er vom Mutterschoß an auserwählt war, ‚auszureißen, einzureißen u. zu vernichten, aber auch um aufzubauen, einzupflanzen u. zu stärken' (vgl. Jer. 1, 5. 10). Wolff, J. 8 empfindet den Hinweis auf den leidenden u. Unheil verkündenden Propheten auffällig in einem Zusammenhang, der das Lob der Frommen u. ihr Glück in diesem Leben schildert, der aber ein bestimmender Zug im frühjüd. J.-Bild wird. – 2 Macc. 15, 12/6 wird ein Traum berichtet, mit dem Judas Makkabäus versucht, seine Kampfgefährten aufzurichten. Neben dem Hohenpriester Onias erscheint ein Mann ‚mit grauem Haar u. ehrwürdigem Aussehen, von wundersamer, ganz prächtiger Hoheit', der von Onias als J. vorgestellt wird, ‚der fleißig für das Volk u. die Heilige Stadt betet'. Gleichsam als Frucht des Gebetes reicht J. dem Judas ein goldenes Schwert, mit dem er die Feinde schlagen soll. Neben das Bild des leidenden Märtyrers tritt damit das des himmlischen Fürbitters, das ebenfalls für die Folgezeit bedeutsam wird (vgl. O. Michel, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 8). Weitere sonst unbekannte J.-Traditionen enthält der Brief an Aristobul u. die in Ägypten lebenden Diasporajuden 2 Macc. 1, 10/2. 18/36. Ἀπογραφαί haben die Briefschreiber entnommen, daß J. den Exulanten seinerzeit nicht nur Mahnungen über Gesetzestreue u. Furchtlosigkeit vor den heidn. Götzenbildern mit auf den Weg gegeben, sondern ebenfalls befohlen habe, Feuer vom Brandopferaltar mitzunehmen, das dann in wunderbarer Weise, zu Erdöl verdickt, die Zeit überdauerte u. unter Nehemias das wieder eingerichtete Opfer entzündete (ebd. 2, 1/3). Einer anderen Stelle (ebd. 2, 4/8) entnehmen sie eine weitere Anweisung des Propheten, zusammen mit ihm Zelt, Lade u. Räucheraltar des Tempels auf den Berg Nebo zu bringen u. dort in einer Höhle verborgen zu halten, bis das Volk wieder zusammengeführt sein u. die Herrlichkeit des Herrn wie zZt. des Moses u. Salomo an dem Ort erscheinen wird (zu den religionsgeschichtlichen Parallelen u. der zeitgeschichtlichen Einordnung der Berichte s. J. G. Bunge, Untersuchungen zum 2. Makkabäerbuch, Diss. Bonn [1971], bes. 149/52; Wolff, J. 20/6; W. Speyer, Die Vision der wunderbaren Höhle: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 323/31, bes. 327; ders., Der Ursprung warmer Quellen nach heidn. u. christl. Deutung: ebd. 221). – Dan. 9, 2 berichtet der Prophet, wie er bei J. von den 70 Jahren des Exils gelesen hat (Jer. 25, 11; 29, 10), die von ihm als 70 Jahrwochen gedeutet werden (vgl. Ph. Vielhauer / G. Strecker: Hennecke / Schneem.[5] 2, 504). Zahlreiche Anklänge an J. finden sich 4 Esr. 1, 4/6. 25f. 30/3; 2, 1. 18f. 31; 15, 10f. 23. 28f. 57; 16, 9 (vgl. R. Weber / B. Fischer [Hrsg.], Biblia sacra iuxta vulgatam versionem[3] [1984] 1931/70).

II. Apokryphe Schriften. a. Außerkanonische Jeremia-Schriften. Neben dem kanonischen Buch J., dem auf ein hebr. Original zu-

rückgehenden, aber nur in der LXX überlieferten Buch Baruch u. der Epistula Jeremiae (= Bar. 6 Vulg.) entstanden eine Reihe von Schriften, die sich expressis verbis mit J. u. seinem Schüler u. Sekretär Baruch befassen u. neben dem aus den biblischen Büchern bekannten Überlieferungsgut andere u. zT. aus J.-fremden Traditionen stammende Worte u. Taten mit dem Propheten verknüpfen. Dazu gehören die um 95/130 nC. entstandene syrische u. die in die 2. H. des 2. Jh. zu datierende griech. Baruch-Apokalypse, die spätere christl. Überarbeitungen erfahren haben, sowie die wahrscheinlich im 1. Drittel des 2. Jh. verfaßten Paralipomena Jeremiae, auf die hier wegen ihrer ausführlichen Behandlung im Art. Baruch nicht näher eingegangen werden muß (Schmid / Speyer 974. 986f; Wolff, Jerusalem; R. Riaud, La figure de Jerémie dans les ‚Paralipomena Jeremiae': Mélanges bibliques et orientaux, Festschr. H. Cazelles [Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1981] 373/85; ders., Jérémie, martyr chrétien: Κεχαριτωμένη, Festschr. R. Laurentin [Paris 1990] 231/5; J. Herzer, Die Paralipomena Jeremiae. Studien zu Tradition u. Redaktion einer pseudepigraphischen Haggada des frühen Judentums [1994]). Das jüd. Interesse an J. nach der Zerstörung des Tempels 70 nC., in der Zeit des Bangens u. Hoffens bis zum Bar-Kochba-Aufstand (132/35 nC.) u. in den Jahrzehnten danach, erscheint verständlich. Die Weissagungen J.s über die ebenfalls durch eine fremde Macht herbeigeführte Katastrophe von 586 vC. ließen sich nahezu unverändert auf die röm. Eroberung anwenden, verbunden mit der Erwartung, daß die in der Vergangenheit eingetroffene Heilszusage des Propheten auch in der notvollen Gegenwart wirksam werde. – Verständlicherweise sind vor allem in der ägypt. Diaspora, in der J. in seinen letzten Lebensjahren geweilt hat u. wahrscheinlich auch gestorben ist, zahlreiche Nachrichten erhalten geblieben. Gemäß den nach 70 nC. entstandenen Vitae prophetarum (46, 14 [875f Rießler]; vgl. Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandter Texte = TU 31 [1907] 81/9; F. Dolbeau, Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville: RevHistTextes 16 [1986] 116f. 131) stammte J. aus Anatot (vgl. Jer. 1, 1). Er ist der filius Helciae sacerdotis, sororque eius Susanna erat (Schermann aO. 85; aufgegriffen von Hippolyt, s. u. Sp. 572). Entsprechend der Überlieferung in 2 Macc. 2, 4 (vgl. o. Sp. 546) wird berichtet, wie J. vor der Zerstörung des Tempels die Bundeslade rettete u. in einem Felsen verbarg. Daß die Herrlichkeit des Herrn, die mit der Lade den Sion verlassen hat, wiederkommt, wenn alle Völker das Kreuz anbeten werden, ist Zusatz einer christl. Überarbeitung, welche die Schrift später erfahren hat u. noch an anderen Stellen erkennbar wird (M. de Jonge, Christelijke elementen in de Vitae Prophetarum: NederlTheolTijdschr 16 [1962] 161/78). Des weiteren wird überliefert, die ägypt. Götter würden zusammenfallen ‚durch ein aus einer Jungfrau geborenes u. in der Krippe liegendes Heilandsknäblein. Deshalb beten die Ägypter bis heute eine Jungfraumutter an u. verehren ein in einer Krippe liegendes Kindlein' (875 Rießler). Ausführlich wird J.s Wirken in Ägypten beschrieben. Er rettete die Bewohner vor Schlangen u. Krokodilen u. weissagte den Priestern den Untergang ihrer Götter (für die religions- u. überlieferungsgeschichtlichen Fragen s. Wolff, J. 39/43). Vom Ende des J., von dem die biblischen Bücher schweigen (vgl. Weiser aO. [o. Sp. 544] XXII), berichtet die Vita, der Prophet sei vom jüd. Volk gesteinigt, in Taphne in Ägypten gestorben u. beim Haus des Pharao begraben worden. Später habe Alexander d. Gr. die Gebeine nach Alexandrien überführt. Feierlich im Umkreis der Stadt verteilt, vertrieben sie auch dort Schlangen u. Krokodile (71, 4/16 Schermann; vgl. J. Noiville, Éon, Jérémie et Alexandre: AnnalInstÉtOrient 1 [1934/35] 119f. 137/44; C. C. Torrey, The Lives of the Prophets [Philadelphia 1946] 49/52: ‚Jeremiah and the reptiles of Egypt'; W. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 587). – Von den Paralipomena Jeremiae ist ein wohl ursprünglich griechisches, doch nur in koptischer u. arabischer Fassung erhaltenes J.-Apokryphon beeinflußt, das ebenfalls starke christl. Zusätze vor allem aus den Kindheitsevangelien, Anklänge an die Siebenschläferlegende (K. H. Kuhn, A Coptic Jeremiah apocryphon: Muséon 83 [1970] 95/135. 291/350; A. Mingana, A Jeremiah apocryphon: Woodbrooke Studies 1 [Cambridge 1927] 148/91; J. Rendel Harris: ebd. 125/38; Wolff, J. 53) sowie in Talmud u. Midraschim bezeugte Traditionen aufweist (Marmorstein 327/37). Die Grundschrift könnte im 3./4. Jh. nC. in Ägypten entstan-

den sein (ebd. 337). Ausführlich werden J.s Wirken u. seine Anfeindungen unter Zedekia geschildert (Apocr. Jer. copt. 4/20 [Kuhn aO. 110/35]; Apocr. Jer. arab.: Mingana aO. 152/60). Nebukadnezar wagt erst, gegen das Gottesvolk Israel vorzugehen, als er vom götzendienerischen Treiben Zedekias erfährt. J. bittet Gott vergeblich um Hilfe für das Volk. Wenn er nur einen Menschen findet, der gerecht ist, soll das Volk verschont werden (vgl. Gen. 18, 20/33). J. sucht vergeblich; er versteckt einen Teil der Tempelgeräte u. zieht dann mit in die Verbannung nach Babylon, wo er Tag u. Nacht für das Volk betet (Apocr. Jer. copt. 21/31 [Kuhn aO. 291/308]; Apocr. Jer. arab.: Mingana aO. 169/75). Unter Kyros kann der Prophet ehrenvoll mit seinen Landsleuten nach Jerusalem heimkehren u. den Opferdienst im Tempel erneuern (Apocr. Jer. copt. 37/41 [Kuhn aO. 319/26]; Apocr. Jer. arab.: Mingana aO. 189). Viele Einzelzüge in diesem ägypt. Apokryphon tragen dazu bei, J. zum ‚Mose der Exilzeit' zu stilisieren (Wolff, J. 80). Auch seine Fürbittätigkeit wird stark betont.

b. Jeremia in sonstigen Apokryphen. Neben dem Propheten *Jesaja wird J. in der ‚Schatzhöhle' genannt, die zwar christlichen Ursprungs ist (A. Götze, Die Schatzhöhle: SbHeidelberg 1922 nr. 4, 5/92, bes. 79f), aber besonders in den Prophetenangaben alte jüd. Traditionen bewahrt. Die J. betreffenden Nachrichten sind weithin unbekannter Herkunft. So heißt es Caverna thes. 42, 4f (CSCO 487/Syr. 208, 124f): Nach der Zerstörung Jerusalems ‚blieb niemand darin übrig als der Prophet J., der dort wohnte u. Wehklagen darüber zwanzig Jahre lang erhob. Dann starb der Prophet J. in Samaria; es begrub ihn der Priester Or in Jerusalem, wie ihn J. beschworen hatte' (Übers.: 991 Rießler). Die zwanzig Jahre Trauer könnten einen Hinweis auf J. als den Verfasser der Klagelieder enthalten, der in verschiedenen Traditionen auftaucht (vgl. Wolff, J. 2/4); die Nachricht über J.s Tod in Samaria bleibt rätselhaft. – Im übrigen apokryphen jüd. Schrifttum spielen Person u. Werk des J. nur eine geringe Rolle. Erwähnung verdient eine Erklärung zum 259. Vers der 2. Sure des Koran, die literarisch zuerst in der Koranauslegung des Muhammad b. Garīr at-Tabarī (gest. 923) faßbar wird. Auf älteren Überlieferungen fußend, deren jüdische oder christliche Herkunft unsicher bleibt, wird wie im J.-Apocryphon (vgl. o. Sp. 548; Apocr. Jer. arab.: Mingana aO. 167. 185f; ebenfalls Paralip. Jer. 5 [907/10 Rießler]) berichtet, daß ein Mann, der an der zerstörten Stadt Jerusalem vorbeigeritten kam u. in Anlehnung an die Siebenschläferlegende von Gott in einen hundertjährigen Schlaf versetzt wurde, von einigen Auslegern mit J. identifiziert wird (Schützinger 2f; weiteres Material zu J. im Islam H. Z. Hirschberg: EncJud 9 [Jerus. 1971] 1360).

III. Übersetzungen. a. Septuaginta. Jer. LXX ist ungefähr ein Achtel kürzer als der masoretische Text (TM). Solche Verkürzungen, die sich auch hinsichtlich anderer atl. Bücher beobachten lassen, gehen für gewöhnlich auf konkrete Absichten der Übersetzer zurück, die den Text glätten u. im hellenist. Raum theologisch verständlicher machen sollen (für Hes. vgl. o. Bd. 14, 1140/2; für Job ebd. 15, 372/4). Ein ähnliches Vorgehen wurde auch für Jer. angenommen, wobei man davon ausging, daß TM u. LXX auf einer im wesentlichen identischen hebr. Vorlage aufruhten (Belege: Soderlund 11). Nachdem J. G. Eichhorn bereits von einer längeren u. kürzeren Vorlage ausgegangen war, die aber beide auf J. selbst zurückgehen sollten, besteht heute weitgehend Übereinstimmung darin, daß der LXX-Übersetzung tatsächlich eine kürzere hebr. Vorlage zugrunde liegt, die älter u. ursprünglicher ist als TM, der gegenüber der LXX u. ihrer Vorlage eine Erweiterung darstellt (Belege: Soderlund 12f). Zu dieser Auffassung haben nicht zuletzt die Funde in Qumran beigetragen, unter denen 4QJer^{b} (Tov, Fragments: 4QJer^{b}, 4QJer^{d}) gegen den TM die hebr. Vorlage der LXX-Version bezeugt. Es hat also vor dem TM eine wahrscheinlich nach Ägypten weisende hebr. Vorlage gegeben, von der die LXX ausgehen konnte (vgl. J. G. Janzen, Double readings in the text of Jeremiah: HarvTheolRev 60 [1967] 446f; ders., Studies in the text of Jeremiah [Cambridge, MA 1973]; Tov, Aspects 148/51). Die Veränderungen der TM-Vorlage (‚text-arrangement, addition of headings to prophecies, reception of sections, addition of new verses and sections, addition of new details, changes in content': ebd. 151) erweisen sich in den meisten Fällen als schlüssig u. sinnvoll, lassen aber keine theologischen oder polemischen Interessen erkennen, die außer Ergänzungen oder Verdeutlichungen des kürzeren Textes andere

Akzente setzen wollen. Häufig werden Namen erweitert, Titel hinzugefügt, Rückbezüge hergestellt. Wenn Jer. 43, 10 TM Nebukadnezar Gottes ‚Knecht' genannt u. Jer. 27, 17 TM denen, die dem König von Babel dienen, langes Leben verheißen wird, braucht das keine Kritik an dem kürzeren Text der LXX-Vorlage zu bedeuten u. entspricht durchaus deuteronomistischer Sprechweise (Tov, Aspects 165; P.-M. Bogaert, Les mécanismes rédactionels en Jér 10, 1–16 [LXX et TM] et la signification des suppléments: Bogaert, Livre 234). Auch die größeren Ergänzungen in Jer. 33, 14/26 TM u. 39, 4/13 TM verändern den prophetischen Inhalt der kürzeren Version nicht in qualitativer Weise (Tov, Aspects 154f). Jer. 25, 14 könnte einen Hinweis auf die nachexilische Entstehung der TM-Vorlage enthalten (ders., Notes; vgl. G. Fischer, Jer 25 u. die Fremdvölkersprüche. Unterschiede zwischen hebr. u. griech. Text: Biblica 72 [1991] 474/99).

b. Targum Jonathan. Die aramäische J.-Übersetzung (A. Sperber, The Bible in Aramaic 3. The Latter Prophets according to Targum Jonathan [Leiden 1962] 133/263) folgt in ihren Veränderungen gegenüber der hebr. Vorlage denselben Tendenzen, die auch in den übrigen Targumim zu beobachten sind u. sie als eigenes literarisches Genus erscheinen lassen (für Hes. vgl. o. Bd. 14, 1142f). Anthropomorphismen im Gottesbild, negative Beurteilungen Israels u. des Propheten werden gemildert oder sogar ins Gegenteil verkehrt. Einfache Tätigkeiten werden nicht Gott direkt, sondern seinem Wort (memra), seiner Herrlichkeit (yekara) oder Gegenwart (shekina) zugeschrieben, statt von Gottes Augen, Händen oder Antlitz wird von seiner Macht gesprochen (Beispiele: Hayward, Targum 32). J.s Klage, warum Gott wie ein Fremder im Land ist, der nicht zu helfen vermag (Jer. 14, 8f), wird in ihr Gegenteil umgekehrt: Gott ist zugegen u. kann den Fremdling Israel retten. Im übrigen werden die harten Verurteilungen des Volkes durch den Propheten zurückgenommen, gemildert oder zumindest auf die sündigen Glieder des Volkes beschränkt (Hayward, Targum 23). Durch geringfügige Änderungen, durch Hinzufügung oder Auslassung eines Partikels, die Vertauschung eines Verbs oder die Umkehrung der Frageform kann der Targumist die Aussageabsicht massiv beeinflussen (vgl. M. L. Klein, Converse translation. A Targumic technique: Biblica 57 [1976] 515/37). Auf diese Weise wird die Verfluchung des Mannes, der J. nicht tötete im Mutterleib, so daß die Mutter ihm zum Grab geworden wäre (vgl. Jer. 20, 17), zur Anklage: ‚Would that he had not said concerning me that I should have died from the womb ...' (nach Hayward, Traditions 105). Auch die für Targumim typischen halachischen Ausweitungen finden sich bei J. So wird zB. der dreimalige Ruf: ‚Der Tempel des Herrn!', ergänzt durch den Hinweis, daß die Israeliten im Tempel des Herrn anbeten u. opfern u. Gelübde erfüllen u. dreimal im Jahr zum Tempel wallfahren (vgl. Y. Komlosh, The Targum of Jeremiah: Bar-Ilan 7/8 [1969] 47f; Hayward, Targum 25f). Bemerkenswert sind die Übereinstimmungen zwischen J.-Targum u. LXX gegenüber dem TM, die auf eine gemeinsame exegetische Tradition zurückzuweisen scheinen. Weitere Übereinstimmungen des Targums mit qumranischer, neutestamentlicher, ps-philonischer u. talmudischer Literatur notiert Hayward, Targum 27/9. Die Eschatologie des J.-Targums ist verhalten (R. P. Gordon, The Targumists as eschatologists: VetTest Suppl. 29 [1978] 113/30) u. ermöglicht eine Datierung der frühesten schriftlichen Fixierung in das 1. Jh. vC. Die Katastrophe von 70 nC. hat noch kein Echo gefunden, u. auch die geographischen Angaben legen diese frühe Datierung nahe (vgl. Hayward, Targum 34/8).

IV. Qumran. Das Interesse der Qumranleute an J. ist erstaunlich gering. Die Selbstbezeichnung der Gemeinde als ‚neuer Bund' (vgl. CD 6, 19; 8, 21; 19, 33f; 20, 12) hat zwar zahlreiche Exegeten eine besondere Affinität zu Jer. 31 vermuten lassen (Aufzählung: Wolff, J. 124/30). Aber bei genauem Zusehen ergibt sich, daß die Bundesvorstellung in Qumran, was auch für die ntl. Schriften wichtig werden wird (vgl. u. Sp. 560), ganz offensichtlich nicht von J., sondern von der Bundesvorstellung in Exodus geprägt worden ist. CD 7, 2 u. 20, 17 betonen die Pflicht jedes Mitglieds, den Bruder zurechtzuweisen u. auf den Weg der Gebote zurückzuführen, wohingegen Jer. 31, 34 verheißt, daß keiner den anderen mehr belehren muß, weil die Gotteserkenntnis jedem geschenkt wird. Mit dieser Beobachtung stimmt überein, daß J. in der Damaskusschrift (CD) nicht verwertet wird, während Jesaja u. Hesekiel (o. Bd. 14, 1140) namentlich genannt werden u. weitere Pro-

pheten mit deutlich identifizierbaren Sprüchen vertreten sind (Belege: Wolff, J. 125f). Bisher ist auch kein J.-Kommentar aus Qumran bekannt geworden. Während 15 Jes.- u. 8 Zwölfprophetenbuch-Hss. (F. M. Cross, Die antike Bibliothek von Qumran [1967] 57) die Beliebtheit anderer Prophetenschriften bezeugen, sind die J.-Schriften nur in Frg. erhalten. 2QJer (mit Frg. aus 42/4; 46/9), 4QJer[a] (mit Frg. aus 7/12; 14f; 17/9; 22), 4QJer[c] (mit Frg. aus 8; 19/22; 25/7; 30/3) gehören dabei der erweiterten hebr. Textvorlage, allein 4QJer[b] (mit Frg. aus 9f; 43; 50) der kürzeren Rezension an, die als Vorlage der LXX gelten kann (s. o. Sp. 550; Tov, Aspects 145f; ders., Fragments). Darüber hinaus gibt es noch PsJ.-Texte, die ebenfalls in Höhle 4 gefunden wurden. Sie stimmen mit keiner der bisher bekannten J.-Schriften überein, weisen wohl etliche Berührungspunkte mit ihnen auf (vgl. J. Strugnell, Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân: RevBibl 63 [1956] 65 u. bes. D. Dimant, An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4: G. J. Brooke / F. García Martínez [Hrsg.], New Qumran texts and studies [Leiden 1994] 11/30). Unverkennbare J.-Zitate finden sich allein in den Lobliedern 1 QH 5, 7f. 22f; 8, 24. 30f u. 15, 17, wo Jer. 16, 16; 15, 10; 17, 6; 20, 6 u. 12, 3 anklingen. Falls die Annahme zutrifft, daß große Teile von 1 QH 2, dazu 4, 5/7, 25 u. 8, 4/40 vom Gründer der Qumran-Gemeinde stammen, dann konzentriert sich sein J.-Interesse vor allem auf die J.-Kap., die die sog. Confessiones des Propheten enthalten (Wolff, J. 129).

V. *Jüdisch-hellenistisches Schrifttum. a. Eupolemos.* Eus. praep. ev. 9, 39, 1/5 führt ein Frg. des jüd. Geschichtsschreibers Eupolemos (Mitte des 2. Jh. vC.; C. Colpe, Art. Eupolemos: KlPauly 2 [1962] 437f; W. Spoerri: o. Bd. 14, 290 [Lit.]) ‚über J. den Propheten' an (Eupolem. frg. 4 [N. Walter: JüdSchrHRZ 1, 2 (1980) 106f]). Darin wird ausgeführt, daß J. zZt. des Königs ‚Jonachim' (gemeint: Jojakim [608/597 vC.]) wirkte, gegen den Opferkult vor einem *Baal-Bild auftrat u. das kommende Unheil ankündigte. Manche der Aussagen lassen sich mit Stellen aus J. (vgl. 1, 3; 4, 16; 36) belegen; andere entstammen außerbiblischen Traditionen u. finden sich im frühjüd. Schrifttum über J. wieder. So wenn sich Nebukadnezar durch die Unheilsprophezeiungen J.s zum Krieg gegen die Juden ermutigt fühlt u. J. die (Bundes-) Lade mit den Gesetzestafeln retten kann (2 Macc. 2, 4/8 [vgl. o. Sp. 546]; Apocr. Jer. arab. [vgl. o. Sp. 549]; Paralip. Jer. 3, 8; Vit. proph.: 10f Schermann). Auch der Bericht über die Verbrennung der Buchrolle Jer. 36, 21/6 wirkt bei Eupolemos insofern nach, als nach ihm J. selbst auf Befehl ‚Jonachims' verbrannt werden soll, aber gerettet werden kann (Eupolem. frg. 4, 3 [Walter aO. 106]; Wolff, J. 16f).

b. Josephus. Josephus kommt ant. Iud. 10, 78/11, 1 ausführlich auf Person u. Wirken J.s zu sprechen. Er hält sich dabei ausschließlich an J. (ausführlicher Vergleich mit Stellenangaben: Wolff, J. 12/4), wobei allerdings unklar bleibt, in welcher Textform J. ihm vorgelegen haben mag. Außerhalb der biblischen Überlieferung steht allein die Feststellung, J. sei wie Hesekiel dem Geschlecht nach (τῷ γένει) Priester gewesen. Josephus steht damit nicht allein; auch Paralip. Jer. 5, 18; 9, 8 u. im christlichen Schrifttum wird die Priesterwürde J.s mehrfach behauptet. Desgleichen scheint Josephus die Verfasserschaft des J. an den Klageliedern zu bestätigen (vgl. ant. Iud. 10, 78). B. Iud. 5, 391 vergleicht er die Grausamkeit der zelotischen Anführer mit König Zedekia u. den damaligen Juden, die das Leben des J. trotz seiner Unheilsweissagungen nicht angetastet haben. Insofern Josephus Babylon mit Rom gleichsetzt, sieht er in den Weissagungen des J. auch τὴν νῦν ἐφ' ἡμῶν γενομένην ἅλωσιν unter Titus vorhergesagt (vgl. ant. Iud. 10, 79).

c. Philo. Sein Interesse ist vor allem auf die Bücher des Pentateuch gerichtet (vgl. Biblia Patristica Suppl. [Paris 1982]). Die Propheten werden vergleichsweise wenig beachtet (für Hesekiel s. o. Bd. 15, 1145). Eine Ausnahme macht allein J., was der Hochschätzung entspricht, die J. in der jüd. Diaspora Ägyptens genoß. Cherub. 49 u. 51f bekennt Philo sich als Jünger des so oft von Gott ergriffenen Hierophanten J., der Gott in einem Orakel das *Haus, den Vater u. Mann der körperlosen Ideen u. der Weisheit genannt habe (vgl. Jer. 3, 4 LXX). Eine ähnliche Aussage knüpft sich fug. et inv. 109 an Jer. 10, 12. Fug. et inv. 197/201 bezeichnet Philo mit Verweis auf Jer. 2, 13 Gott als Quell des Lebens, μόνος ψυχῆς καὶ ζωῆς ... καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος. Conf. ling. 44; 49/51 verwendet er Jer. 15, 10 als Hinweis auf den Kampf des Weisen gegen die Erschütterungen der Seele allein mit den Waf-

fen der Vernunft. Die von ihm zitierte Schriftstelle stimmt weder mit TM noch mit LXX überein u. dürfte auf eine freie Verwendung der Schrift aus dem Gedächtnis zurückzuführen sein. Ohne den Propheten eigens zu nennen, klingen J.worte noch häufiger an, besonders deutlich spec. leg. 2, 79f. 84 die Forderung der Freilassung hebräischer Sklaven im siebten Jahr (Jer. 34, 14).

VI. Rabbinisches Schrifttum. Wegen seiner Vorhersage der Eroberung Jerusalems u. seiner Tätigkeit in der Zeit der Zerstörung gilt J. vielen Rabbinen als Unheilsprophet. Das beginnt schon bei PsPhilos Liber antiquitatum Biblicarum, einem midraschartigen Kommentar zu Gen. bis 2 Sam. 1 vom Ende des 1. Jh. nC. (Wolff, J. 9; Ch. Dietzfelbinger: JüdSchrHRZ 2, 2 [1975]): Als Saul auf die Ankündigung seiner Erhebung zum König auf seine Jugend hinweist, antwortet Samuel mit einer dunklen Andeutung auf die kurze Regierungszeit Sauls (PsPhilo ant. bibl. 56, 6). Samuel spiele damit in prophetischem Vorherwissen auf Jer. 1, 6 u. J.s Schicksal an (Dietzfelbinger aO. 249_{6F}). Die Ahnungen von König u. Prophet hätten sich in einem bedrängten Leben erfüllt. – Die unheilsträchtige Einschätzung J.s setzt sich im späteren rabbin. Schrifttum fort, das im einzelnen schwer zu datieren ist, seine schriftliche Formulierung zT. in späteren Jhh. erfahren hat, aber doch alte Traditionen enthalten kann. bBerakot 57b gibt folgende Charakterisierungen: ‚Wer Hesekiel (sieht), der hoffe auf Weisheit; wer Jesaja, der hoffe auf Trost; wer J., der befürchte Strafe. Wer das Lied der Lieder sieht, der hoffe auf Frömmigkeit, wer Qohelet, der hoffe auf Weisheit, wer die Klagelieder, der befürchte die Strafe‘ (Wolff, J. 10). Nach bBaba Batra 14b wird die Reihenfolge der Propheten im Kanon so erklärt: ‚J. handelt ganz von der Zerstörung, Hesekiel beginnt mit der Zerstörung u. schließt mit Trostverheißungen, u. Jesaja enthält ganz Trostverheißungen‘ (Wolff, J. 10; vgl. u. Sp. 558). Auf der anderen Seite wird der Fürbitten u. Tröstungen des Propheten gedacht, gemäß einer Tradition, die bereits im Makkabäerbuch beginnt (o. Sp. 546). J. wird in vielfältiger Weise mit Mose verglichen, obwohl J. selbst den Platz an dessen Seite u. als Führer des Volkes demütig abgelehnt hatte (Joshua ibn Shu'aib, D^e^rašot ‘al hat-torah [Kpel 1523] Mattot 91d; weitere Stellen Ginsberg 6, 386; der Vergleich wird im NT aufgegriffen; vgl. Mt. 16, 14; Apc. 11, 3; u. Sp. 563). In der Endzeit wird J. zusammen mit Elija das Heilige Land für Israel wieder in Besitz nehmen (Ginsberg 6, 341; 4, 234 nach einem Midrasch in den Rimze Haftarot [ohne nähere Angaben]). Nach bMegillah 14b u. b‘Arakin 33a (Ginsberg 6, 378; 4, 283; Wolff, J. 50_3) war Josia der letzte König, der über Israel u. Juda regieren durfte, nachdem J. die 10 Stämme des Nordreiches heimgeführt hatte. Damit Jerusalem zerstört werden konnte, mußte J. zuvor die Stadt verlassen haben, die er mit seinen Gebeten wie mit einem Steinwall umgeben hatte (Apc. Bar. syr. 2, 2; Ginsberg 6, 393; 4, 303). J. gehört zu den biblischen Personen, die lebendig u. unsterblich in das Paradies aufgenommen wurden (Belege: ebd. 5, 96; 6, 400. 412). Andere Traditionen berichten dagegen vom Tod oder sogar von einem Martyrium des J. in Ägypten, Palästina oder Babylon. Auch der übrige jüd. Legendenschatz, der sich um Geburt, Jugend, Beruf u. Tätigkeit des Propheten gerankt hat, widerspricht sich in vielen Details (vgl. ebd. 7, 253f; A. Rothhoff, Art. Jeremiah [In the Aggadah]: EncJud 9 [Jerus. 1971] 1359f; B. Bamberger, Jeremiah 4. In Jewish Tradition: Univers. Jew. Enc. 6 [1942] 66f). – In talmudischer Zeit wird J. auch zur Begründung jüdischer Rechtsvorschriften herangezogen, wie zB. bei der Erklärung der verschiedenen Kaufurkunden in bBaba Batra 160b (vgl. G. Stemberger, Der Talmud [1982] 146): ‚Es sagte R. Chanina: ‘Äcker wird man wieder kaufen für Geld, Kaufurkunden ausstellen u. Zeugen hinzunehmen’ (Jer. 32, 44) … das ist die einfache Urkunde; ‘und versiegeln’: das ist die gefaltete [Urkunde]; ‘und Zeugen’, d. h. zwei, ‘wird man hinzunehmen’, d. h. drei. Wie ist das? Zwei für die einfache, drei für die gefaltete Urkunde. Kann ich es nicht umdrehen? [Nein]. Da sie mehr Falten hat, braucht sie auch mehr Zeugen‘ (vgl. D. Piatelli, ‚SPR ḤHTWM‘ e ‚SPR HGLWY‘ di Ger. XXXII 7/14 nell'interpretazione dei padri della chiesa: RivItalScGiurid Ser. 3, 11 [1963/67] 381/6). Anschließend wird die Frage von R. Rafram dann unter Berufung auf Jer. 32, 11 noch einmal behandelt. Neben der Auseinandersetzung zwischen Michajehu u. Zedekia in 1 Reg. 22, 13/28 wird J.s Streit mit Chananja (Jer. 28, bes. 28, 1) benutzt, um den Gegensatz u. die Unterscheidungsmerkmale zwischen wahrer u. falscher Prophetie zu erör-

tern (Sanhedrin 11, 5; Tos. Sanhedrin 14, 14; vgl. R. Goldenberg, The problem of false prophecy. Talmudic interpretations of Jeremiah 28 and 1 Kings 22: R. Polzin / E. Rothmann [Hrsg.], The biblical mosaic. Changing perspectives [Philadelphia / Chico 1982] 87/103). In bJebamot 63b (Stemberger, Talmud aO. 279. 284) wird anhand von Jer. 8, 2 das Verbot der Erdbestattung von Toten im Parsismus erläutert. – Besondere Erwähnung verdienen zwei Sammlungen, die Predigtmaterial für die Auslegung von Prophetenlesungen aus J. im Synagogengottesdienst enthalten (vgl. I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[3] [1931] 174/80). Die Pesiqta d^{e}Rab Kahana mag in ihrem Kern ins 3. Jh. zurückgehen u. in ihrem wesentlichen Bestand im 5. Jh. entstanden sein. Das 13. Kap. enthält Kommentare zu einer J.-Lesung, die am ersten der drei Sabbate vor dem Jahrestag der Zerstörung des Tempels vorgetragen wurde (Übers.: G. Stemberger, Midrasch [1989] 155/65). Nach sechs einleitenden Abschnitten (Petichot) bietet der Hauptteil anhand von Jer. 1, 1/3 eine umfangreiche Charakterisierung der Person u. Botschaft des J. Der Schlußabschnitt 15 wiederholt nicht nur die Ankündigung des Unheils, das Nebukadnezar über Jerusalem bringen wird, sondern endet mit der wörtlichen Verheißung der Wiederherstellung der ehemaligen Verhältnisse am Ende der Zeiten (weitere Erläuterungen: Stemberger, Midrasch aO. 167/70). Eine weitere midraschartige Predigtsammlung zu J. findet sich in der Pesiqta Rabbati (Kap. 26; engl. Übers. W. G. Brande, Pesikta Rabbati 2 [New Haven / London 1968] 525/38). J. u. sein Schicksal werden zum Vorbild für das Unheil, das über Jerusalem hereinbricht. Die Ereignisse werden in Einzelszenen geschildert, wobei durch konstruierte Mißverständnisse u. Täuschungen dramatische Effekte erzielt werden. So klagt J. seine Mutter des Ehebruchs an, bis sich herausstellt, daß sich die Mutter Zion hinter ihr verbirgt (Pesiqta Rabbati 26, 4). Auf seine Klage, er könne nicht reden, er sei noch zu jung (Jer. 1, 1), erhält er die Antwort: ‚Gerade den, der jung ist, liebe ich. Denn es heißt (Hos. 11, 1): 'Als Israel jung war, liebte ich es" (Pesiqta Rabbati 26, 5). ‚Du hast mich betört, o Herr, …' (Jer. 20, 7), ruft der Prophet aus, als er sieht, wie Jerusalem in Flammen aufgeht (Pesiqta Rabbati 26, 8). Zunächst begleitet er die Exilierten nach Babylon; doch dann kehrt er um, damit die in Jerusalem Verlassenen nicht ohne Trost bleiben. Häufig werden Vergleiche mit Hiob gezogen. Auch diese Homilie endet mit einem hoffnungsvollen Ausblick. Wie Hiob wird auch Zion wiederhergestellt werden (ebd. 26, 7). Die Pesiqta Rabbati, die neben biblischem reichlich legendäres Material enthält, dürfte erst in der 2. H. des 9. Jh. ihre endgültige schriftliche Form erhalten haben, jedoch auf ältere Bearbeitungen des Stoffes zurückgehen, auch wenn sich in zeitlich früheren Midraschim keine literarisch vergleichbaren Texte erhalten haben (für Einleitungsfragen, Übersetzung u. Interpretation s. Prijs 11/77; Heinemann; Stemberger, Midrasch aO. 46f mit Datierung ins 6./7. Jh.). Etwa aus dem 4. Jh. stammt schließlich ein umfangreicher Midrasch zu den Klageliedern (Ekha Rabbati), der durch 36 Petichot eingeleitet wird. Der Bibeltext, der am Nationaltrauertag, dem 9. Ab, in der Synagogenlesung vorgetragen wurde, wird mit volkstümlichen Traditionen über die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, aber auch durch Titus u. Berichten über die Bedrängnisse unter Trajan u. Hadrian sowie während des Bar-Kochba-Aufstandes erläutert. Wie Gottes Strafgericht in Erfüllung gegangen ist, so wird auch die Heilsverheißung sich verwirklichen (engl. Übers.: A. Cohen, Lamentations = H. Freedman / M. Simon [Hrsg.], Midrash Rabba[3] [London / Bournemouth 1961] 72; vgl. Stemberger, Midrasch aO. 40f).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Paulus; Hebräerbrief. Eine Untersuchung der ntl. Schriften zeigt deutlich die methodischen Schwierigkeiten, die sich einer Beurteilung der jeremianischen Wirkungsgeschichte entgegenstellen. In J. gibt es einprägsame Wendungen, zB. die vom Gesetz, das ins *Herz geschrieben wird (Jer. 31, 33), vom vergeblichen Rühmen des Weisen (9, 22), von der Berufung im Mutterschoß (1, 5), vor allem die Verheißung des neuen Bundes (31, 31; *Diatheke; *Gottesbund), die überall dort, wo sie auftauchen, einen Einfluß des J. zu signalisieren scheinen. Sie finden sich alle in den paulinischen Briefen wieder, so daß man J. ‚Paulus' großes Vorbild' genannt hat (K. H. Rengstorf, Art. ἀπόστολος: ThWbNT 1 [1933] 440). Eine genauere Analyse ergibt jedoch, daß ihre Herleitung von J. bei Paulus

nicht zwingend ist, eine Tatsache, die für die Folgezeit bis hin zu den Vätern nicht außer Betracht bleiben darf. – 2 Cor. 3, 3 bezeichnet Paulus die Gemeinde als seinen Empfehlungsbrief, der nicht auf Tafeln aus Stein, sondern wie auf Tafeln in Herzen von Fleisch geschrieben ist. Zusammen mit dem Hinweis v. 6 auf die Diener καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος, scheint ein Verweis auf Jer. 31, 31. 33 als Quelle des Vergleichs nahezuliegen (vgl. U. Luz, Der alte u. der neue Bund bei Paulus u. im Hebräerbrief: EvangTheol 27 [1967] 322f). Näher steht der Stelle aber Prov. 3, 3 (oder auch 7, 3), wo τὸ πλάτος τῆς καρδίας noch genauer an die paulinische Formulierung herankommt. Da der Gedanke von einem ungeschriebenen Gesetz im Herzen der Menschen weit verbreitet war, muß auch Rom. 2, 15 nicht auf J. zurückgehen; Paulus spricht von Heiden u. meint die gegenwärtige Zeit, J. weissagt über Israel in eschatologischer Zeit (vgl. H. Schlier, Der Römerbrief [1977] 78; F. Kuhr, Römer 2, 14f u. die Verheißung bei Jeremia 31, 31ff: ZNW 55 [1964] 243/61). – Auch 1 Cor. 1, 31 wird gerne auf Jer. 9, 22f zurückgeführt (so auch in der dt. kath. Einheitsübers. der Hl. Schrift; J. Schreiner, Jeremia 9, 22. 23 als Hintergrund des paulinischen ‚Sich-Rühmens': NT u. Kirche, Festschr. R. Schnakkenburg [1974] 530/42). Wiederum wortgetreuer als J. ist jedoch 1 Sam. 2, 10 LXX, so daß Paulus καθὼς γέγραπται ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω sowohl aus der einen wie der anderen Schrift oder noch wahrscheinlicher aus einer allgemein verbreiteten, weisheitlich inspirierten Sentenz entnommen haben kann (Wolff, J. 139). Daß Paulus Jer. 9, 22f dennoch vertraut gewesen sein muß, beweist nach H. Rusche, Zum ‚jeremianischen' Hintergrund der Korintherbriefe: BiblZs NF 31 (1987) 119 die Beobachtung, daß in 1 Cor. 1, 18/2, 4 mehrere Stichworte der J.-Stelle vorkommen. Auch die Trias: Weise, Mächtige, Vornehme, in 1 Cor. 1, 26 weist auf die Weisen, Starken u. Reichen von Jer. 9, 22 zurück (vgl. G. R. O'Day, Jeremiah 9:22–23 and 1 Corinthians 1:26–31. A study in intertextuality: JournBiblLit 109 [1990] 259/67, bes. 264/6). – Hinsichtlich des Bekenntnisses des Apostels Gal. 1, 15, berufen zu sein ἐκ κοιλίας μητρός, bleibt abzuwägen, ob Jer. 1, 5 oder Jes. 49, 1 der Formulierung zugrundeliegt. Für Jesaja spricht der Umstand, daß auch Gal. 1, 24 u. 2, 2 auf Wendungen in Jes. 49 mit der Berufung des Gottesknechts zurückgehen können (vgl. T. Holtz, Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus: TheolLitZt 91 [1966] 325f), wobei umgekehrt wiederum nicht auszuschließen ist, daß der deuteroisaianische Gottesknecht nach dem Vorbild des J. gestaltet worden ist. – Ganz unmöglich erscheint es, das Bild vom Töpfer in Rom. 9, 21 auf eine bestimmte Bibelstelle zurückzuführen, da es in der jüd. Tradition weit verbreitet ist (neben Jer. 18, 3/6; 19, 11 vgl. Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Job 10, 9; 33, 6; Sap. 15, 7; Sir. 33, 13; ebenso Ps. Sal. 17, 23; Test. XII Naph. 2, 2; weitere jeremianische Anklänge bei Paulus, die erwogen werden, aber nicht zu beweisen sind, erwähnt Wolff, J. 140f). – Besondere Aufmerksamkeit hat verständlicherweise das Kelchwort aus 1 Cor. 11, 25 gefunden: ἡ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, das in abgewandelter Form auch in den Abendmahlsworten Jesu bei den Synoptikern vorkommt. Paulus u. Lc. 22, 20 sprechen vom Kelch als dem neuen Bund, Mc. 14, 24 u. Mt. 26, 28 vom Blut des Bundes. Erstere sollen auf Jer. 31, 31/3 zurückweisen (so vor allem H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20 [1955] 97/105; Luz aO. 318f), letztere auf den Sinai-Bund von Ex. 24, 8. Mit der dem neuen Bund zugrundeliegenden theologischen Vorstellung des J. stimmen die Abendmahlsworte allerdings insofern nicht überein, als J. den neuen Bund auf das Haus Israel u. Juda beschränkt, während der von Jesus gestiftete neue Bund ὑπὲρ bzw. περὶ πολλῶν (Mc.; Mt.) universal gilt. – Daß die Bundestheologie des J. dennoch bekannt war, beweist der schriftgelehrte Hebräerbrief, der 8, 8/12 Jer. 31, 31/4 wörtlich zitiert. Die Abweichungen vom LXX-Text sind minimal u. verraten keine theologische Absicht; Länge u. Genauigkeit des Zitats machen eine gedächtnismäßige Wiedergabe (im Gegensatz zur wiederholenden Kurzfassung Hebr. 10, 16f) unwahrscheinlich. Der Autor von Hebr. war mit der Bundestheologie des J. vertraut u. entnahm sie dem J.-Buch, das ihm in einer LXX-nahen griech. Übersetzung vorgelegen haben muß (vgl. H. Zimmermann, Das Bekenntnis der Hoffnung [1977] 114f; Luz aO. 328; E. E. Ellis, Paul's use of the OT [London 1957] 108; ders., The OT in early Christianity [Tübingen 1991] 47. 77. 89f).

b. Evangelien. Der Name des J. taucht im NT nur bei Matthäus auf; bei ihm allerdings

dreimal, was auf ein bestimmtes Interesse des Evangelisten an diesem Propheten schließen läßt. Beim Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi ergänzt Mt. die schon aus der Herodesfrage nach der Herkunft Jesu (vgl. Lc. 9, 7f; Mc. 6, 15; Mt. 14, 1f) bekannten Namen um J. Mt. 16, 13f: ‚Für wen halten die Leute den Menschensohn? Sie sagten: die einen für Johannes d. T., andere für Elija, wieder andere für J. oder sonst einen Propheten'. Zur Erklärung dieser Tradition hat man auf 2 Macc. 2 u. 15 (vgl. o. Sp. 545f) oder die Prophetenreihenfolge verwiesen. J. stand nach der Baraita bBaba Batra 14b im Kanonverzeichnis am Beginn der späteren Propheten (H. F. D. Sparks, St. Matthew's reference to Jeremiah: JournTheolStud NS 1 [1950] 155f; Jeremias 220f). Wolff, J. 29 verweist auf eine frühjüd. Überlieferung, die eine Wiederkehr des J. verkündete aufgrund einer Parallelisierung zwischen J. u. Mose, dessen Wiederkunft in der Endzeit allgemein erwartet wurde. Warum Mt. 16, 14 jedoch neben Elija nicht, wie in der Verklärungsszene Mt. 17, 4 (vgl. Mc. 9, 5; Lc. 9, 33), Mose genannt wird, bleibt damit aber weiterhin offen. Ambr. in Lc. 6, 96 vermutet die Heiligung des J. im Mutterschoß als Grund für die Auswahl. Mt. 2, 17 wird unter Nennung des Prophetennamens Jer. 31, 15 über Rachels Klage in Rama angeführt, wobei der erste Teil des Zitats sich stärker mit dem TM berührt, während der Schluß wörtlich mit der LXX übereinstimmt (Belege: Wolff, J. 158). Rätselhaft bleibt die dritte Erwähnung Mt. 27, 9f, wo der Kauf des Töpferackers von den dreißig Silberstücken des Judas durch die Hohenpriester auf J. zurückgeführt wird (zu Lösungsversuchen frühchristlicher Kommentatoren [Origenes, Eusebius, Hieronymus, Augustinus] s. G. J. M. Bartelink, Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi [Leiden 1980] 74/6). Am nächsten verwandt mit dem Erfüllungszitat ist Sach. 11, 12f, wo ebenfalls dreißig Silberschekel als Preis für Jahwe genannt sind, die der Prophet im Tempel dem Silbergießer hinwerfen soll. Für die Frage, warum J. an die Stelle des Sacharja getreten ist, referiert R. H. Gundry, The use of OT in St. Matthew's Gospel (Leiden 1967) 125f zehn Lösungsversuche u. entwikkelt selbst einen elften (Wolff, J. 160_{15}). Wegen einiger Wortübereinstimmungen will M. Quesnel, Les citations de Jérémie dans l'Évangile selon s. Matthieu: Estud. Bíblic. 47 (1989) 513. 519/24 die Mt.-Stelle mit Lament. 4, 1f in Verbindung bringen. Vielleicht hat die Tradition vom Kauf des Ackers eines Töpfers in Mt. 27, 7, die Assoziationen an Jer. 18, 3/6 weckte, in Verbindung mit dem Akkerkauf von Jer. 32, 6/15 zu der Vertauschung zwischen J. u. Sacharja geführt. – Die zahlreichen sowohl inhaltlichen wie auch sprachlichen Anklänge an jeremianische Wendungen in den Evangelien entbehren in unterschiedlichen Graden der Eindeutigkeit: Die Verkündigung Jesu u. ihre Überlieferung in den Evangelien ist so stark von der Sprache der Propheten geprägt, daß außerhalb der als Zitate kenntlich gemachten Stellen schon bei sog. Mischzitaten u. noch mehr bei bloßen Anklängen oder gedanklichen Übereinstimmungen Fixierungen auf eine bestimmte Quelle fragwürdig bleiben müssen. Als Beispiel kann das Jesuswort bei der Tempelreinigung dienen: ‚Heißt es nicht in der Schrift: 'Mein Haus soll ein Haus des Gebetes für alle Völker sein'? Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht' (Mc. 11, 17). Das in Frageform angeführte Zitat vom Gebetshaus für alle Völker entspricht Jes. 56, 7 LXX, das Reizwort vom Tempel als Räuberhöhle entstammt Jer. 7, 11. Da der J.-Vers aber nicht zitiert wird, braucht keine bewußte Übernahme vorzuliegen, sondern kann das Wort der auch zZt. Jesu lebendigen Tempelkritik entnommen sein. Eine breite prophetische Überlieferung hat ebenfalls die mahnende Frage Jesu an seine Jünger: ‚Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen, u. keine Ohren, um zu hören'? (Mc. 8, 18). Neben Jer. 5, 21 kann man auf Hes. 12, 2 u. Jes. 6, 9f verweisen. Für ähnliche letztlich nicht verifizierbare Übereinstimmungen vgl. Mt. 21, 13 u. Mc. 11, 17 mit Jer. 22, 5; Mt. 7, 22 mit Jer. 14, 14; 27, 15; Mt. 11, 29 mit Jer. 6, 16; Mt. 26, 28 mit Jer. 31, 31.

c. Johannesapokalypse. Mehr noch als die Evangelien ist die Johannesapokalypse von Wörtern, Wendungen u. Bildern aus der atl.-prophetischen Überlieferung durchsetzt, ohne daß jedoch, apokalyptischer Eigenart entsprechend, jemals schriftgelehrt zitiert würde. Beziehungen zwischen beiden Schriften lassen sich vor allem Apc. 17f nachweisen, wo Gottes Gericht über *Babylon beschrieben wird. Wolff, J. 166/9 stellt in beiden Kap. ein gutes Dutzend Übereinstimmungen mit Jer. 50f fest, in denen ebenfalls über Fall u. Zerstörung Babylons geweissagt wird.

Nur Apc. 18, 22f ist nicht auf Jer. 50f, sondern auf Jer. 25, 10 zurückführen; an beiden Stellen wird gesagt, daß die Rufe von Bräutigam u. Braut verstummen, das Geräusch des Mühlsteins aufhört (TM) u. das Licht der Lampe erlöscht. Ursprünglich auf Jerusalem bezogen, steht es ebenfalls mit Babylon in Beziehung, weil Nebukadnezar, den Gott seinen Knecht nennt (Jer. 25, 9), das Strafgericht an Jerusalem vollziehen wird. Neben den Entlehnungen aus Jer. 50f finden sich Apc. 17f noch Anklänge an Jes., Hes. u. Dan., bei denen es sich ausnahmslos um Drohworte gegen Babylon, Tyrus u. Edom handelt, d. h. um Städte (Völker), die verstärkt nach der Zerstörung Jerusalems iJ. 70 jüdischerseits auf Rom gedeutet werden (vgl. Strack / Billerb. 3, 816; K. G. Kuhn, Art. Βαβυλών: ThWbNT 1 [1933] 514; C.-H. Hunzinger, Babylon als Deckname für Rom u. die Datierung des 1. Petrusbriefes: Festschr. H.-W. Hertzberg [1965] 71; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 69/73; N. Wasser, Die Stellung der Juden gegenüber den Römern. Nach der rabbin. Literatur [New York 1933] 23; Wolff, J. 82. 169f). Wolff zieht aus allen diesen Beobachtungen den Schluß (ebd. 172), daß der Apokalyptiker Johannes möglicherweise das J.-Buch nicht gekannt, keinesfalls die Stellen selbst aus der LXX zusammengestellt, sondern eine jüd. Testimoniensammlung benutzt hat, die prophetische Worte gegen Babylon u. andere Feindstädte enthielt, die gegen Rom gewendet werden konnten (vgl. das gleiche Verhalten bei Josephus [o. Sp. 554]). – Weitere Anklänge an J., von denen aber nicht mehr festgestellt werden kann, wie sie in den Sprachschatz des Apokalyptikers gekommen sind, wären zu prüfen zwischen Apc. 2, 23; 6, 15; 10, 11; 13, 10; 14, 10; 15, 4 u. Jer. 17, 10; 4, 29; 1, 10; 15, 2; 25, 15 u. 10, 7 TM. Erwogen worden ist, ob mit einem der beiden Zeugen von Apc. 11, 3 J. gemeint sein kann (vgl. o. Sp. 555).

II. Neutestamentliche Apokryphen. Das Vorkommen des J. im apokryphen Schrifttum ist gering u. entspricht dem der übrigen Propheten (vgl. o. Bd. 14, 1159). Vis. Paul. 25 (Hennecke / Schneem.[5] 2, 659) befindet sich J. am Ort der Propheten am Honigfluß zusammen mit Jesaja, Hesekiel, Amos u. Sacharja u. den übrigen Propheten; ebd. 149 (671) wird die auch anderwärts bezeugte Tradition (vgl. o. Sp. 548) von der Steinigung des J. aufgegriffen. 5 Esr. 2, 18 (Hennecke / Schneem.[5] 2, 584) gehört J. zu den Helfern, die den bedrängten Christen verheißen werden (vgl. Wolff, J. 29); in den Weherufen 6 Esr. 15, 57 (Hennecke / Schneem.[5] 2, 588) klingt dagegen vielleicht Jer. 18, 21 an; mit Jer. 10, 11 werden häufig die falschen Götter bekämpft (vgl. Ev. Nicod. 16 [Hennecke / Schneem.[5] 1, 413]); PsClem. Rom. hom. 16, 6, 6. 8, 4. 9, 2 [GCS 42[2], 220. 222]; recogn. 4, 20, 1/5 [GCS 51, 156] erinnert an Jer. 10, 3/5). Orac. Sibyll. 2, 249 (GCS 8, 40) bildet J. mit vielen anderen die Assistenz am Richterstuhl Christi. Andere Anspielungen auf J.-Stellen sind weniger deutlich (vgl. Jer. 9, 23: Orac. Sibyll. 2, 123/6 [33]; Jer. 5, 19; 25, 11f: Orac. Sibyll. 3, 73/81 [62f]; Jer. 1, 15: Orac. Sibyll. 3, 660/8 [82]). Der späte, vielleicht erst im 5. Jh. in priszillianistischem Milieu entstandene PsTitus-Brief (ClavisApocrNT 307) benutzt, unter ausdrücklicher Nennung des Propheten, Stellen aus Jer. 9, 23 u. Lament. 3, 27f für seine Warnung vor den Gefahren des Syneisaktentums u. zur Werbung für ein eheloses Leben (PL Suppl. 2, 4, 15; Hennecke / Schneem. 2[5], 54. 58); gleich anderen Propheten hatte J. keine Frau zur Dienerin, sondern Baruch (PL Suppl. 2, 4, 15; Hennecke / Schneem. 2[5], 60). – Für weitere apokryphe Traditionen, die christlichen Einfluß verraten oder im christl. Raum weitergewirkt haben, s. o. Sp. 547/9.

III. Frühpatristik. a. Apostolische Väter. Der Name des J. kommt in den Schriften der Apostolischen Väter nicht vor. Auch die Verwertung seines Buches ist spärlich. Anders als im frühjüd. Schrifttum fehlte bei den Apostolischen Vätern das Interesse an den Heilsprophezeiungen über die Befreiung Israels u. den Wiederaufbau Jerusalems. Die Ereignisse dJ. 70 u. die spätere Zerstreuung der Juden sind ihnen im Gegenteil ein Argument für den Übergang der Verheißungen an das neue Israel der Kirche. Allein als Bußprediger u. mit seiner Kritik an jüdischen Opfern u. Gebräuchen findet J. Beachtung, wobei die Einbindung jeremianischer Wendungen oder Satzteile in Mischzitate oder Reihungen von Schriftworten den Eindruck verstärkt, der schon hinsichtlich der ntl. Schriften gewonnen werden konnte, daß nämlich nicht J. selbst, sondern Testimoniensammlungen den frühchristl. Schriftstellern als Quelle gedient haben, vornehmlich dann, wenn Prophetenworte nicht namentlich

kenntlich gemacht, sondern einfach als γραφή, λόγος κυρίου bzw. πνεύματος ἁγίου oder ähnlich angeführt werden (vgl. P. Prigent, Les Testimonia dans le christianisme primitif [Paris 1981]; L. W. Barnard, Studies in the Apostolic Fathers and their background [Oxford 1966] 109/35; R. Hodgson, The testimony hypothesis: JournBiblLit 98 [1979] 361/78).

1. 1. Clemensbrief. Ein Beispiel findet sich bereits 1 Clem. 13, 1, wo zur Demut gemahnt u. vor Prahlerei gewarnt wird: ‚Der Heilige Geist sagt nämlich: Nicht rühme sich der Weise in seiner Weisheit, noch der Starke in seiner Stärke, noch der Reiche in seinem Reichtum; sondern wer sich rühmt, rühme sich im Herrn, auf daß er ihn suche u. Gerechtigkeit übe'. Das Zitat ist kunstvoll gewoben aus einer fast wörtlich übernommenen Stelle aus Jer. 9, 23 LXX am Anfang, 1 Cor. 1, 31 in der Mitte u. Anklängen an 1 Sam. 2, 10 zum Schluß. Clemens hat zwar 1 Cor. gekannt (E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristl. Literatur bis Irenäus [1979] 79/81), aber eine sichere Verwendung des jeremianischen Schrifttums ist nicht nachzuweisen. Für 1 Clem. 8, 3 wird zwar gelegentlich auf Jer. 3, 19. 22 u. 24, 7 aber auch auf Hes. 33, 11 verwiesen, für 1 Clem. 60, 3 neben zahlreichen anderen Schriftstellen auf Jer. 21, 10; 24, 6; 39, 21; eine direkte J.-Kenntnis des Clemens läßt sich damit aber nicht sichern. Auch 1 Sam. wird in 1 Clem. an keiner anderen Stelle zitiert. Das läßt vermuten, daß Clemens nicht selbst zusammengestellt, sondern aus einer bereits geformten schriftlichen Überlieferung zitiert, aus der möglicherweise auch Paulus geschöpft hat (Wolff, J. 138f; vgl. o. Sp. 559).

2. Polykarp-Brief, Didache. In den Briefen des Ignatius u. des Polykarp (Polyc. 2 Phil. 11, 2: qui ignorant iudicium domini, erinnert an Jer. 5, 4) spielt J. keine Rolle. Der Einleitungssatz der *Didache: Ὁδοὶ δύο εἰσίν, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου (1, 1), erinnert terminologisch zwar an Jer. 21, 8; die Zwei-Wege-Lehre ist jedoch weit verbreitet. Zudem meint J. zwei Wege politischen, die Didache dagegen zwei Wege moralischen Verhaltens (K. Wengst, Didache [1984] 92).

3. 2. Clemensbrief. Für 2 Clem. verweist R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, Diss. Marburg (1987) 512 auf drei Zitate aus J. 2 Clem. 14, 1 warnt der Prediger seine Hörer vor der Übertretung des Willens Gottes. Sonst werden sie ‚zu der Schrift gehören, die lautet: Mein Haus ist eine Räuberhöhle geworden'. Ganz im Sinn frühchristlicher Bußpredigt wird die Räuberhöhle vom jüd. Tempel auf die christl. Gemeinde übertragen. Ob 2 Clem. von Jer. 7, 11 oder Mc. 11, 17 par. (vgl. o. Sp. 562) abhängt, ist eine müßige Frage; nicht einmal eine Testimoniensammlung, die Warns aO. 350. 512 annimmt (ebenso Wolff, J. 156_4), muß vorgelegen haben. Das Wort von der ‚Räuberhöhle' war von sich aus drastisch genug, sich im Gedächtnis frühchristlicher Schriftsteller festzusetzen (vgl. Iustin. dial. 17, 3). Ähnliches gilt für das Töpfergleichnis 2 Clem. 8, 1/3, das aus der theologischen Argumentation nicht mehr verschwinden wird. Welche der atl. oder ntl. Stellen zugrunde liegt (2 Clem. 8, 2a berührt sich sprachlich mit Jer. 18, 6b; Wengst aO. 272; Warns aO. 513), spielt dabei eine untergeordnete Rolle; denn das Töpfergleichnis wird nicht auf seine jeweilige biblische Fassung hin ausgelegt, sondern zur Illustration der eigenen Argumentation herangezogen. In 2 Clem. ist es der Gedanke, daß Buße nur bis zum Tode möglich ist. Wie der Töpfer die Gefäße nur umformen kann, solange sie noch nicht gebrannt sind, ebenso kann ein Sünder nicht mehr umkehren, wenn er erst aus dieser Welt hinausgegangen ist (8, 3). Warns aO. 170f will noch 2 Clem. 17, 7 auf Jer. 13, 16 zurückführen, für das meist auf Ps. 68 (67), 35 oder Apc. 11, 3 verwiesen wird.

4. Barnabasbrief. Den stärksten Widerhall hat J. im *Barnabas-Brief gefunden, was der Intention des Schreibers entspricht, die Überlegenheit des christl. Verständnisses des AT gegenüber dem jüdischen herauszustellen. Mit Ep. Barn. 2, 5/8 stößt man sofort auf die Frage nach der Sammlung von Testimonien als Quelle der Schriftzitate. Nachdem ebd. 2, 5 ein langes Zitat aus Jes. 1, 11/3 angeführt worden ist, schließt sich nach erneuerter Einleitungsformel (λέγει δὲ πάλιν) ein Mischzitat aus Jer. 7, 22f u. Sach. 8, 17 u. 7, 10 (Wengst aO. 143) an, das wie ein einziges Prophetenwort wirkt. Zur Abrundung der Ablehnung der jüd. Opfer folgt noch eine Reminiszenz aus der Opferkritik von Ps. 51 (50), 19. Daß Justin dial. 22, 6f im Rahmen seiner Opferkritik ebenfalls Jer. 7, 21f mit einem langen Zitat aus Ps. 51 (50) verbindet (vgl. u. Sp. 569), verstärkt die Vermutung

der Verwertung von Testimonien, da beide Autoren unabhängig voneinander dieselben Schriftstellen, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung, kombinieren. Noch deutlicher läßt sich für Ep. Barn. 9, 1/3 der Nachweis führen, daß eine unkommentierte Zitatensammlung benutzt wurde. Um das richtige Schriftverständnis der Christen zu begründen, reiht der Autor Schriftworte unter dem Stichwort ‚Hören' aneinander, zu denen in Kombination mit Jer. 31, 13 auch Jer. 4, 4 u. 7, 2 gehören (vgl. Wengst aO. 123f). Die Erwähnung der *Beschneidung der Herzen wird in Ep. Barn. 9, 5f aufgegriffen u. durch Jer. 9, 25f im Sinne antijüdischer Apologetik weiter vertieft (F. Stummer: o. Bd. 2, 166). Wiederum greift Barnabas auf eine festliegende Tradition zurück, die auch Justin bekannt gewesen sein muß (dial. 28, 2f; Haeuser 508; P. Prigent, L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources [Paris 1961] 29/60; u. Sp. 569). Ep. Barn. 11, 2f hat es den Anschein, als habe der Verfasser Jer. 2, 12f u. Jes. 16, 1f als ein einziges Prophetenwort verstanden (ähnlich Iustin. dial. 114, 5; vgl. u. Sp. 569). Es wird mit λέγει γὰρ ὁ προφήτης eingeleitet. Erst Ep. Barn. 11, 4 folgt nach einem erneuten καὶ πάλιν λέγει ὁ προφήτης ein weiteres Jes.-Zitat.

b. Apologeten. 1. Allgemein. Entsprechend ihrer Intention der Glaubensverteidigung vor heidnischen Mitbürgern bedienen sich die frühchristl. Apologeten bei ihrer Argumentation nur spärlich der Hl. Schrift, weil Bibelzitate bei den Adressaten keine Autorität besitzen. Zwar klingen für den Kundigen vor allem in der Götterkritik auch biblische Motive an, die jedoch nicht als Bibeltexte kenntlich gemacht oder eingeleitet werden. So lassen zwar die Biblia Patristica 1 (Paris 1975) 163/5 für Min. Fel. Oct. 29, 3; 32, 9; 35, 4f; 36, 9 genannten Hinweise auf Jer. 17, 5. 10; 10, 25 sowie 9, 6 (6, 29?) gewisse Übereinstimmungen erkennen, aber nichts deutet darauf hin, daß Minucius Felix bei der Abfassung an J. gedacht haben muß. Der im letzten Beleg angeführte Vergleich menschlicher Anfechtung mit der Feuerprobe des *Goldes ist kein jeremianisches Sonder-, sondern biblisches Allgemeingut. Viel ausgeprägter ist dagegen der Rückgriff auf heidnische Autoren. – Das ändert sich erst bei stärker biblisch/theologisch orientierten Apologeten (zB. Tatian), vor allem in späterer Zeit (zB. Firmicus Maternus, der iJ. 346/48 unter ausdrücklicher Nennung des Namens oder des Prophetenstandes in err. 19, 4 Jer. 7, 34, in err. 27, 6 Jer. 11, 18f, in err. 28, 12 Jer. 25, 6 anführt u. in err. 28, 4f lange Passagen aus Ep. Jer. LXX = Bar. 6 Vulg. [5/10. 21/4. 26/8. 30f u. 50/7] zitiert), oder bei Apologeten, die sich werbend um ihren Adressaten bemühen u. sie mit dem Wort Gottes in der Verkündigung der Propheten vertraut machen wollen. – So mahnt Theophilus v. Ant. um 180 nC. Autolykos, mittels der Aussprüche der Propheten die göttlichen Dinge zu erforschen (ad Autol. 2, 34 [SC 20, 186]), darunter auch solche des J. wie zB. Jer. 10, 13: ad Autol. 1, 6 (70); Jer. 10, 15: ad Autol. 2, 35 (188); Jer. 6, 9: ad Autol. 3, 11 (228) u. Jer. 6, 16: ad Autol. 3, 12 (228/30), wobei der Wortlaut des Theophilus nicht unbeträchtlich von der hebr. wie der griech. Fassung (LXX) des biblischen Textes abweicht. Über die Gründe lassen sich nur Vermutungen anstellen, da weder die Vorlagen des Theophilus bekannt sind, noch überhaupt feststeht, ob ihm ein vollständiger Prophetentext zur Verfügung stand. Unter mehrmaliger Berufung auf J., jedoch ohne konkrete Stellen anzugeben oder auch nur angeben zu können, rafft Theophilus ebd. 3, 25 (256/8) die Geschichte Israels vom Ende des Königs Zedekias u. der Eroberung Jerusalems bis zum Ablauf des siebzigjährigen Exils zusammen. Gemäß der Prophezeiung des J. ließ Kyros im dreißigsten Jahr des Exils die Juden frei, das dann im 2. Regierungsjahr des Darius zu Ende ging, nachdem die von J. vorhergesagten siebzig Jahre der Verbannung abgelaufen waren (vgl. dazu o. Sp. 545). Das Töpfergleichnis deutet Theophilus im Sinn seiner eigenwilligen Interpretation des Todes als Wohltat Gottes, die dem Sündigen ein Ende setzt (ad Autol. 2, 26 [SC 20, 110]; vgl. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] 234f). Eine Nähe zu Jer. 18, 1/11 u. 19, 11 ist jedoch weder im Wortlaut noch in der Intention erkennbar.

2. Justin. Bei ihm besteht ein auffälliger Unterschied zwischen der J.-Verwertung in der ‚Apologie' u. im ‚Dialog'. In der ‚Apologie' kommt J. dreimal vor. Apol. 1, 47, 5 dient ein Hinweis auf Jesaja als prophetische Voraussage auf das Hadriansedikt, das den Juden den Aufenthalt in Jerusalem u. Judäa verbot. Das angeführte Zitat ist allerdings

eine Mischung aus Jes. 1, 7 u. Jer. 2, 15; 50, 3 oder 52, 27. Noch ungereimter geht es apol. 1, 51, 6 zu, wo Justin unter Hinweis auf J. entweder Dan. 7, 13 oder eine entsprechende ntl. Stelle mit der Wiederkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels anführt, u. apol. 1, 53, 10, wo unter Jesajas Namen Jer. 9, 26 zitiert wird. Ob Justin eine fehlerhafte Vorlage benutzte, aus dem Gedächtnis zitierte bzw. keinen Prophetentext besaß, den er nachschlagen konnte, darüber können nur Vermutungen angestellt werden. Wenn Justin apol. 1, 55, 5 Lament. 4, 20 als ein Prophetenwort einleitet, muß es sich nicht um ein Versehen handeln; er wird J. als Verfasser der Klagelieder angesehen haben. – Sehr viel sorgfältiger u. umfangreicher verwendet Justin J. im ‚Dialog'. Bei der Abfassung dürfte Justin neben Testimonien (vgl. dial. 22, 6; 114, 5 u. o. Sp. 567) auch der J.-Text vorgelegen haben. Das beweist die LXX-Nähe vieler Zitate zusammen mit der Kombination von weiter auseinanderliegenden J.-Stellen (vgl. dial. 28, 2f mit Jer. 4, 3f u. 9, 25f). Trotzdem bleibt offen, wie der ihm vorliegende Text ausgesehen hat. Dial. 72, 2. 4 beklagt Justin, daß die Juden christologisch bedeutsame Stellen aus der Hl. Schrift ausgemerzt hätten, darunter die Selbstbezeichnung des Propheten als unschuldiges Lamm, die sich jedoch ziemlich wortgetreu unter Jer. 11, 19 in der LXX befindet (P. Prigent, Justin et l'AT [Paris 1964] 173f. 191/4). Eine nach Justin von den Juden getilgte zweite Stelle findet sich tatsächlich nicht im J.-Schrifttum. Sie lautet: ‚Der Herr, der heilige Gott Israels, gedachte seiner Toten, die in der Grabeserde schlafen, u. er stieg zu ihnen hinab, um ihnen die frohe Botschaft seines Heils zu bringen'. Inhaltlich berührt sich die Aussage mit 1 Petr. 3, 19 u. 4, 6. Sie bietet altes Traditionsgut u. entstammt möglicherweise einer apokryphen Schrift oder auch mündlicher Tradition (Irenäus führt dieses angebliche J.-Zitat mit leichten Veränderungen noch sechsmal in seinen Schriften an, wobei zweimal J., je einmal Jesaja, ein Prophet oder alii als Verfasser angegeben werden [haer. 3, 20, 4; 4, 22, 1. 33, 12; 5, 31, 1 (SC 211, 394/6; 100, 2, 686. 836; 153, 391); demonstr. 78 (SC 62, 144)], einmal fehlt eine Zuweisung [haer. 4, 33, 1 (SC 100, 2, 804)]; vgl. Wolff, J. 183). Dial. 78, 18 zeigt, daß Justin die ntl. Erfüllung der atl. Prophezeiung vorzieht. Den Kindermord von Bethlehem leitet er ein, er sei vorausgesagt worden durch J., εἰπόντος δι' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου πνεύματος, zitiert dann aber nicht Jer. 31, 15, sondern wortgetreu Mt. 2, 18. – Inhaltlich gesehen, zieht Justin am häufigsten J.s Weissagung über den neuen Bund heran (Prigent, Justin aO. 235/9). Bereits dial. 11, 3 beantwortet er die die früheste Theologie bedrängende Frage, wie die Christen auf die Verheißungen Gottes hoffen können, wenn sie seine Gebote (d. h. die Thora) verwerfen, unter ausdrücklicher Berufung auf Jer. 31, 31. Wenn Justin im weiteren Verlauf des ‚Dialogs' in verkürzter Form auf καινὴν διαθήκην zu sprechen kommt, kann man davon ausgehen, daß er neben den entsprechenden Stellen aus Jesaja über das neue Gesetz u. den ewigen Bund (vgl. Jes. 51, 4f; 55, 3/5) auch an den von J. vorhergesagten Bund denkt (vgl. dial. 34, 1; 43, 1; 67, 9; 118, 3). J. ist so sehr der Prophet des Neuen Bundes, daß es neben der Zitation einschlägiger Stellen aus Jesaja bei J. genügt, seinen Namen zu nennen (vgl. dial. 12, 2). Entsprechend führt die ebd. 24, 1 erwähnte ἄλλη διαθήκη dazu, im weiteren Verlauf des Gesprächs für die Völkerwallfahrt zum Sion nicht nur die üblichen Schriftworte aus Jes. 2, 2f; 51, 4 u. Mich. 4, 2 anzuführen, sondern auch Jer. 3, 17 (vgl. S. Heid, Chiliasmus u. Antichrist-Mythos [1993] 42. 50). – Weitere beliebte J.-Worte bei Justin sind Jer. 4, 4 mit der Klage über die Torheit der Juden, die das Gesetz mißverstanden (vgl. dial. 123, 4f [in Verbindung mit Jer. 31, 27]; 27, 4; 32, 5; 36, 2); u. das in dieselbe Richtung weisende Wort aus Jer. 2, 13 über die vertrockneten Zisternen, die das Wasser nicht halten können (dial. 14, 1; 19, 2; 140, 1; vielleicht auch 20, 4). Weitere Anklänge an J.-Worte notiert Wolff, J. 185; zur Problematik von Jer. 7, 11 in dial. 17, 3 s. o. Sp. 562 zu Mc.

c. Irenäus. Bei ihm steht J. in seiner Bedeutung gewiß hinter Jesaja u. anderen atl. Schriften zurück, gewinnt aber Profil als Gewährsmann für bestimmte theologische Überlieferungen. Während etliche bereits bekannte Motive u. Bilder bei Irenäus wieder auftauchen (Bildung des Menschen im Mutterschoß von Jer. 1, 5: haer. 5, 15, 3 [SC 153, 206], die löchrigen Zisternen von Jer. 2, 13: haer. 3, 24, 1 [SC 211, 475], der Töpferakker von Jer. 32, 6: demonstr. 81 [SC 62, 148]), tauchen viele J.-Stellen erstmalig bei Irenäus auf. Manche erscheinen wie zufällige Lesefrüchte, die nicht traditionsstiftend ge-

worden sind (zB. Jer. 2, 19: haer. 4, 37, 7 [SC 100, 2, 943]; Jer. 5, 8, das Bildwort von den geilen Hengsten: haer. 4, 41, 3; 5, 8, 2 [SC 100, 2, 589; 153, 99]; Jer. 10, 11: haer. 3, 6, 3 [SC 211, 73]; Jer. 23, 23f: haer. 4, 19, 2 [SC 100, 2, 620] über die Unerforschlichkeit Gottes; Jer. 23, 29: haer. 5, 17, 4 [SC 153, 233] das Wort Gottes als πέλεκυς κόπτων πέτραν), andere sind dagegen seit Irenäus häufig aufgegriffen worden. Dazu gehört vor allem ein aus Jer. 17, 9 LXX verkürzt herausgehörtes Zitat (καὶ ἄνθρωπός ἐστι, καὶ τίς γνώσεται αὐτόν), das für sich genommen wenig besagt, aber zum meistherangezogenen Hinweis auf das gottmenschliche Geheimnis Christi wird (vgl. haer. 3, 18, 3. 19, 2; 4, 33, 11 [SC 211, 347. 375; 100, 2, 831]; frg. armen. [TU 36, 3, 124 Jordan]). Für die volle Menschheit u. Leidensfähigkeit Christi, die Irenäus gegen die *Gnosis (II) verteidigen muß, werden noch weitere J.-Stellen herangezogen, besonders ausführlich haer. 3, 21, 9 (SC 211, 423/5): Jesus kommt die Herrschaft zu, denn er war nicht der Sohn Josefs, des Nachfahren der judäischen Könige Joakim u. Jechonias, denen die Königswürde für sich u. alle Nachkommen genommen worden ist (vgl. Jer. 22, 24f. 28/30; 36, 30f). Manche Bilder haben auch in der LXX-Version nur vage mit dem Gegenstand zu tun, den sie erläutern sollen (vgl. Lament. 4, 20 mit Iren. demonstr. 71 [SC 62, 138]), an anderen Stellen weist Irenäus angesichts zahlreicher Schriftbelege darauf hin, daß die Weissagung des J. besonders beweiskräftig ist (vgl. Jer. 15, 9: Iren. haer. 4, 33, 12 [SC 100, 2, 837]). Ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, hofft Irenäus, werden alle das Geheimnis Christi erkennen (Jer. 23, 20: haer. 4, 26, 1 [715]). – Andere wichtige Anliegen des Irenäus, wie zB. die Einheit beider Testamente in der Verkündigung der Kirche, finden nur wenig Rückhalt in J.-Worten. Einmal führt er in Umkehrung des Wortsinns Jer. 9, 2 LXX an, um zu zeigen, wie Patriarchen u. Propheten, die das Wort Christi ausgesät haben, in der Kirche einen Platz finden möchten (haer. 4, 25, 3 [711]). Ausführlich zieht Irenäus als erster Jer. 7 mit der Tempelkritik heran, um die jüd. Opfer u. die pharisäische Werkgerechtigkeit zu kritisieren (vgl. haer. 4, 17, 2f. 18, 3. 36, 2. 5 [580/7. 602/4. 882/9. 898/901]; ebenso 4, 2, 6 [411] Jer. 4, 22 nach einem Hinweis auf den Tempel als Räuberhöhle [Mt. 21, 13]). Ebensolche Beachtung findet das Thema des neuen Bundes in Verbindung mit eschatologisch-chiliastischen (*Chiliasmus) Aussagen über die Heimkehr der Völker (Kirchen) nach Jerusalem, das über sein Vorkommen in Jer. 31 hinaus auch in anderen Zusammenhängen aufgespürt wird (vgl. Jer. 31 [38 LXX], 10/4: haer. 5, 34, 3 [SC 153, 430/3]; Jer. 31, 11: haer. 3, 8, 2 [SC 211, 93]; Jer. 31, 31/4: demonstr. 90 [SC 62, 157]; haer. 4, 9, 1. 33, 14 [SC 100, 2, 478/71. 840/3]; Bar. 4, 36/5, 9: haer. 5, 35, 1f [SC 153, 440/5] unter dem Namen des J. zitiert; Jer. 31, 26: haer. 4, 31, 2 [SC 100, 2, 792f]; Jer. 8, 16: haer. 5, 30, 2 [SC 153, 378f]; Jer. 16, 14f: haer. 5, 34, 1 [424f]; Heid aO. 95. 107). – Auch Irenäus unterlaufen zuweilen Falschzuweisungen an J., so demonstr. 43 (SC 62, 101), wo es sich um ein Zitat aus Ps. 110, 3 handeln dürfte wie demonstr. 72 (139) um eines aus Jes. 57, 1f. Für ein mehrfach angeführtes J.-Wort, das nicht im kanonischen J.-Buch vorkommt, sondern einem unbekannten Apokryphon entnommen sein muß, s. o. Sp. 569.

d. Hippolyt. *Hippolyt ist der erste Autor, der sich in stärkerem Maße für die Person des J. u. die Zeitumstände seines Wirkens interessiert (zu den Echtheitsproblemen der Hippolytschriften C. Scholten: o. Bd. 15, 497f). In der ‚Chronik' taucht sein Name nicht nur bei den Prophetennamen (§ 719 [GCS Hippol. 4, 127]) auf, sondern auch in der Priesterliste als Sohn des Hilkia (§ 740f [133f]), welcher im übrigen derjenige sein soll, der im 18. Jahr des Königs Josia das Gesetzbuch Jahwes im Tempel gefunden hat (§ 673f [102f]). Des weiteren wird mitgeteilt, unter welchen Königen J. zusammen mit anderen Propheten u. Falschpropheten geweissagt hat (§ 675/80a [104/9]). Auch im Dan.-Kommentar finden sich historische Reminiszenzen u. chronologische Hinweise. So wird Susanna, die Frau des Jojakim aus Dan. 13, 2, als Tochter des Hilkia bezeichnet, ‚des Priesters, welcher gefunden hatte das Buch des Gesetzes im Hause Gottes, als der König Josia ihm befahl zu reinigen das Allerheiligste'. Bei dieser Auffassung wird J. zum Bruder der Susanna, ‚welcher mit allen Gefangenen geht nach Ägypten u. sich ansiedelte in Tafnae u. daselbst wohnend u. weissagend von ihnen mit Steinen getötet wurde' (in Dan. comm. 1, 12, 3f [GCS Hippol. 1, 20]; vgl. ebd. 1, 12, 8 [21]). Die 70jährige Gefangenschaft Israels in Babylon sowie das Schicksal der judäischen Könige werden ausführlich

anhand von Jer. 52 geschildert. Daß sich Hippolyt tatsächlich darauf u. nicht auf andere atl. Nachrichten (zB. 2 Reg. 24f) stützt, machen die häufige Erwähnung des Propheten u. wörtliche Zitate wahrscheinlich (vgl. in Dan. comm. 1, 1, 1f. 2, 6. 3, 3/9; 1, 4; 4, 28, 2. 30, 6 [2. 4. 6/8. 10. 258/60. 264/6]). – Im übrigen exegetischen u. theologischen Werk Hippolyts ist J. nur schwach vertreten. Mehrmals zitiert Hippolyt im Zusammenhang mit dem *Antichrist-Mythos den sonst wenig verwendeten Vers Jer. 8, 16 vom kriegsdrohenden Rosseschnauben aus Dan (vgl. antichr. 15 [GCS Hippol. 1, 2, 11f]; consumm. m. 19 [ebd. 296]; ben. Moys.: PO 27, 183f). Hinweise auf den Antichrist findet Hippolyt noch häufiger bei J. (vgl. Jer. 4, 11: antichr. 54. 57 [GCS Hippol. 1, 2, 36. 38]; in Dan. comm. 4, 49, 6 [ebd. 1, 1, 314]). Von den Phrygiern bekennt Hippolyt, daß sie Rachels Weinen um ihre Kinder (vgl. Jer. 31, 15) auf das Jerusalem in der Tiefe, nicht die Stadt in Phönizien beziehen (vgl. Heid aO. 101). Das erkennt freilich nur der aus Wasser u. Geist wiedergeborene Mensch, von dem J. sagt: ‚Er ist Mensch, u. wer wird ihn kennen?‘ (Jer. 17, 9; vgl. ref. 5, 8, 37f). Diesen gegenüber der LXX nochmals abgeschliffenen Spruch, der wohl nur über Testimoniensammlungen sich dem Gedächtnis vieler frühchristl. Autoren eingeprägt hat, verwertet Hippolyt wie andere vor ihm auch im christologischen Zusammenhang (hom. pasch. 46, 2; 52, 1f [SC 27, 169f. 172]; vgl. Jer. 23, 18: c. Noët. 13 [P. Nautin, Hippolyte, Contre les hérésies, fragment (Paris 1949) 255]). Die Verheißung des neuen Bundes aus Jer. 31, 31f klingt nur einmal an (ben. Moys.: PO 27, 134). Neben diesen argumentierend benützten J.-Versen kennt Hippolyt eine Reihe der in der Tradition verwurzelten Bildworte wie zB. das vom Säen in die Dornen (Jer. 4, 3: hom. pasch. 10, 1f [SC 27, 131/9]) oder den Anklang an die geilen Hengste (Jer. 5, 8: frg. bei Pallad. hist. Laus. 65, 2 [274 Bartelink]); ebenso unterlaufen ihm Falschzuweisungen (vgl. in Cant. comm. paraphr. 20, 1 [M. Richard, Une paraphrase grecque résumée du commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques: Muséon 77 (1964) 151] Hes. 13, 4 statt J.; frg. arab. 20 [GCS Hippol. 1, 2, 109] Jer. 5, 21 statt Berufung auf eine Weissagung des Propheten David).

e. Nordafrikaner. 1. Tertullian. Für ihn gehört J. zu den atl. Propheten, die er kennt u. verwertet, doch verrät er für ihn keine besondere Vorliebe. Neben Jesaja u. Hesekiel kann J. mit einem charakteristischen Ausspruch zu Wort kommen, wenn ein dogmatischer Tatbestand oder eine moralische Forderung unterstrichen werden soll; vgl. adv. Marc. 4, 29, 15 (CCL 1, 627): Olim hoc mandat per Ezechielem: iustum iudicium et pacatorium iudicate, per Hieremiam: facite iudicium et iustituam [iustitiam] (Jer. 22, 3), per Esaiam: iudicate pupillo et iustificate uiduam (vgl. fug. 11, 2). Auf Person u. Leben J.s geht Tertullian nicht ein. Auch eine intensive Auswertung eines jeremianischen Textes oder die Kombination mehrerer J.-Stellen zur Unterstreichung eines typisch jeremianischen Gedankens, findet sich höchst selten. Allein adv. Marc. 4, 31, 4f zieht Tertullian im Zusammenhang mit dem Verlangen Israels nach vielen Göttern u. der Taubheit des Volkes gegenüber der Botschaft des Propheten ausführlicher Jer. 7, 23/5 heran, dessen Verse zT. zitiert, zT. paraphrasiert u. zum Schluß mit Jer. 2, 31 abgeschlossen werden. Auch pud. 2, 4/6 (CCL 2, 1248) fügt Tertullian unter Angabe der Reihenfolge in J. mehrere Stellen zusammen (Jer. 14, 12; 11, 14; 7, 16), in denen dem Propheten verboten wird, für sein Volk Fürbitte einzulegen (vgl. pud. 19, 28 [1322]). In den meisten Fällen dienen kurze Zitate oder Anspielungen mit oder ohne Nennung des Namens des Propheten jedoch nur als biblisches Testimonium im jeweiligen Argumentationsgang. Dabei fällt auf, daß viele Stellen nur ein einziges Mal verwertet werden u. mit wenigen Ausnahmen dem ersten Teil (1/25) von Jer. entnommen sind (vgl. Jer. 1, 5: an. 26, 5; Jer. 1, 9: adv. Prax. 22, 5; Jer. 2, 10/3: adv. Iud. 13, 13f; Jer. 8, 4: paen. 8, 2; Jer. 9, 23: adv. Marc. 4, 15, 10 [über das Rühmen]; Jer. 15, 14: adv. Marc. 4, 29, 12 [Jesaja zugewiesen]; Jer. 16, 16: adv. Marc. 4, 9, 2; Jer. 18, 11: adv. Marc. 2, 24, 4 u. Jer. 19, 11: paen. 4, 3 mit leichter Anspielung auf das Töpfergleichnis; Mt. 27, 9 mit ausdrücklichem Hinweis auf J.: adv. Marc. 4, 40, 2; Jer. 23, 1f: fug. 11, 2; Jer. 28, 15 LXX: adv. Herm. 15, 3). – Die am häufigsten zitierte Stelle ist Jer. 4, 3f, die in Verbindung mit verschiedenen Versen aus Jer. 31 die Neuheit des Bundes durch die Beschneidung der Herzen herausstellt u. in der Auseinandersetzung mit Markion eine besondere Rolle spielt (adv. Marc. 1, 20, 4; 4, 1, 6; 11, 9; 5, 4, 10; 13, 7; 19, 11; adv. Iud. 3, 7; 6, 2; pud.

6, 2). Andere häufiger herangezogene Stellen besitzen für Tertullian dogmatische Relevanz, wobei sie allerdings nicht unbeträchtlich vom Originaltext abweichen. Dazu gehört Jer. 11, 19, bei dem Tertullian den symbolträchtigen Hinweis auf das ‚arglose Lamm' zwar ausläßt, den Anschlag auf den im Saft stehenden Baum aber aufgreift u. auf Kreuz u. Eucharistie anwendet. Tertullians Bibeltext (coiciamus [iniciamus; mittamus] lignum in panem eius) entspricht dabei LXX u. Vulg., nicht dem hebr. Urtext (vgl. adv. Marc. 3, 19, 3; 4, 40, 3 [CCL 1, 533. 656]; adv. Iud. 10, 12 [CCL 2, 1378]; dazu J. Doignon, Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales: RevHistRel 190 [1976] 120; Kannengiesser, Citations 156; A. Viciano, Cristo salvador y liberador del hombre [Pamplona 1986] 371f). Christologisch ausgewertet wird wie bei Irenäus (vgl. o. Sp. 571) auch das stark veränderte Wort aus Jer. 17, 9: carn. 15, 1; adv. Iud. 14, 6; adv. Marc. 3, 7, 6 [CCL 1, 517]; vgl. Viciano aO. 188).

2. Cyprian. Cyprians Testimoniorum libri III ad Quirinum bieten die Möglichkeit, die Stellung J.s in dieser für den biblischen Hintergrund der Traditionsbildung wichtigen Gattung von Schriften, die bisher immer nur erschlossen werden konnte, genauer zu beobachten. Im 1. Buch mit seiner antijüd. Polemik werden zu dem Titulus Quod Gentes magis in Christum crediturae essent unter dem Namen des Hesekiel die wenig charakteristische Stelle Jer. 6, 17f sowie Jer. 1,5 angegeben (testim. 1, 21 [CSEL 3, 1, 55f]); selbstverständlich fehlen nicht Jer. 4, 3f über die Beschneidung des Herzens (1, 8 [45]) u. Jer. 3, 15 u. 31, 10f über die wahren Hirten. Für den Vorwurf, die Juden hätten Christus nicht erkannt (1, 3 [41]), stehen Jer. 2, 13; 6, 10 u. 8, 7/9, für den Vorwurf, sie hätten die Propheten getötet (1, 2 [39f]) u. die Hl. Schrift mißverstanden (1, 4 [42]), Jer. 25, 4/7 u. 23, 20. Auch die Verheißungen eines neuen Bundes u. eines milden Joches werden antijüdisch eingeordnet (Jer. 31, 31/4 u. 30, 8f: testim. 1, 11. 13 [46/8]). Etliche Male wird J. im 2. Buch mit seinen christologischen Testimonien benutzt. Die Gottgleichheit Jesu soll Bar. 3, 35f bezeugen (testim. 2, 6 [69]); für die beiden Naturen steht die schon vorher vielfältig bezeugte Stelle Jer. 17, 9: Et homo est, et quis cognoscet eum? (2, 10 [74]). Traditionell sind ebenfalls die Hinweise auf Christus als Lamm u. seine Kreuzigung (Jer. 11, 18f: testim. 2, 15. 20 [80. 87]). Neu eingeführt werden dagegen Jer. 15, 9, das die Finsternis bei der Kreuzigung Jesu bezeugen soll (2, 23 [91]), sowie Jer. 7, 34 bzw. 16, 9 als Hinweis auf Christus u. seine Kirche als Bräutigam u. Braut. Das 3. Buch sammelt Stellen zur christl. Lebensführung. Hier wird die Mahnung, quod quis deo voverit cito reddendum, mit Jer. 48, 10 gestützt (3, 30 [144]). Testim. 3, 114 (182) schärft mit Jer. 8, 4 ein, daß nur während der Lebenszeit die Möglichkeit zur Exhomologese besteht. Bereits in früheren Büchern aufgegriffene Stellen können wiederholt u. nunmehr disziplinarisch ausgewertet werden. Die Hirtenstelle Jer. 3, 15 dient testim. 3, 66 (168) zur Mahnung, den ecclesiasticis praeceptis zu gehorchen, Jer. 31, 31/4 u. 37/41 gelten testim. 3, 20 (134f) als Hinweis auf die Gottesfurcht als Grundlage von Glaube u. Hoffnung. Ebenfalls erscheinen bereits aus der Tradition bekannte Testimonien wie zB. Jer. 9, 22f über das richtige u. falsche Sich-Rühmen testim. 3, 10 (121). Manche Testimonien sind wenig charakteristisch u. ließen sich mit beliebig anderen Schriftstellen stützen (vgl. Jer. 10, 2: testim. 3, 34; Jer. 23, 23f: testim. 3, 56, wo man u. a. Ps. 139 [138] erwartet hätte; mehrere J.-Stellen: testim. 3, 59 [161f]). Insgesamt stehen 74 Jes.-Zitationen 35 aus J. gegenüber (vgl. CCL 3, 277/80). Da bei der geringen Zahl vollständiger Bibel-Hss. des AT Prediger u. Katecheten sich auf Testimonien stützen mußten, haben diese in starkem Maß den Bekanntheitsgrad biblischer Bücher u. Propheten beeinflußt (vgl. Hamman 183). – Im übrigen Cyprian-Schrifttum wird J. nur sparsam verwendet. Die Auswahl der Stellen geht kaum über die in den Testimonien angegebenen hinaus. Sie klingen jedoch nicht bloß an, sondern werden meistens unter Angabe des Prophetennamens korrekt zitiert. Am häufigsten u. ausführlichsten erscheint das 23. Kap. über die schlechten Hirten u. die falschen Propheten (vgl. Jer. 23, 16f. 21f: unit. eccl. 11 [CSEL 3, 1, 219f]); 23, 16f dazu in ep. 43, 5 [3, 2, 593f]; Jer. 23, 23f: domin. orat. 4 [3, 1, 268f]; laps. 27 [257]). Hinzurechnen kann man zu diesem Thema das Lob der von Gott erweckten neuen Hirten secundum cor meum von Jer. 3, 15: ep. 4, 1 (3, 2, 473) u. hab. virg. 1 (3, 1, 187f) sowie der löchrigen Zisternen aus Jer. 2, 13 u. wasserführenden Quellen, die unit. eccl. 11 (219) direkt mit Jer. 23, 21f verbunden werden; vgl. ep. 70, 1 (3, 2, 767). Zweimal

wird auch Jer. 11, 14 mit dem Verbot der Fürbitte durch den Propheten angeführt (laps. 19 [3, 1, 251]; Fort. 4 [324]). In ep. 73, 6 wird die aqua mendax et perfida von Jer. 15, 18 auf das Taufwasser der Häretiker gedeutet. Bemerkenswert ist die Bandbreite bei der Anwendung ein u. derselben J.-Stelle im 3. Jh. Während Cyprian mit Jer. 17, 5 davor warnt, die Vergebungshoffnung auf einen Menschen zu setzen (laps. 17 [259f]), wird dieselbe Stelle bei Novatian zum Zeugnis für die Gottheit Jesu (trin. 14, 9 [74] u. 16, 1 [89] [CCL 4, 35. 39]).

3. PsCyprian-Schriften. Auch die ps-cyprianischen Schriften (vgl. J. Fontaine, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 152f) benutzen das J.-Buch. PsCypr. ad Novat. 10, 6 (CCL 4, 145) wirbt mit Jer. 10, 24 in Verbindung mit Jes. 57, 17f für den Vergebungswillen Gottes. PsCypr. singul. clerc. 37 (CSEL 3, 3, 213) warnt mit Jer. 4, 3f; PsCypr. aleat. 2 (93) mit Jer. 23, 1 u. aleat. 8 (100) mit Jer. 25, 6 vor den entsprechenden sittlichen Gefahren. PsCypr. pasch. 11 (CSEL 3, 3, 259) benutzt Jer. 24, 8/10 für seine Berechnungen. PsCypr. adv. Iud. 2, 9 (CCL 4, 268) wird das Verhalten der Juden ihren Landsleuten gegenüber von deren Verhältnis zu Christus abhängig gemacht. Judas zB., der Christus verriet, liebten sie, J. dagegen Christum vaticinantem lapidabant. Schon in den Propheten haben die Juden Christus verfolgt (vgl. ebd. 2, 6 [267] u. Jer. 2, 27; 32, 34); darum sind jetzt ihre Städte verödet, wie es Jer. 49, 18 oder 50, 40 von Sodoma bezeugt wird (vgl. PsCypr. adv. Iud. 6, 9 [273]).

f. Alexandriner. 1. Clemens v. Alex. Im Rahmen seiner Beweisführung für das höhere Alter des mosaischen Gesetzes gegenüber der heidn. Philosophie gibt Clemens einen Abriß der jüd. Geschichte. Im Anschluß an die Reform des Josias heißt es: ‚Damals war es auch, daß der Priester Hilkia, der Vater des Propheten J., das in dem Tempel aufbewahrte Gesetzbuch fand … Zur Zeit des Josias sind Propheten Olda u. Sophonias u. J. Zu der Zeit des J. tritt als falscher Prophet Ananias auf‘ (strom. 1, 120, 2f). Die Tätigkeit des J. dauert noch bis in die Zeit des Zedekia fort (ebd. 1, 121, 3) zusammen mit dem Propheten Ambakum (1, 122, 4). Weitere Nachrichten bringt Clemens nicht. Das frühjüd. Interesse an J. in Alexandrien (o. Sp. 548) scheint nicht auf Clemens übergesprungen zu sein. Auch seine Verwendung des J.-Buches bleibt angesichts seiner biblisch-literarischen Bildung bescheiden u. konzentriert sich auf einige vergleichsweise unergiebige Stellen. Am häufigsten zitiert Clemens den Vergleich der von Gott abgefallenen Israeliten mit geilen Hengsten (paed. 1, 15, 1. 77, 1; 2, 89, 2; strom. 3, 102, 3. 105, 2; 4, 12, 4). Ähnlich häufig führt er mehr oder weniger ausführlich Jer. 23, 23f an, allerdings entgegen der Aussageabsicht der Stelle mit dem Ziel, die Nähe Gottes zu betonen, vor dem sich der Mensch nicht verbergen kann (protr. 78, 1; strom. 2, 5, 4f; 4, 43, 1; 5, 119, 3; 5, 64, 3f). Wie überhaupt in vielen Fällen mit einer J.-Stelle die eigene Argumentation unterstrichen wird ohne erkennbare Rücksicht auf die Aussageabsicht der Stelle. So wird die Gleichnishandlung mit dem leinenen *Gürtel zum pädagogisch genutzten Hinweis auf die schlichte Lebensweise der biblischen Männer (vgl. Jer. 13, 1: paed. 2, 113, 1; strom. 3, 53, 5). Die Opferkritik in Jer. 7, 22f wird (mit starken Veränderungen gegenüber dem biblischen Text) zur Warnung vor dem Falscheid. Auch die verschiedenen aufgelisteten Tadelsformen νουθέτησις, μέμψις, ἔλεγχος, φρένωσις, ἔγκλησις, μεμψιμοιρία u. διάσυρις werden zur Erläuterung jeweils mit einem J.-Wort garniert (paed. 1, 76, 1. 77, 4. 78, 2f. 79, 1. 80, 2f. 81, 1). Manche aus der Rezeptionsgeschichte bereits bekannte J.-Stellen tauchen wieder auf wie zB. das Wort vom richtigen Rühmen (vgl. Jer. 9, 23f u. paed. 1, 37, 2; strom. 1, 50, 1f), oder das neben Jer. 12, 9 LXX an 7, 11 erinnernde Wort vom Gotteshaus als σπήλαιον ὑαίνης (paed. 2, 87, 4; *Hyäne); andere sonst viel tradierte Sprüche, wie zB. über die Herzensbeschneidung, die wahren Hirten oder die löchrigen Zisternen, fehlen bei Clemens von Alexandrien. Nirgendwo kommt es zu einem exegetischen Bemühen um das Verständnis einer Stelle selbst oder um eine dogmatische Auswertung. Nicht einmal J.s Weissagung vom neuen Bund findet eine eindeutig erkennbare Beachtung. Während wörtliche Zitate in den meisten Fällen von einem Hinweis auf den entsprechenden Propheten begleitet werden, heißt es strom. 6, 41, 5 nur: ‚Denn wir haben in den Schriften gefunden, wie der Herr sagt: Siehe, ich schließe mit euch einen neuen Bund, nicht einen solchen, wie ich ihn mit euren Vätern auf dem Berge Horeb geschlossen habe‘. Wahrscheinlich denkt Clemens an Dtn. 29, 1, nicht an Jer. 31, 31 (noch

undeutlicher paed. 1, 59, 2). Sonst erinnert nur noch protr. 114, 4f an Jer. 31, 34 u. ein dem Valentinus zugeschriebenes Zitat in strom. 6, 52, 3 an Jer. 31, 33. Von den späten Kap. nach Jer. 23 kommen nur noch Jer. 27 (50 LXX), 20; 29, 20 (49, 19 LXX) in strom. 2, 66, 2 u. Jer. 40 (33 LXX), 5 in strom. 4, 155, 5 vor. Auch die Baruch-Kap. scheinen Clemens bekannt zu sein; Bar. 3, 9 u. 4, 4 werden als J.-Worte paed. 1, 91, 3 u. Bar. 3, 13 paed. 1, 92, 3 angeführt. – Die sonst noch verwendeten J.-Stellen bringen keine neuen Einsichten in die J.-Rezeption des Clemens. Sie dienen moralischer Warnung oder Ermunterung (vgl. Jer. 2, 27; 3, 9: strom. 6, 147, 1; Jer. 4, 30: paed. 3, 10, 4; Jer. 6, 6: strom. 5, 8, 2; Jer. 6, 9 u. 16: paed. 1, 92, 3/93, 1; Jer. 8, 7: strom. 5, 27, 2; Jer. 10, 2: strom. 3, 33, 5; Jer. 13, 24/7: strom. 4, 163, 5/164, 1; Jer. 12, 1: strom. 3, 38, 4; Jer. 17, 10: quis div. salv. 41, 7; Jer. 22, 29f: strom. 4, 168, 3), in die auch die Selbstverfluchung aus Jer. 20, 14. 18 umgedeutet wird (vgl. strom. 3, 100, 1f). Einige schöpfungstheologisch relevante Stellen betrachtet Clemens als Vorlage für die Kosmologie heidnischer Autoren (vgl. Jer. 10, 12: strom. 5, 127, 2f; Jer. 3, 19: strom. 5, 139, 1). Heilsgeschichtlich auf die Christen hin interpretiert wird die Berufungsgeschichte Jer. 1, 5. 7 in paed. 1, 59, 3/60, 1.

2. Origenes. Einen Höhepunkt erreicht die J.-Rezeption in der östl. Kirche im Werk des Origenes auch außerhalb seiner J.-Homilien, auf die u. Sp. 588 noch einzugehen sein wird. Nach Origenes zählen die Juden J. zusammen mit den Klageliedern u. dem Brief des J. in einem einzigen Buch zu den 22 Büchern des AT (vgl. Eus. h. e. 6, 25, 2). J. gilt ihm mit Jesaja (Orig. in Hes. hom. 8, 2 [GCS Orig. 8, 402f]; in Jos. hom. 3, 1 [ebd. 7, 300f]; in 1 Cor. frg. 48 [ed. C. Jenkins: JournTheolStud 10 (1909) 31]), zuweilen erweitert um Hesekiel u. Daniel (in Lc. hom. 32 [GCS Orig. 9, 182]; in Ps. 36 hom. 3, 6 [PG 12, 1342 A]) sowie Moses u. anderen atl. Patriarchen u. Propheten (in Hes. hom. 8, 2 [GCS Orig. 8, 403]; in Joh. comm. 20, 42 [ebd. 4, 385]; c. Cels. 7, 7 [SC 150, 30/2]), als Zeuge für den kommenden Christus. Manche Eigentümlichkeiten teilt Origenes mit seinen Vorgängern wie zB. die Vorliebe für die Kap. Jer. 1/25 u. eine Vernachlässigung des Fremdberichts ab Jer. 26 mit Ausnahme der Bundesweissagungen in Jer. 31. Ebenso hat Origenes eine Vorliebe für bestimmte J.-Worte, die hier allein vorgestellt werden sollen. In Jer. 1 interessiert Origenes vor allem v. 5, der ihm zusammen mit anderen biblischen Testimonien als Beweis für die vorgeburtliche Existenz der Seele willkommen ist. Wenn Gott gerecht ist u. kein Ansehen der Person kennt, kann nur sie die Auserwählung u. Heiligung eines Menschen im Mutterschoß, noch bevor er Gutes getan u. Verdienste erworben hat, verständlich machen (princ. 1, 7, 4; 3, 3, 5. 4, 2 [240. 598. 604 Görgemanns / Karpp]; sel. in Ps. 21, 10 [PG 12, 1256A]; in Joh. comm. 13, 49 [GCS Orig. 4, 277f]). Im undogmatischen Sinn weist das Wort auf die besondere Prophetenberufung J.s hin (in Ps. 36 hom. 4, 3 [PG 12, 1355CD]; dial. 27 [SC 67, 108]) oder bezeugt die Fürsorge Gottes bei der Erschaffung eines jeden Menschen. In Lev. hom. 8, 3 (GCS Orig. 6, 397) bemüht sich Origenes, die Erwählung von Jer. 1, 5 mit der Selbstverfluchung Jer. 20, 14/6 zu versöhnen zugleich mit dem Hinweis auf seine Prophetenerklärung, die schon lange Zeit zurückliegt; engast. 3 (SC 328, 178) muß Jer. 1, 5 mit vielen anderen Schriftstellen das Verständnis der Totenbeschwörung Samuels durch die Hexe von Endor (1 Sam. 28, 11) klären helfen. Der zweite Rezeptionsschwerpunkt liegt auf v. 9f mit dem Prophetenauftrag ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν καὶ ἀπολύειν καὶ κατασπᾶν καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν (c. Cels. 4, 1 [SC 136, 186/8]; vgl. in Num. hom. 13, 2f [GCS Orig. 7, 110f]; in Jos. hom. 13, 4 [ebd. 373f]; in Hes. hom. 1, 12 [ebd. 8, 336]; in Mt. comm. 12, 9 [10, 81]; sel. in Hes. 30 [PG 13, 824D]). – Auch in Jer. 2 haben vor allem zwei Verse Origenes' Aufmerksamkeit erregt, zum einen v. 21, in dem der Prophet die Zerstörung des von Gott gepflanzten Weinbergs beklagt (in Ps. 36 hom. 1, 2 [PG 12, 1324]; in Cant. comm. 2 [GCS Orig. 8, 132]; in Hes. hom. 5, 5 [ebd. 376]; in Rom. comm. 6, 5 [PG 14, 1066]; in Mt. comm. ser. 2 [GCS Orig. 11, 3]; in Mt. comm. 17, 7 [ebd. 10, 600f]; in Mt. frg. 425 [12, 178]; frg. in Ps. 22, 1f [J. B. Pitra, Analecta sacra 2 (Tusculum 1884) 478]; sel. in Ps. 128, 3 [PG 12, 1645]), zum anderen ist es der bereits in der Tradition breit verwurzelte Vergleich zwischen den brüchigen Zisternen u. den wasserspendenden Quellen in Jer. 2, 13 (in Num. hom. 12, 4; 17, 4 [GCS Orig. 7, 106. 161]; ad Gen. 24, 13: Caten. Sinait. in Gen. 219 [CCG 2, 210]; Orig. sel. in Ps. 17, 15f; 27, 1 [PG 12, 1229. 1284]; exp. in Prov. 27, 40 [PG

17, 241]). – Während aus Jer. 3 verschiedene Verse mit der Ehebruchsthematik weitgestreut vorkommen (in Gen. hom. 1, 15; 2, 6 [GCS Orig. 6, 19. 37]; in Ex. hom. 8, 5 u. frg. Graec. [ebd. 229f]; in Lev. hom. 12, 5 [ebd. 464]; in Rom. comm. 7, 18 [PG 14, 1151]; in Joh. comm. 20, 32 [GCS Orig. 4, 369]), sind es in Jer. 4 wiederum zwei Verse, die Origenes häufiger heranzieht: v. 3 mit der Mahnung, neuen Acker zu pflügen u. nicht in die Dornen zu säen (in Num. hom. 23, 8 [GCS Orig. 7, 220]; in Iud. hom. 7, 2 [ebd. 505f]; in Mt. frg. 294 [12, 131]; in Lc. frg. 157 [9, 289]; in 1 Cor. frg. 41 [Jenkins aO. 511]), sowie v. 22 über die verkehrte Weisheit, die benutzt wird, um Böses zu tun (in Mt. comm. 16, 22 [GCS Orig. 10, 549f]; in Rom. comm. 10, 36 [PG 14, 1285]; sel. in Ps. 48, 11 [PG 12, 1445]); vielleicht auch ep. ad quosdam caros suos Alex.: Hieron. apol. 2, 18 (CCL 79, 53). – Es sind auch bei Origenes offensichtlich häufig nur wenige Verse, manchmal lediglich Wortspiele oder griffige Formulierungen, die sich unabhängig von Testimoniensammlungen dem Gedächtnis des Predigers eingeprägt haben. So kommt das weit verbreitete Wort von den geilen Hengsten aus Jer. 5, 8 in verschiedenen Wendungen u. Anspielungen allein 10mal vor (in Gen. hom. 5, 4 [GCS Orig. 6, 62]; in Ex. hom. 6, 2 [ebd. 193]; in Jos. hom. 15, 3 [ebd. 7, 385]; in Hes. hom. 3, 8 [8, 356]; sel. in Job 35, 11 [PG 12, 1044f]; enarr. in Job 35, 11 [PG 17, 96f]; in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 210f]; in Joh. comm. 10, 32; 20, 36 [4, 205f. 376]; in Mt. frg. 137, 2 [12, 68f]). Erwähnenswert ist dabei der Umstand, daß v. 8 in den erhaltenen J.-Homilien, von denen zwei das Kap. 5 behandeln, wie auch in den übrigen J.-Homilien nicht vorkommt. Er wird offensichtlich nicht zu denen gezählt, die einer besonderen Erklärung bedürfen, so sehr gehört der Pferdevergleich zum rhetorischen Repertoire. Der zweitbevorzugte aus Kap. 5, v. 14, über die Worte, die Gott wie Feuer in den Mund des Propheten legt, paßt dagegen genau in die Schrifttheologie des Origenes u. findet eine entsprechende Beachtung (in Ex. hom. 13, 4 [GCS Orig. 6, 276]; in Ps. 38 hom. 1, 7 [PG 12, 1396]; frg. in Ps. 38 [Pitra aO. 3 (Venetiis 1883) 29]; in Joh. comm. 10, 18 [GCS Orig. 4, 188f]). In den gelehrten Ausführungen des Mt.-Kommentars (113 [ebd. 11, 236]) u. in der Auseinandersetzung mit *Celsus (c. Cels. 4, 93 [SC 136, 416]) klingen noch Jer. 5, 3. 6 an. – Die im Hinblick auf die ersten fünf Kap. gemachten Beobachtungen sollen nicht durch alle weiteren Kap. des J.-Buches erhärtet werden. Im folgenden seien ohne vollständige Quellenbelege (vgl. Biblia Patristica 3 [Paris 1980] 129/36) nur noch einige Schwerpunkte der J.-Rezeption genannt. Aus Jer. 6 sind es allein die beiden Wendungen von den ‚unbeschnittenen Ohren‘ in v. 10 (in Gen. hom. 3, 5; 4, 3 [GCS Orig. 6, 44/6. 53]; in Rom. comm. 2, 13 [PG 14, 909A]) u. vom ‚rechten Weg‘ in v. 16 (in Hes. hom. 8, 2 [GCS Orig. 8, 402]; in Num. hom. 20, 3 [ebd. 7, 193]; in Joh. comm. 6, 19 [10, 128]; sel. in Ps. 1, 6 [PG 23, 80C]; frg.: Caten. Palaest. in Ps. 118, 3 [SC 189, 190/2]), die Origenes wiederholt in den Sinn kommen u. ausdrücklich an J. denken lassen. Aus Jer. 8 wird nur die Mahnung in v. 4 herangezogen, wiederaufzustehen, wenn man gefallen ist (in 1 Sam. 1, 2 hom. 7 [GCS Orig. 8, 12]; in Ps. 36 hom. 4, 2 [PG 12, 1353]; in Hes. hom. 13, 2 [GCS Orig. 8, 443f]; in Rom. comm. 8, 9 [PG 14, 1185]; exc. in Ps. 36, 24 [17, 133C]; sel. in Ps. 65, 2 [12, 1497B]). Die Tempelrede aus Jer. 7 findet erstaunlicherweise keine Beachtung. Dagegen benutzt Origenes häufig die bereits traditionell verwendeten J.-Worte, aus Jer. 9 zB. v. 22f über richtiges u. falsches Rühmen (in Ps. 38 hom. 2, 3 [PG 12, 1404]; in Mt. comm. 10, 19 [GCS Orig. 10, 26]; in Rom. comm. 4, 9 [PG 14, 993/5] u. frg. graec. 9 [J. Scherer, Le commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5/5, 7 (Le Caire 1957) 228/30]; frg. in Ps. 51, 3; 88, 18 [Pitra aO. 3, 53. 163]) sowie v. 25 über das Unbeschnittensein der Herzen (in Gen. hom. 3, 4 [GCS Orig. 6, 44. 47]). Selbstverständlich vermag Origenes aufgrund seiner umfassenden Schriftkenntnis auch neue Wendungen einzuführen, wie zB. Jer. 9, 20 über den Tod, der durch das Fenster eindringt (in Cant. hom. 2, 12 [GCS Orig. 8, 57f]; in Cant. comm. 3 u. frg. graec. [ebd. 219 u. LIV]). Häufig handelt es sich um Bildworte, die als Vergleiche in die Predigt- u. Verkündigungssprache eingehen oder auch eine bestimmte theologische Meinung auf den kürzesten Ausdruck bringen. Dazu gehören aus Jer. 11, 19 das ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι (in Joh. comm. 1, 22 [GCS Orig. 4, 27]; vgl. ebd. 6, 51. 53. 55 [160/4]; de pascha 48 [O. Guéraud / P. Nautin, Origène, Sur la Pâque (Paris 1979) 248]) oder die terra viventium (princ. 2, 3, 6f [SC 252, 268/72]), aus Jer. 17, 11 das Rebhuhn, das fremde Eier ausbrütet (in Ex. hom. 1, 5 [GCS Orig. 6, 153]), oder aus Jer.

16, 16 die piscatores et venatores, die Gott aussendet, damit sie die Versprengten heimführen (in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 205]; in Rom. comm. 1, 4 [PG 14, 848] mit pastores statt piscatores; frg. in Joh. 23 [GCS Orig. 4, 503]). Auffallend schwach bezeugt ist dagegen das Töpfergleichnis Jer. 18. Es erscheint verständlicherweise in der Römerbriefauslegung (in Rom. comm. 7, 17 [PG 14, 1148]; vgl. in Lament. frg. 94 [GCS Orig. 3, 269]), andere Stellen zitieren ohne Rückgriff auf das Gleichnis selbst sofort seine Ausdeutung Jer. 18, 7/10 (in Num. hom. 16, 4 [GCS Orig. 7, 142f]; vielleicht sel. in Hes. 6 [PG 13, 785]). Auch die sog. Confessiones des Propheten sind nur schwach bezeugt; kommen vereinzelte Verse vor, erregt die Verzweiflung des J. keinen Anstoß u. bedarf keiner ausführlichen Rechtfertigung, sondern dient zur Illustrierung des Prophetenschicksals allgemein, das auf Christus übertragen werden kann (vgl. Verse aus Jer. 20, 1/14: Orig. c. Cels. prooem. 5 [SC 132, 74]; princ. 3, 1, 12 [SC 268, 68/70]; in Num. hom. 20, 2 [GCS Orig. 7, 189]; in Lament. frg. 65. 69. 81 [ebd. 6, 262/4]; in Mt. comm. 10, 18 [10, 23f]; in Mt. frg. 434 [12, 181]). – Wie oben gesagt, fällt die Heranziehung des J.-Buches ab Kap. 26 zahlenmäßig hinter der ersten Hälfte stark zurück. Häufiger erwähnt wird nur Jer. 29, 22f wegen eines exegetischen Details. Es geht um die Identifizierung der vom babyl. König im Feuer gerösteten Zedekia u. Achab mit den beiden Ältesten, die Susanna beschuldigten (vgl. Orig. ep. ad Iulian. Afric. 11f [7f] [SC 302, 538/40]; sel. in Hes. 4 [PG 13, 780]; Orig. strom.: Hieron. in Dan. comm. 5a. 61b. 62a [CCL 75A, 945. 949]). – Häufigere Beachtung findet Jer. 31 mit den bekannten Hinweisen auf Rachels Weinen (vv. 15f: Orig. in Lament. frg. 78 [GCS Orig. 3, 265]; in Mt. frg. 34 [ebd. 12, 29]) oder das Straf- u. Bußbild von den sauren Trauben u. den stumpfen Zähnen (Jer. 31, 29f: Orig. in Ex. hom. 10, 4 [GCS Orig. 6, 251]; in Mt. comm. 17, 24 [ebd. 10, 351]; in Mt. comm. ser. 62 [11, 144f]; frg. in Ps. 3, 8 [Pitra aO. 2, 450]). Orig. in Rom. comm. 8, 12 (PG 14, 1196) zitiert das Verheißungswort über die göttliche Schuldvergebung aus Jer. 31, 37 anstelle von vielen anderen, die man auch anführen könnte (vgl. Orig. in Rom. comm. 6 [Scherer aO. 202]). Keinerlei Gewicht liegt auf dem theologisch brisanten v. 31 über die καινὴ διαθήκη, der in Orig. in Mt. comm. 16, 10 (GCS Orig. 10, 506) u. vielleicht auch in frg. in Ps. 77, 1 (Pitra aO. 3, 110) gerade eben anklingt. Insgesamt betrachtet finden die Kapitel, die in den erhaltenen J.-Homilien ausgespart sind (vgl. u. Sp. 589), auch im übrigen Schrifttum des Origenes die geringste Beachtung. Eine Ausnahme macht höchstens die Verwertung von Jer. 35 u. 38 in der Hoheliederklärung (vgl. in Cant. comm. 1f [GCS Orig. 8, 95/123]). Die hinsichtlich dieser Kap. zu beobachtende Übung, nicht nur ein kurzes J.-Zitat testimonienartig einfließen zu lassen, sondern mit mehreren J.-Stellen aus verschiedenen Teilen des Buches ausführlich zu argumentieren, findet sich häufiger (vgl. c. Cels. 7, 34; 8, 40 [SC 150, 92. 260]; in Lev. hom. 8, 5 u. frg. graec. [GCS Orig. 6, 402/4]; in Mt. comm. ser. 95 [GCS Orig. 11, 213f]; sel. in Ex.: PG 12, 288). Seine ganze Meisterschaft in der Kenntnis des J. entfaltet Origenes jedoch erst in den Homilien, in denen die jeweils ausgewählten Perikopen im Lichte des gesamten J.-Buches ausgelegt werden.

g. Vom 3. zum 4. Jh. 1. Lactantius. Auch Lactantius bezeugt, wie sich ein Kanon von J.-Worten herausbildet, über den zur Illustrierung verschiedener Sachverhalte verfügt werden kann. So wird das Bild von den wasserlosen Zisternen aus Jer. 2, 13 auf die Häretiker bezogen, die sich vom lebendigen Wasser abgewandt haben (inst. 4, 30, 1 [CSEL 19, 1, 394]); Jer. 4, 3f über die geistliche Herzensbeschneidung wird dabei fälschlich Jesaja zugewiesen (inst. 4, 17, 8 [345f]; vgl. § 15f [347]). Gezielter wird J. in der antijüd. Polemik verwendet. Der neue Bund aus Jer. 31, 31f ist auf die Heiden übergegangen; die Juden haben nach Jer. 12, 7f ihr Haus verlassen u. ihr Erbe preisgegeben (inst. 4, 20, 5/10 [365f]; epit. 43, 4 [ebd. 721f]); sie haben die Propheten, die ihnen nach Jer. 25, 4/6 zur Warnung geschickt waren, getötet (inst. 4, 11, 3f [305]), zuletzt Jesus, so daß die Weissagung aus Jer. 15, 9 über den Untergang der Sonne mitten am Tag Jerusalem von neuem getroffen hat: ‚Denn nach kurzer Zeit überwältigte Kaiser Vespasian die Juden u. verheerte ihr Land‘ (epit. 41, 6 [719]; inst. 4, 19, 4 [361]). Weitere J.-Stellen werden als oft zitierte Testimonien christologisch ausgewertet, zB. das Bild vom Lamm u. dem lebendigen Baum aus Jer. 11, 18f auf das Kreuz (inst. 4, 18, 27f [357]), Jer. 17, 9 zusammen mit Bar. 3, 36/8 auf die wahre Menschheit Christi (epit. 39, 5f [716]; inst. 4, 13, 8/10

[318f]). Auf seine doppelte Geburt primum in spiritu, postea in carne soll zusammen mit einer nicht identifizierbaren Wendung (beatus qui erat, antequam nasceretur) Jer. 1, 5 hinweisen (inst. 4, 8, 1 [295]). Die Übereinstimmung, die Lactantius zwischen Propheten u. erythräischer Sibylle über die Nichtigkeit der Götzenbilder feststellen zu können glaubt (ebd. 7, 19, 9 [646f]), könnte Jer. 10, 15 im Sinn haben.

2. Methodius. Er macht an manchen Stellen einen originellen Gebrauch von J. Die Gottesverheißung aus Jer. 1, 5 verwertet er einmal als Hinweis darauf, daß die Veränderung der Leibessubstanz die Identität des Ichs nicht in Frage stellt (res. 2, 13, 8/10 [GCS Method. 358f]; an anderer Stelle verurteilt er damit die Ablehnung der Zeugung von Kindern, die nicht verwerflich sein kann, wenn Gott selbst den Menschen geschaffen hat (conv. 2, 2 [SC 95, 72]). Die Selbstverfluchung des Propheten Jer. 20, 14 wird ohne Blick auf die konkrete Situation neben zahlreichen anderen Testimonien zur Klage über die unheilvolle Verbindung von Leib u. Seele (res. 1, 12, 5 [235]). Ebd. 3, 9, 6/8 (402f) kritisiert er auf der Grundlage von Jer. 25, 11f; 29, 4 u. 52, 11 die Auslegung des Origenes von Hes. 37 über die wiederbelebten Gebeine (vgl. o. Bd. 14, 1175f). Überraschend ist ebenfalls die christologische Anwendung des Töpfergleichnisses aus Jer. 18, 3f: Wie der Töpfer die Gefäße auswechselt, so hat Gott Christus an die Stelle Adams gesetzt (conv. 3, 5 [98]; anders akzentuiert res. 1, 43, 5 [291]). Ähnlich deutet Methodius den Unterschied von guten u. schlechten Feigen u. Feigenbäumen aus Jer. 24, 3 auf die unterschiedlichen Gaben Christi u. des Teufels (conv. 10, 5 [296]). In der Mehrzahl der Fälle werden in allegorischer Auslegung anschauliche Bilder J.s auf seelische Zustände oder moralische Verhaltensweisen angewendet. Das Hurenantlitz Jerusalems (Jer. 3, 3) wird auf diese Weise zum Bild für die vom Teufel u. seinem Anhang befleckte Seele (conv. 6, 1 [164/6]), wie Schmuck u. Brustband der Jungfrau (Jer. 2, 32) zum Bild für Verstand u. Gottesliebe, durch die sie in Zucht gehalten wird (conv. 4, 6 [140]). Der von Jer. 9, 20 sehr realistisch gemeinte Tod, der im verheerten Sion durch die Fenster eindringt, weist hin auf die Seele, die nicht durch die Liebe zugebunden ist u. sich unreinen Einflüssen öffnet (cib. 13, 4 [GCS Method. 445]). Auch die geilen Hengste (Jer. 5, 8) als Hinweis auf polygam lüsterne Männer fehlen nicht (vgl. conv. 1, 3 [SC 95, 60]). Ähnliche Übertragungen finden sich für Jer. 17, 5 Method. conv. 5, 3 (148); lepr. 5, 5 (GCS Method. 456), autexus. 17, 4 (ebd. 190). – Stellen aus dem Baruch-Buch werden unter dem Namen des J. eingeführt (vgl. Bar. 3, 14f: conv. 8, 3 [208]; Bar. 3, 28: cib. 4, 6f [431]; vielleicht auch Bar. 4, 3: cib. 5, 1f [431]).

3. Eusebius. In welcher Dichte eine christologische Auslegung J.s möglich ist, zeigen eindrucksvoll Eusebius' Περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητικαὶ ἐκλογαί (3, 33/7 [PG 22, 1160/8]). Mit nur kurzen Zwischenbemerkungen werden kürzere oder längere Passagen in direkter Übertragung auf Christi Person u. Heilswerk bezogen (vgl. Jer. 11, 18f; 12, 7/11; 16, 19/21; 17, 1; 23, 5f; 30, 8f u. vor allem zahlreiche Verse aus Jer. 31 u. 33). Aus den Klageliedern wird 4, 20 christologisch gewertet (Eus. ecl. proph. 3, 38 [1168]). Weitere J.-Stellen werden im Zusammenhang mit anderen biblischen Schriften, vor allem Jes. u. Ps., herangezogen: Jer. 23, 24: ecl. proph. 1, 3. 10; 3, 8 (1034. 1053. 1133); Jer. 33, 17f: ecl. proph. 1, 20 (1080); Jer. 17, 1: ecl. proph. 3, 26 (1152). Dieselben Bemühungen setzen sich fort in der Demonstratio evang., der es ebenfalls darum geht, die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Christus aufzuweisen. Am häufigsten werden die Ereignisse erwähnt, die auch Jer. 52 zur Sprache kommen (dem. ev. 6, 18, 4; 8, 1, 14. 30f. 2, 51. 58f. 4, 9f. 16. 20. 24; 9, 17, 2f; 10, 1, 9 [GCS Eus. 6, 274f. 354. 357. 376/8. 396/9. 439. 447f]), sowie die Bundesverheißung von Jer. 31, 31 (dem. ev. 1, 4, 5. 7/9. 6, 57/60. 7, 23; 2, 3, 39 [19f. 32. 38f. 67f]). Von den exegetischen Erklärungen Eusebs zu J. sind nur noch einige Scholien erhalten (ClavisPG 3469 [3], vgl. ebd. C 66; Faulhaber 105). Aber auch in seinen übrigen exegetischen Arbeiten wird J. ausführlich herangezogen durch eine in origeneischer Tradition stehende allegorisch-spirituelle Anwendung einzelner Verse, die in der J.-Auslegung bereits mit Vorliebe herangezogen worden sind; vgl. zB. Jer. 2, 13, oft gekoppelt mit 17, 13, über Jahwe als sprudelnden Quell im Vergleich zum Brackwasser löchriger Zisternen (vgl. in Jes. comm. 1, 81. 84; 2, 46f. 56 [GCS Eus. 9, 145f. 160. 355. 360. 395f]), das Bild von den Menschen, die ἵπποίς τε θηλυμανέσι τοῖς αὐτῶν σώμασι χρησαμένοις gleichen (vgl. comm. in Ps. 22, 1f; 72, 18/

20; 75, 5 [PG 23, 216D. 845AB. 881/4]; frg. in Ps.: Pitra aO. 3, 448), u. wiederum die Bundesverheißung von Jer. 31, 31 in Verbindung mit Jer. 7, 23 (vgl. in Jes. comm. 2, 44 [GCS Eus. 9, 345]; comm. in Ps. 27, 1f. 9; 77, 1 [PG 23, 248A. 249D. 904B]; frg. in Hebr. 8, 11 [J. A. Cramer, Catenae Graecorum patrum in NT 7 (Oxonii 1843) 597]). Am ausführlichsten kommt J. Eus. comm. in Ps. 74, 7/9 (PG 23, 872f) zu Wort, wo die Zornesbechervision von Jer. 25, 15/28 mit kleineren Auslassungen zur Erklärung der Strafpädagogik Gottes wörtlich bei der Exegese von Ps. 75 (74), 9 κατὰ δὲ τὸν Σύμμαχον angeführt wird (vgl. auch comm. in Ps. 42, 2 [380BC]). Die Erwähnung des Symmachos geschieht nicht zufällig, denn neben der spirituellen Schriftanwendung zeigt sich bereits in den Schriftkommentaren das textkritische u. historische Interesse des Eusebius. Häufig wird auch bei der Erklärung an sich zeitloser Psalmverse mit J. auf konkrete Zeitbezüge hingewiesen (vgl. comm. in Ps. 121, 1 [PG 24, 12CD]; ebd. 79, 13; arg. 8; 77, 67; 73, 1; 79, 15/7 [PG 23, 964. 829C. 937B. 852CD. 965B]; comm. in Jes. 1, 49. 72. 98/100 [GCS Eus. 9, 57. 113. 194/201]). Diese Tendenz verstärkt sich verständlicherweise in Arbeiten, die der Klärung zeitlicher Abläufe u. persönlicher Abstammungen gewidmet sind. In seinen Quaestiones evangelicae (s. J. Moreau: o. Bd. 6, 1064f) setzt Eusebius sich wegen der Abstammung Christi mit Bezug auf Jer. 22, 30 u. 24, 1 vor allem mit den Josia-Söhnen u. der Herkunft des Jechonias auseinander (quaest. Steph. 2, 2; 3, 2; 5, 1; 10, 1. 3; 13, 2f; suppl. 10 [PG 22, 893. 896. 901. 917/23. 925. 928. 970]; G. Beyer, Die evangel. Fragen u. Lösungen des Eusebius in jakobit. Überlieferung u. deren nestorian. Parallelen: OrChrist 20/2 [1925] 45. 47. 63; 24 [1927] 63). – Noch umfassender stehen sachliche Erläuterungen in historischen u. geographischen Fragen gewidmeten Schriften im Vordergrund. Eus. h. e. 4, 26, 14 wird Melitons Liste der atl. Schriften mitgeteilt, zu denen selbstverständlich auch J. gehört; h. e. 6, 25, 2 wird die Aufstellung des Origenes aufgeführt, darunter ‚J. mit den Klageliedern u. dem Brief in einem einzigen Buch: Ἱερεμία; ebd. 2, 23, 17 wird mit Jer. 35, 18f die Herkunft eines Priesters aus der Familie Rechab erklärt, der sich gegen die Ermordung des Jakobus gewandt hatte. Im Chronikbuch ordnet Eusebius mit Berufung auf Clem. Alex. strom. 1, 123, 3f vor allem Jer. 25, 11f (vgl. 29, 10) mit seiner Nachricht über die 70jährige Gefangenschaft der Juden u. die Wiedererrichtung des Tempels in die allgemeine Weltgeschichte ein (vgl. GCS Eus. 5, 21. 56/9. 187. 190; 7, 10. 100a. 103a. 105b). Eine ähnlich sorgfältige historische Einordnung erfährt die Schilderung derselben Ereignisse in Jer. 52, 12f (GCS Eus. 5, 24f) u. 52, 31 (ebd. 15. 188; GCS Eus. 7, 101a). Auch die ägypt. Verwicklungen mit Pharao Hophra (Jer. 44, 30) u. Necho (46, 2) finden Beachtung (GCS Eus. 5, 69; 7, 100b). Im Onomasticum werden an die 50 Ortsnamen lokalisiert, die auch im J.-Buch vorkommen (vgl. GCS 11, 1, 2/4. 26. 38. 58. 60/2. 74. 76. 80. 84. 90. 94. 96. 102. 104. 114. 118. 120. 124/6. 128. 134. 136. 138. 144. 146. 150. 162. 170. 174. 176). Im Zusammenhang mit der Herkunft des J. (Jer. 1, 1) wird ebenfalls Hilkia als Vater Susannas erwähnt (ebd. 88).

4. Firmicus Maternus. Bemerkenswert breiten Gebrauch von J. macht Firmicus Maternus in seiner Streitschrift De errore profanarum religionum. In 19, 3 bemüht er Jer. 7, 34 zur Kennzeichnung Christi als den wahren Bräutigam des gottsuchenden Menschen, in 27, 6 Jer. 11, 18f als prophetischen Hinweis auf die Passio des Herrn, in 28, 12 Jer. 25, 6 als Bestätigung für Gottes Geduld den Sündern gegenüber. Ganze Abschnitte zitiert er vor allem aus dem Brief des J. in seinen wütenden Ausfällen gegen die heidn. Götzenbilder; vgl. Bar. 6 Vulg., 5/10. 21/5. 28. 30f. 50/7 in 28. 4f.

IV. Kommentare, Homilien u. Catenen. a. Osten. 1. Origenes. Die frühesten zusammenhängenden Erklärungen zu J. sind von Origenes erhalten. Wahrscheinlich iJ. 242 u. nicht später als 245 (Schadel 6; P. Nautin: SC 232, 21; Peri 1: zwischen 246 u. 249) hielt Origenes in Caesarea maritima eine größere Anzahl von Predigten zu J. Von den 39 Homilien, die sich aus frg. 2 der Philokalie erschließen lassen (GCS Orig. 3, 196), u. den 45, von denen Cassiodor berichtet (inst. 3 Mynors), sind 20 Homilien von sehr unterschiedlicher Länge im griech. Originaltext erhalten (GCS Orig. 3, 1/194); hinzu kommen 2 Frg. aus der Philokalie (ebd. 195/9) u. je nach Zählung 139 (Faulhaber 103) bzw. 148 Frg. (E. Klostermann, Die Überlieferung der J.-Homilien des Origenes = TU NF 1, 3 [1897] 101/8; Nautin aO. 26/32) aus einer Prophetencatene (s. u. Sp. 600), die als zuverlässig gelten

können, sowie 14 lateinisch erhaltene Homilien in der Übersetzung des Hieronymus, von denen 12 mit den griechisch erhaltenen übereinstimmen (Nautin aO. 33; E. Klostermann: GCS Orig. 3, XVII; A. Meunier, Hieronymus' vertaalwijze in Origenes' Jeremiashomilieën, Diss. Louvain [1943]). Da von den angenommenen etwa 574 Homilien des Origenes die J.-Homilien neben einer Homilie zu 1 Sam. die einzigen sind, die im griech. Original vorliegen (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 201), lassen sich an ihnen nicht nur Charakter u. Qualität der nicht nur J. betreffenden Übersetzungen des Hieronymus abschätzen, sondern auch die Predigttätigkeit des Origenes genauer beurteilen (dazu vgl. Nautin aO. 100/91; Schadel 20/3). Die in einer einzigen Handschrift (Scorial. Ω-III-19; 11./12. Jh.) anonym überlieferten griech. Homilien bezeugen zugleich das Ausmaß der Unterdrükkung der Origenesschriften im byz. Reich im Anschluß an die Verurteilung des Alexandriners im 6. Jh. Zu den vernichteten Schriften gehört auch die Erklärung der Klagelieder, von der Eusebius (h. e. 6, 24, 2) noch 5 Bücher bekannt waren u. die ebenfalls nur in 118 Frg. aus der Prophetencatene (ClavisPG C 68) erhalten geblieben ist (E. Klostermann: GCS Orig. 3, 235/78; Faulhaber 130/5; ClavisPG 1439). – In den 20 Homilien behandelt Origenes: 1) Jer. 1, 2/10; 2) 2, 21f; 3) 2, 31; 4) 3, 6/11; 5) 3, 22/4, 8; 6) 5, 3/5; 7) 5, 18f; 8) 10, 12/4; 9) 11, 1/10; 10) 11, 18/12, 9; 11) 12, 11/3; 13, 1/11; 12) 13, 12/7; 13) 15, 5/7; 14) 15, 10/9; 15) 15, 10; 17, 5 (zur Aufeinanderfolge von hom. 14f vgl. V. Peri, L'ordine delle omelie XIV e XV nella tradizione manoscritta delle omelie su Geremia di Origene: Aevum 30 [1956] 115/33; Nautin aO. 46/9); 16) Jer. 16, 16/17, 1; 17) 17, 11/6; 18) 18, 1/16; 19) 20, 1/7; 20) 7, 1/12. Da abgesehen von einigen Doppelungen oder Auslassungen in jeder Homilie Verse eines neuen J.-Kapitels aufgegriffen werden, kann bei einer angenommenen Gesamtzahl von 45 (oder mehr) J.-Homilien damit gerechnet werden, daß nahezu das ganze J.-Buch gepredigt worden ist. Die behandelten Verse konnte Origenes aus der zuvor vorgetragenen Lesung auswählen. Da aber nicht alle Kapitel u. aus den behandelten jeweils nur wenige Verse erläutert werden, ist nicht auszuschließen, daß neben Origenes auch andere Prediger an der Erklärung der J.-Lesungen beteiligt waren. Als erster umfassender J.-Ausleger kann Origenes nicht auf christliche Vorgängerkommentare zurückgreifen. An zahlreichen Stellen erwähnt er gleichwohl ihm bekannte Auslegungen einzelner Verse, die er zustimmend (in Jer. hom. 11, 3) oder ablehnend aufgreift (ebd. 1, 6; 11, 3; 14, 5; 15, 3; 18, 4; vgl. P. D. Huetii, Origeniana 3, 2, 1 [Rothomagi 1668] 236; Peri 3). Trotz des nicht immer spannungslosen Verhältnisses zwischen Juden u. Christen scheut Origenes sich nicht, auch auf jüdische Auslegungstraditionen zurückzugreifen (in Jer. hom. 20, 2. 5 [GCS Orig. 3, 178]; 13, 2 [103]; 14, 3 [107] bezieht sich Origenes ausdrücklich auf die hebr. Lesart von Jer. 15, 10; in Jer. hom. 16, 10 ergänzt er eine Lücke in der LXX bei Jer. 17, 1; vgl. G. Bardy, Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène: RevBibl 34 [1925] 217/52; Peri 3f). Klostermann rechnet mit zahlreichen Entlehnungen aus Philo (vgl. GCS Orig. 3, 306) neben einer von vornherein anzunehmenden Nähe des Origenes zur philonischen Auslegungsmethode (vgl. Philo conf. ling. 44 [o. Sp. 554] mit Orig. in Jer. hom. 15, 1). Über nachweisbare jüdisch/philonische Anleihen hinaus ist die origenische Auslegung aber in kirchliche Traditionen eingebettet. Dazu gehört das Verständnis der J.-Worte als Gotteswort sowie das Verständnis des J. als Typus Christi (in Jer. hom. 1, 6; 15, 11; 19, 12). Die christologische Deutung des Lammes aus Jer. 11, 19 (in Jer. hom. 10, 1) findet sich bereits bei Justin (vgl. u. Sp. 569), die Auferstehungsdeutung der Tongefäße aus Jer. 18, 6 in 2 Clem. (vgl. Sp. 566). Das Rebhuhn aus Jer. 17, 11 deutet Origenes auf den Teufel (in Jer. hom. 17, 2), Hippolyt auf den Antichrist (antichr. 54f; vgl. o. Sp. 573). Auch die J.-Worte von der wahren Beschneidung der Herzen, dem wahren Rühmen, den Brunnen u. Zisternen u. andere verwendet Origenes im traditionellen Sinn (Belege: Peri 7f). Andere Übereinstimmungen beschränken sich auf Clemens v. Alex. (ebd. 8). – Wichtiger noch als die Übereinstimmungen mit der jüd. u. christl. Auslegungstradition sind die exegetischen/ dogmatischen Akzente, die Origenes neben sehr persönlichen u. emotional geprägten Anwendungen des Textes auf sich oder die anwesenden Hörer (vgl. Kannengiesser, Jérémie 891f; Schadel 19/23; Peri 17/37) der prophetischen Verkündigung gegeben u. mit denen er die weitere Auslegung befruchtet hat. Sie entzünden sich an Versen des J.-Textes, gehen aber über ihren direkten Inhalt

weit hinaus u. behandeln Grundanliegen der Theologie u. Spiritualität, die Origenes stets oder auch zZt. der J.-Predigten in besonderer Weise beschäftigt haben. Nautin nennt vier Themenschwerpunkte: 1) Die Rolle des Predigers: in Jer. hom. 14, 3 erläutert Origenes die Wechselwirkung zwischen Sprechendem u. Hörenden, die auch dem Prediger zugute kommen kann; ebd. 5, 13 bespricht die Vorbereitungen, die seitens der Prediger zu treffen sind, ehe sie den Zuhörern die Worte der Hl. Schrift anvertrauen. Unvorbereitet ausgesät, säen sie in die Dornen (Jer. 4, 3; vgl. Nautin aO. 152/7). Dabei werden auch die persönlichen Anfechtungen u. Anfeindungen des Predigers Origenes angesprochen u. mit dem Schicksal des J. verglichen (in Jer. hom. 8, 8; 20, 8; vgl. Schadel 22f. 298f). 2) Breiten Raum nehmen apologetische Themen ein gegen die Leugner der göttlichen Vorsehung, die Juden u. Häretiker (Nautin aO. 157/66). 3) Noch ausführlicher werden dogmatische Themen behandelt, vor allem solche der Gottes- u. Trinitätslehre sowie Fragen der Eschatologie (ebd. 167/79). Letztere werden vor allem Orig. in Jer. hom. 20 erörtert. Die Abschnitte ebd. 20, 1/4 haben zusammen mit dem Text von ebd. 19, 15 H. de Lubac dazu geführt, Origenes von dem Vorwurf, er leugne im Rahmen seiner Apokatastasislehre die ewige Höllenstrafe, zu entlasten. Exegetisch kreisen die Gedanken des Origenes an dieser Stelle um die Klage des Propheten Jer. 20, 7: ‚du hast mich betört, o Herr‘, anhand derer er die für menschliches Begreifen undurchdringliche Verbindung göttlicher Strafen u. Barmherzigkeit meditiert u. in Schweigen verhüllt (H. de Lubac, ‚Du hast mich betrogen, Herr!‘ Der Origenes-Kommentar über Jer. 20, 7 [1984] 91/7). 4) Nautin aO. 179/81 unterstreicht, daß trotz moralischer Auslegung u. stets gegenwärtiger Anwendung des biblischen Textes auf die Zuhörer, Origenes kein Moralist ist; es geht ihm um Bekehrung u. Abkehr von der Sünde im umfassenden Sinn (vgl. in Jer. hom. 20, 3; zur Sündenlehre in den J.-Homilien noch W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes [1931] 22/62). Reinigende u. sündentilgende Kraft haben das Hören u. Lesen des Wortes Gottes (vgl. in Jer. hom. 4, 6; 2, 2). Geringere Bedeutung kommt nach Nautin den Sakramenten zu, die aber in den J.-Homilien durchaus nicht fehlen (Hinweise: Kannengiesser, Jérémie 892). – Eine besondere Erwähnung verdient die Stelle Lament. 4, 20, die bereits eine längere Wirkungsgeschichte als Testimonium bei Justin, Irenäus, Tertullian u. Clemens v. Alex. hinter sich hat, bevor Origenes sie aufgreift (J. Daniélou, Études d'exégèse judéo-chrétienne 1 [Paris 1966] 76/9). Princ. 2, 6, 7 (370 Görgemanns / Karpp) stellt Origenes den christologischen, die Naturen Christi betreffenden Sinn der Stelle heraus, in sel. in Lament. 116 (GCS Orig. 3, 276f) verteidigt er die LXX-Fassung gegen jüdische Übersetzungen u. die Auffassung, daß Christus u. nicht einer der jüd. Könige gemeint ist, wenn der Prophet vom κύριος spricht (Daniélou aO. 80/2). Die Wirkungsgeschichte dieser origenischen Interpretation ist ähnlich intensiv wie die ekklesiologische Deutung von Jer. 13, 1/11 in Jer. hom. 11, 5f (vgl. F. Ledegang, Images of the Church in Origen. The girdle [Jeremiah 13, 1/11]: StudPatr 17, 2 [Oxford 1982] 907/11).

2. Gregorios Thaumaturgos. Unter *Gregors Namen finden sich in der J.-Catene ClavisPG C 66 im Anschluß an Jer. 9, 9 LXX längere Ausführungen zu Jer. 9, 24f (Pitra aO. [o. Sp. 580] 3, 591/5; ClavisPG 1794 [5]), deren Zuweisung an den Wundertäter allerdings nicht gesichert ist (Bardenhewer 2, 329). Zunächst wird die vom Propheten beklagte Spaltung zwischen äußerem Reden u. innerer Gesinnung mit ntl. Beispielen belegt, sodann die Gleichsetzung Israels mit Ägypten, Edom, Ammon u. Moab hinsichtlich körperlicher Beschneidung u. unbeschnittener Herzen erörtert. Die fleischliche Beschneidung wird auf die Abstammung aller genannten Völker von Abraham zurückgeführt u. die Bedeutung der bibl. Aussage für den gegenwärtigen Hörer mit einer Warnung vor dem Hochmut verbunden. Da alle J.-Scholien nahe beisammenstehen (Jer. 9, 4/10, 2), dürfte es sich um Reste einer Gregor-Homilie handeln (Faulhaber 104f).

3. Ephraem Syrus. Umfangreiches Scholienmaterial ist in der Catene des jakobitischen Mönches Severus v. Edessa aus dem 9. Jh. enthalten (EphrSyrOp S 2, 98/162; zu den Klageliedern ebd. 163f). Leider lassen sich echte u. unechte Stücke nicht unterscheiden, da quellenscheidende Studien u. eine kritische Ausgabe dieses Teils des ephrämschen Werkes ausstehen (E. Beck, Art. Ephraem Syrus: o. Bd. 5, 521; F. C. Burkitt, S. Ephraim's quotations from the Gospel [Cam-

bridge 1901] 87; J. Melki, S. Ephrem le Syrien. Un bilan de l'édition critique: ParolOr 11 [1983] 84). Offensichtlich sind auch fremde Texte in die Catene eingefügt worden. So beginnt die Erklärung sofort mit einer, vom Catenisten als solche kenntlich gemachten Stelle aus der Vita Prophetarum (EphrSyrOp S 2, 98; vgl. o. Sp. 547). Die Auslegung wählt ohne erkennbaren Grund einzelne Verse aus den Kap. 1/25; 30/2; 34f; 43 u. 45/51 aus (Kannengiesser, Jérémie 893). Die Länge der einzelnen Erklärungen ist sehr unterschiedlich. Die Auslegung des Töpfergleichnisses Jer. 18, 1/12 zB. beschränkt sich auf wenige Zeilen u. den Hinweis, daß es die Juden zur Buße einlädt; Gott kann ihren Zustand ändern von der Betrübnis zur Freude, er droht aber auch ein großes Sterben an, wenn sie sich von ihrer Schlechtigkeit nicht trennen (EphrSyrOp S 2, 131EF). Normalerweise sind die Erklärungen kürzer als der biblische Text u. begnügen sich mit knappen sachlichen Hinweisen zu einzelnen Versen (vgl. Kap. 22 in EphrSyrOp S 2, 135F). Ephräm folgt damit dem antiochenischen Typ nüchtern-historischer Exegese, die lediglich die zum Verständnis von Personen, Orten u. Sachen notwendigen Informationen bieten will. Die traditionell auf Christi Passion ausgelegte Stelle Jer. 11, 19 wird nicht näher behandelt; erklärungsbedürftig erscheint allein die der LXX entsprechende Wendung corrumpamus lignum in panem ejus (EphrSyrOp S 2, 121F). Ephräm hält sie für eine Redeweise der Leute von Anatot, welche die Bestrafung oder Tötung durch ein hölzernes Marterwerkzeug bedeutet. Insofern Christus gekreuzigt wurde, trifft auch auf ihn die Redewendung zu (ebd.). Die vorherrschende sachbezogene Erklärung hindert Ephräm an einer vorwiegend christologisch ausgerichteten geistlichen Auslegung, die an das große alexandrinische Vorbild des Origenes erinnern würde (so Kannengiesser, Jérémie 893f mit Aufzählung entsprechender Stellen). Paradigmatisch für den Duktus der Auslegung kann die Exegese von Jer. 16, 19 gelten: hujus loci mysterium administratum fuerit in solutione Babylonicae servitutis ... veritatem tamen Dominus noster operatus est, quum ... gentes ... in admirabile lumen suum transtulit (EphrSyrOp S 2, 129CD). Eigentümlich für Ephräm ist die christologische Interpretation des Davidsprosses von Jer. 23, 4f: hujus prophetiae mysterium in Zorobabele fuerit adumbratum, in Domino nostro completum et perfectum est (2, 137A; vgl. 105B. 142B). Die christologische Auslegung enthält häufig ekklesiologische Aspekte, wenn in der prophetischen Verkündigung das gesamte Volk Israel zum Empfänger der göttlichen Verheißung wird. Was Israel in Jer. 31, 2/6 vorhergesagt wird, ad Christi ecclesiam sunt referenda (2, 141A).

4. Joh. Chrysostomus. Unter den zahlreichen Homilien des Joh. Chrysostomus behandelt eine Jer. 10, 23 (PG 56, 153/62); sie spiegelt sein Gnaden- u. Freiheitsverständnis wider. Die J.-Stelle ist Anknüpfungspunkt, da die Tageslesung sie bot (in Jer. 10, 23 hom. 1 [155]). Um die Stelle zutreffend zu interpretieren, bedarf es nach Chrysostomus der richtigen Verwendung der Schrift, bei der es verboten ist, einzelne Aussagen aus dem Zusammenhang zu reißen, wie Beispiele aus Paulus u. anderen biblischen Büchern zeigen können. Erst in ihrem Kontext (vgl. Jer. 10, 19/22. 24: in Jer. 10, 23 hom. 4 [159f]) u. im Vergleich mit der gesamten Glaubenslehre läßt sich eine Aussage des Propheten wie die, daß der Mensch seinen Schritt u. Weg nicht bestimmen kann, aufrecht erhalten. – Joh. Chrysostomus wird auch einen J.-Kommentar verfaßt haben, dessen ursprüngliche Gestalt jedoch fast ganz unbekannt ist (ClavisPG 4447; zu einer möglichen versio Armeniaca ebd. aE.; ein Frg. zu Jes. 6, 2/4 ed. D. R. Miller, A folio of the lost full commentary of John Chrysostom on Jeremiah: HarvStudClassPhilol 94 [1992] 379/85). Die über 760 Chysostomus-Scholien in den J.-Catenen ClavisPG C 65f (Faulhaber 110f; ClavisPG 4447) stammen wahrscheinlich nicht von dem Kpler Bischof. Dafür spricht u. a., daß seine Homilie zu Jer. 10, 23 kein Scholion zu der Catene beigesteuert hat.

5. Polychronius; Theodor v. Mops. Möglicherweise stammen die ps-chrysostomischen Scholien (PG 64, 739/1038; ClavisPG 3882) von Polychronius, Bischof v. Apamea u. Bruder des Theodor v. Mops. (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 322; Dieu 694/701; A. de Aldama, Repertorium ps-Chrysostomicum [Paris 1965] nr. 239; Kannengiesser, Jérémie 895). Da alle Kap. des J.-Buches, wenn auch in unterschiedlicher Länge (zwischen 12 PG-Spalten u. wenigen Zeilen), behandelt werden (mit Ausnahme von 46), dürften sie einem Kommentar entnommen sein. Ohne die Verfasserfrage zweifelsfrei entscheiden zu können,

spricht der Inhalt des überlieferten Catenengutes gegen einen besonders qualifizierten Verfasser. Kannengiesser, Jérémie 895 vermißt eine theologische Perspektive, die heilsgeschichtliche Verbindung zwischen den Testamenten, die Beachtung hermeneutischer Regeln sowie ein Wissen um die Beachtung der verschiedenen Schriftsinne. Tatsächlich bieten viele Erklärungen nicht mehr als eine Paraphrase der vorgegebenen Schriftstelle oder knappe Sacherklärungen (die ὑψηλά von Jer. 19, 5 sind gemäß der Schrift Altäre; vgl. PG 64, 924D). Eine theologisch relevante Stelle wie Jer. 31, 31 wird einfach übergangen. Dabei weiß der Autor sehr wohl um allegorische Auslegungen, die er jedoch ablehnt; vgl. Jer. 11, 19: PG 64, 869A: τίνες ταῦτα εἰς τὸν Χριστὸν ἐκλαμβάνουσιν, ἀλλ' ἡμεῖς τῆς ἱστορίας ἐχώμεθα ... Häufig überwiegt die moralische Anwendung, von der allerdings die Geschichte u. das Schicksal des Propheten selbst ausgenommen sind. Dabei werden aus einzelnen Versen oft nur bestimmte Wendungen oder einzelne Worte herausgegriffen, die jede beliebige Verwertung erlauben (vgl. Jer. 16, 18f: PG 64, 913). Andere Erläuterungen sind so kurz, daß sich kein rechter Erklärungszusammenhang ergibt (vgl. Jer. 18, 1/14: PG 64, 920). Lebhaften Anteil nimmt der Ausleger am Schicksal des Propheten (vgl. Jer. 18, 18: PG 64, 921). Stil u. Inhalt weisen den Kommentar in die exegetische Schule von Antiochien. Ein Vergleich mit Diodor v. Tarsus u. Theodor v. Mops. ist leider undurchführbar, da ihre J.-Erklärungen (vgl. Dieu 693f; Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 318/20) nicht erhalten sind (einen J.-Kommentar, den Theodor nebst Kommentaren zu den anderen drei großen Propheten geschrieben haben soll, erwähnen die Chronik v. Seert [PO 5, 290] u. der Schriftstellerkatalog des Ebedjesus [vgl. Zaharopoulos 34. 40]). Übereinstimmungen der Scholien mit dem Kommentar des Theodoret sind offensichtlich.

6. Theodoret v. Kyros. Von ihm stammt der umfangreichste J.-Kommentar (10 Bücher), der aus der Zeit der frühen Kirche erhalten ist (PG 81, 495/806; ClavisPG 6205). Er ist der letzte in der Reihe von Theodorets Prophetenkommentaren (vgl. in Lament. 4, 22 [PG 81, 805]; Bardenhewer 4, 237), vielleicht weil Theodoret eine Erklärung des J. eigentlich für überflüssig hielt u. ihn nur auf Drängen vieler Freunde (πολλοὶ τῶν σπουδαίων) verfaßt hat. Auch dabei will er sich um Kürze bemühen u. allein das Erklärungsbedürftige behandeln (in Jer. comm. praef.: PG 81, 496A]). Da die 142 Scholien, die in der J.-Catene Theodoret zugeschrieben werden (vgl. u. Sp. 600), sich nur zT. u. teilweise in veränderter Form im Kommentar wiederfinden, bleiben hinsichtlich der Zuverlässigkeit seiner vorliegenden Textgestalt Fragen offen (vgl. Faulhaber 114). – In der Inhaltsangabe (προθεωρία) zum 1. Buch erläutert Theodoret den geschichtlichen Hintergrund der J.-Zeit sowie die Verkündigungsabsichten des Propheten, zu denen neben dem Bericht über die Ereignisse in Babylon u. Jerusalem das Ende des Alten u. der Beginn des Neuen Bundes, die Berufung der Heiden sowie das Heil der zukünftigen Welt gehören. Theodoret betrachtet ganz im Sinn der antiochenischen Exegesetradition das J.-Buch als inspirierten Schrifttext, der das Schicksal des Propheten u. des israelitischen Volkes im Licht der göttlichen Heilsgeschichte beleuchtet u. zunächst mehr sachlich zu erklären als geistig zu überhöhen ist. Das Grundanliegen nüchterner Erklärung hindert ihn allerdings nicht daran, in sparsamer Weise Bildreden auch allegorisch auszuweiten. So deutet er in Jer. 5, 6 den Löwen auf Nabuchodonosor, den Wolf auf Nebuzardam, den Leoparden auf Antiochus Epiphanes u. die Hirten mit ihren Herden in Jer. 6, 3 auf Nabuchodonosors Heerführer samt ihren Truppen (vgl. G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus as exeget of the OT [Grahamstown 1972] 92). Noch häufiger findet sich eine christologische Ausweitung von Personen u. Ereignissen. So ist in besonderer Weise Christus der Weg, der Jer. 6, 16 erwähnt wird (in Jer. comm. 2 [PG 81, 544f]). Jer. 11, 19 scheint ihm insgesamt mehr als auf den Propheten auf Christus hinzuweisen, der nicht nur ein wehrloses Lamm, sondern auch lebendiges Brot u. ans Kreuz geheftet ist (ebd. 3 [576]). Wie Ephräm (vgl. o. Sp. 593f) deutet Theodoret die messianische Verheißung von Jer. 23, 5 zunächst auf Zorobabel u. letztlich auf Christus. Im Sinn der Einheit der Offenbarung findet Theodoret mannigfache typologische Hinweise im AT, die sich im Neuen Bund bzw. in der Kirche erfüllen. Die von Gott bei J. häufig verheißene Sündenvergebung läßt wie selbstverständlich an die Taufvergebung denken (Ashby aO. 93). Gottes Wille, zu strafen u. wieder zu verzeihen,

trägt weithin die Auslegung. Viele Bildworte werden dabei nicht entfaltet, sondern einfach übergangen, wenn sie eindeutig sind u. keiner Erklärung bedürfen (so fehlt Jer. 5, 8: in Jer. comm. 2 [PG 81, 537]). Ebenso verzichtet Theodoret darauf, dogmatische Frontstellungen in den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jh., an denen er durchaus interessiert war, in seinen Kommentar einfließen zu lassen. Der J.-Kommentar ist weniger theologisch als der Jes.-Kommentar u. weniger poetisch als die Cant.-Auslegung; er bietet mehr Verständnishilfen als Erbauung. Ashby aO. 129 glaubt ihn eher für eine Klostergemeinschaft als für die Gemeinde in Antiochien oder die Beamtenschaft in der Osrhoëne geschrieben zu sein.

7. *Olympiodor v. Alex.* Von dem Alexandriner Diakon (6. Jh.) ist ein auch Baruch, Klagelieder u. den Brief des J. umfassender J.-Kommentar erhalten, der abgesehen von dem verstümmelten Anfang (Jer. 1/5) vollständig in der bisher unedierten vatikanischen Hs. Barb. gr. 549 (vormals V. 45) aus dem 9./10. Jh. vorliegt (ClavisPG 7455/8; U. u. D. Hagedorn, Olympiodor, Diakon v. Alex. Kommentar zu Hiob = PTS 24 [1984] XLIIf). Im formalen Aufbau u. in der inhaltlichen Durchführung entspricht der J.-Kommentar weitgehend dem zu Job, wie er o. Bd. 15, 397f charakterisiert wurde. Mit über 1000 Scholien hat ein erheblicher Teil des Kommentars Aufnahme in die Catenen ClavisPG C 66/8 gefunden (PG 93, 627/780; Faulhaber 116/8. 130. 134). Trotz der Knappheit vieler λέξεις genannten Erläuterungen, die oft nicht mehr Raum einnehmen als der kommentierte biblische Text, atmet der Kommentar in seinen ausführlicheren Passagen origenischen Geist. Wie ein ‚Leitmotiv' durchzieht das Inkarnationsmysterium die Ausführung; häufig erwähnt wird auch die Taufe; gleichwohl fehlt eine durchgehende Anwendung der jeremianischen Botschaft auf die Gestaltung des christl. Lebens (Kannengiesser, Jérémie 895f). Auch die von Origenes praktizierte durchgehend christologische Auslegung wird zugunsten nüchterner Sacherklärung eingeschränkt. In dem traditionsreichen Vers Jer. 11, 19 ist nur das ἀρνίον ἄκακον Sinnbild Christi wegen Jes. 42, 2 u. 53, 7. Das meist staurologisch ausgelegte ‚Holz im Brot' (LXX: ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον) deutet Olympiodor als giftiges Kraut, das dem Propheten, der es ißt, Schmerzen bereitet. Dann folgt die wieder auf Christus hindeutende Bemerkung, daß dem kostbaren Kreuz das Brot des Lebens angeheftet wurde (frg. in Jer. 11 [PG 93, 652]]). Charakteristisch ist sowohl für die Sacherklärung wie für die christologische Adaptation der knappe, stichwortartige Erklärungsstil. So veranlaßt ihn der Hinweis von Jer. 20, 2 LXX, Paschur habe J. εἰς τὸν καταρράκτην werfen lassen, zu der Bemerkung: ἐν ἰδιάζοντι τόπῳ τοῦ ναοῦ. Aus Jer. 23, 5 wird der Sproß aus David kommentiert: Τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀπὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρός, καὶ ἐκ Δαβὶδ κατὰ σάρκα (frg. in Jer. 23 [PG 93, 673]).

b. Westen: Hieronymus. Der Bischof Eusebius v. Cremona gewidmete J.-Kommentar ist *Hieronymus' letztes Werk (in Jer. comm. prol. 1 [CCL 74, 1]), in dem er vor seinem Tod nur noch die ersten 32 J.-Kap. behandeln konnte. Er begann ihn sofort nach Fertigstellung des Hes.-Kommentars, dem er in der Abwendung von der allegorischen zugunsten einer historischen Erklärung, der Ablehnung der origenischen u. pelagianischen Irrtümer sowie der Bevorzugung des hebr. Textes gegenüber der LXX folgt (vgl. o. Bd. 14, 1154f). Den LXX-Text hält Hieronymus durch die Irrtümer der Abschreiber verderbt, so daß er häufig gar keinen Sinn ergebe (vgl. in Jer. comm. prol. 2 [CCL 74, 1]); Auslassungen können tendenziöser Art sein. Warum zB. Jer. 17, 1 fehlt: nescio, nisi forsitan pepercerunt populo suo (in Jer. comm. 3, 70, 2 [161]; zur Bedeutung von forsitan in Hieronymus' Übersetzung u. Exegese J. T. Cummings, St. Jerome as translator and as exegete: StudPatr 12, 1 = TU 115 [1975] 279/82). Deutlich kritisiert Hieronymus die traditionsreiche u. bis Irenäus zurückreichende (vgl. o. Sp. 571) Auslegung von Jer. 17, 9 auf die zwei Naturen Christi, die sich, wenn überhaupt, nur aus der LXX-Verschreibung des Verses ergibt (in Jer. comm. 3, 74 [166]). Trotz der Kritik, die ein indoctus calumniator (scil. Pelagius) an seinem Eph.-Kommentar geübt hatte (in Jer. comm. prol. 3 [1f]), gibt Hieronymus auch im J.-Kommentar mögliche Quellen, aus denen er geschöpft hat, nicht an. Auch wenn er die 45 Homilien des Origenes zu Jer., von denen er 14 in früheren Jahren übersetzt hatte (Lomiento; vgl. o. Sp. 589), verwendet haben wird, überwiegt die negative Bewertung der allegorischen Auslegung des Alexandriners

selbst u. aller in seinem u. im Rufinschen Fahrwasser schwimmenden Nachfolger (Grunnianae familiae stercora; Hieron. in Jer. comm. 5, 66, 12 [283]; Grützmacher 3, 214f). Hieronymus selbst will nur noch der Autorität der Apostel u. Evangelisten, et maxime apostoli Pauli, folgen (in Jer. comm. 6, 1, 2 [289]). Das bedeutet, daß die zeitgeschichtlich eingebundenen Weissagungen des Propheten in ihrem historischen Sinn belassen werden (wie zB. Jer. 24, 1/10; 18, 18/23; bes. 13, 18, dessen allegorische Auslegung Hieronymus kommentiert: Delirat in hoc loco, qui regem Christum et potentes angelos vel apostolos intellegit; vgl. in Jer. comm. 3, 19, 3 [132]) u. nur noch Stellen bzw. Abschnitte, die eindeutig über sich hinausweisen, eine christologisch-ekklesiologische Auslegung erfahren. So muß entsprechend dem Verständnis der ganzen Kirche Jer. 11, 19 auf die Kreuzigung Christi bezogen werden (in Jer. comm. 2, 110, 2 [117]); auch Stellen wie Jer. 3, 14; 13, 17; 14, 9; 15, 17; 16, 16 scheinen auf Christus hinzuweisen (vgl. Grützmacher 3, 216). – Zurückhaltender wird Hieronymus ebenfalls gegenüber der jüd. Auslegung, so sehr er sich um die haggadische Auslegungstradition zu J. bemüht u. sie auch benutzt hat (vgl. Hayward, Traditions 100/12). Die Interpretationen von Jer. 5, 12; 17, 11; 20, 17; 22, 6 u. 31, 20 lassen vermuten, daß Hieronymus sogar einen Targumtext zu J. gekannt hat (Hayward, Traditions 114). Mit guten Gründen vermag er jedoch manchen jüd. Auslegungen nicht zu folgen. So übernimmt er nicht die Identifizierung der Ältesten in der Susannageschichte mit Ahab u. Sedekias (in Jer. comm. 5, 67, 1/7 [283/5]; vgl. o. Sp. 583). Bei sachlichen Erklärungen greift er dagegen weiterhin mit Vorliebe auf jüdische Erläuterungen zurück; vgl. Jer. 32, 13 über die Ausstellung von Kaufverträgen (in Jer. comm. 6, 36, 2 [332]; vgl. o. Sp. 556); zu Jer. 31, 15 bietet er neben der matthäischen auch die jüd. Interpretation, die Rachels Weinen auf die Bedrängnisse der Juden unter Vespasian u. Hadrian bezieht (in Jer. comm. 6, 18, 6 [307]). – In dogmatischer Hinsicht spiegelt der Kommentar die Auseinandersetzung mit Pelagius wider, der in bekannter hieronymianischer Manier mit üblen Schimpfworten bedacht wird. Pelagius ist der ‚vom schottischen Mehlbrei aufgedunsene Tölpel' (ebd. prol. 4 [2]), der ‚wohlgemästete Hund aus Albion', Höllenhund u. Genosse des Satans (ebd. 3, 1, 3 [119f]), eine anus delira (ebd. 3, 70, 4 [162]). Über Rufin, dessen Übersetzung des Pythagoreers Sextus die Meinung verbreitet, der Mensch könne die Fähigkeit erlangen, nicht mehr zu sündigen, sowie Jovinian u. seine Gefolgsleute wird die pelagianische Irrlehre letztlich bis auf Origenes zurückgeführt (ebd. 4, 41, 4/7 [210f]; vgl. Grützmacher 3, 218f; J. Steinmann, Hieronymus. Ausleger der Bibel [1961] 326/8). Unabhängig von solchen verbalen Angriffen spielt die Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen, der Notwendigkeit der göttlichen Gnade unter Wahrung der menschlichen Freiheit mit oder ohne Anspielung auf die Häresie des Pelagius insgesamt eine wichtige Rolle (vgl. Jer. 23, 9: in Jer. comm. 4, 48, 3f [218]; Jer. 30, 10f: in Jer. comm. 6, 6, 3f [293f]). Zahlreiche J.-Stellen konnten ungezwungen mit diesem zentralen theologischen Thema verbunden werden (vgl. Jer. 2, 6; 2, 35f; 8, 6; 9, 23f; 25, 3; 32, 20/3). Hatte Hieronymus im Hes.-Kommentar noch bestritten, daß die guten Werke der Eltern den Kindern zugute kommen können (vgl. o. Bd. 14, 1169), hält er jetzt die Anrechnung der Sünden der Väter auf die Kinder für möglich: non quo peccata patrum filiis inputentur, sed quo et filii habentes patrum similitudinem et suo et parentum scelere puniantur (in Jer. comm. 1, 16, 2 [14]).

c. Catenen. Über Kommentare u. Homilien hinaus ist weiteres exegetisches Material in J.-Catenen (ClavisPG C 65/8) enthalten, die außer dem Cod. Matrit. 4671 (vgl. M. Faulhaber, Die Katenenhandschriften der span. Bibliotheken: BiblZs 1 [1903] 361f) zum größten Teil M. Ghislerius, In Jeremiam prophetam commentarii 1/3 (Lugduni 1623) ediert hat. Über die Arbeitsweise Ghisleris (zu ihm s. B. Mas: DictSpir 6 [1967] 350f), die von ihm verwendeten Quellen sowie geringfügige Ergänzungen aus anderen Hss. berichtet Faulhaber 86/98. Neben den bereits besprochenen Scholien aus Gregorios Thaumaturgos (ebd. 592), Joh. Chrysostomus (ebd. 594), Theodoret v. Kyros (ebd. 595), Polychronius (ebd. 594), Olympiodor v. Alex. (ebd. 597) u. einer eigenen Appendix mit ausgewählten Stellen aus verschiedenen Schriften auch der abendländischen Väter bietet Ghilsleri in seiner Catene eine Vielzahl weiterer Scholien veterum patrum Graecorum ... ex vetusto Codice Bibliotecae Vaticanae (aO. 1, Praef. 6 [= Vat. gr. 1154]). – Das einzige Hippolyt-

Scholion, eine Erklärung zu Jer. 17, 11, entstammt Hippol. antichr. 54f (vgl. o. Sp. 573). Eusebius v. Caes. ist mit 19 Scholien vertreten, die zumeist apologetische Einwände gegen die Juden sowie textkritische oder topographische Bemerkungen enthalten (Faulhaber 105). Sein Anteil ist angesichts der ausgiebigen J.-Rezeption in den übrigen Werken eher bescheiden. Noch geringer ist Basilius vertreten mit nur vier Scholien, von denen drei seinem Jes.-Kommentar entnommen sind. Zwei der Scholien beziehen sich auf das Sabbatgebot bei Jer. 17, 22 (Faulhaber 105f). Auch Didymus der Blinde (zu Jer. 1, 4f; 31, 31; 34, 21 [uned.]; 35, 13; Faulhaber 107; ClavisPG 2548) u. Theophilus v. Alex. sind mit je vier Scholien vertreten. Bei den Theophilus zugeschriebenen Stücken, die über Jer. 2, 36 u. 3, 2. 4 handeln u. einer Homilie über die Buße entnommen sein könnten, ist es fraglich, ob sie vom Onkel des Cyrill stammen (Faulhaber 111). Cyrill selbst hat 33 Scholien beigesteuert, von denen zwölf eine Quellenangabe beigegeben ist; innere Kriterien machen aber auch die Echtheit der übrigen wahrscheinlich. Die allegorische Methode Alexandriens ist deutlich erkennbar (ebd. 112f; PG 70, 1451/8; vgl. u. Sp. 606). Verhältnismäßig gut vertreten ist Apollinaris v. Laod., dem 41 Scholien zugeschrieben werden. Es handelt sich weniger um Texterklärungen als vielmehr um Ermahnungen zu Buße, Geduld u. Zölibat, deren Zuweisung fraglich bleiben muß (Faulhaber 106; ClavisPG 3686; vgl. E. Mühlenberg, Apollinaris v. Laod. [1969] 105). Nur ein kurzes Scholion zu Jer. 2, 18 läuft unter dem Namen des Isidor v. Pelusium (Ghislerius aO. 1, 171). – Rätselhaft bis heute sind die Beiträge, die Ghisleri ἐξ ἀνεπιγράφου anführt u. 107 Scholien zu Jer., 46 zu Baruch u. 18 zu den Klageliedern enthalten. Da ein größerer Teil den Kommentaren des Theodoret u. des Polychronius entnommen sind, vermutet Faulhaber 128f eine ‚Urcatene', die in die spätere von Ghisleri ausgewertete J.-Catene aufgenommen wurde. – Ähnlich ungeklärt ist die Herkunft von 159 Scholien, die bei Ghisleri einem in der patristischen Forschung kaum bekannten Victor v. Ant. zugeschrieben werden (ClavisPG 6530). Die Scholien sind so gleichmäßig über die gesamte J.-Catene verteilt, daß sie nach Faulhaber 108 aus einem zusammenhängenden Kommentar stammen müssen, der bester Antiochener Tradition entspricht u. höchstes Lob verdient. Da Faulhaber 109 gedankliche u. wörtliche Übereinstimmungen mit anderen Scholien von Joh. Chrysostomus, Severus v. Ant. u. Hieronymus feststellen zu können glaubt, liegt die Vermutung nahe, daß Victor keinen Kommentar, sondern seinerseits bereits eine Catene verfaßt hat, wie das die Forschung von einem ihm zugeschriebenen Mc.-Kommentar (ClavisPG 6533) in ähnlicher Weise annimmt (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 515; Bardenhewer 4, 256; G. Bardy: DThC 15, 2, 2872/4).

V. Auslegungsschwerpunkte im 4./5. Jh. Zwar gibt es bei den christl. Vätern des 4./5. Jh. bevorzugte J.-Stellen, die zum größeren Teil mit denen übereinstimmen, die bereits von den vornicänischen Schriftstellern bevorzugt worden sind, sie lassen sich aber nicht so eindeutig fixieren u. beschränken, wie das bei anderen Propheten (zB. **Amos, *Hesekiel oder *Joël) möglich ist. Grund dafür dürfte das Fehlen einer größeren Anzahl von Stellen sein, die sich als typologische Paradigmen verfestigt oder in der dogmatischen Argumentation als unumgehbare Testimonien erwiesen hatten. Selbst Stellen wie Jer. 11, 19 oder 17, 9 (LXX), die in der christologischen Diskussion selten fehlen, besitzen nicht den dogmatischen Rang wie zB. Prov. 8, 22. Entsprechend haben einzelne Väter wohl ihre besonderen Auslegungsschwerpunkte, die aber nicht bei allen die gleichen sein müssen. Hinweise auf die Erwählung des Propheten, seine Klagen u. Selbstverfluchungen werden zwar selten übergangen, darüber hinaus aber lassen die Väter sich von den sprachlich glänzenden u. spirituell tief empfundenen Worten des Propheten unterschiedlich anregen. Hinzu kommen Zitate aus nahezu allen Kapiteln des J.-Buches, die von der Bibelkenntnis der einzelnen Autoren zeugen, in ihrer Auswahl jedoch nicht begründet werden können. Inhaltlich erreichen sie nicht den Rang von theologischen Begründungen u. ließen sich leicht gegen andere Schriftzeugnisse auswechseln. Im folgenden sollen einige der meist zitierten J.-Stellen sowie die besonderen Schwerpunkte einzelner Väter hervorgehoben werden, ein Unternehmen, das wegen weithin fehlender Vorarbeiten für die Zeit der Großpatristik allerdings nur ansatzweise geleistet werden kann.

a. Alexandriner. 1. Athanasius. Dank mehrerer Untersuchungen Kannengiessers

(Recours; ders., Citations; ders., Jérémie 897/9; ders., Interprétation 319f) gehört Athanasius zu den wenigen Vätern, deren J.-Rezeption einigermaßen zuverlässig beschrieben werden kann. Kannengiesser hat 19 nennenswerte J.-Zitate in den dogmatischen u. 40 in den Festbriefen festgestellt, in denen 33 J.-Verse ganz u. 4 wenigstens teilweise angeführt werden. In der um 318 entstandenen Oratio de incarnatione Verbi (35, 3 [SC 199, 388]), deren Endredaktion von Kannengiesser, Recours 317 allerdings erst in die J. 335/37 verlegt wird, verwertet Athanasius Jer. 11, 19 mit dem Bild vom Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, als prophetischen Hinweis auf den gewaltsamen Tod des Messias. Die Testimonienreihe, in welche die J.-Stelle eingefügt ist, enthält weitere häufig zitierte Bibelstellen aus der antijüd. Polemik, stimmt in ihrer Zusammensetzung aber nicht mit anderen literarischen Vorbildern überein u. ist auch von den christl. Schriftstellern des 4. Jh. in der von Athanasius gewählten Zusammenstellung nicht wiederholt worden (Kannengiesser, Citations 153. 159f). – Ein zweites von Athanasius gern aufgegriffenes Bild ist das von Gott als Quell mit den löchrigen Zisternen als negativem Kontrast (Jer. 2, 13; 17, 13; vgl. Bar. 3, 12). Dogmatisch wird die Quelle, die, wenn sie wirklich eine Quelle ist, nicht ohne Wasser sein kann, auf die Ewigkeit des Sohnes ausgewertet. Das arianische ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν kommt der Behauptung gleich, Gott, die Quelle, sei einmal ausgetrocknet, ohne Leben u. Weisheit gewesen (or. adv. Arian. 1, 19). Die Argumentation mit denselben J.-, jedoch wechselnden Komplementärstellen wiederholt sich decr. Nicaen. 12 (PG 25, 444D); ep. ad Serap. 1, 19 (PG 26, 573) wird sie in Verbindung mit Eph. 1, 17 noch ausgeweitet auf den Heiligen Geist; in dem späten 39. Osterfestbrief vJ. 367 (CSCO 151/Copt. 20, 33f) werden die Jer. 17, 13 mißverstehenden *Arianer mit den ungläubigen Juden verglichen. – Durchgängig läßt sich feststellen, daß Athanasius Schriftworte nicht nur illustrierend einflicht, sondern mit ihnen argumentiert. Das zwingt ihn dazu, den Gebrauch biblischer Bildworte methodologisch zu präzisieren, um den arianischen Mißbrauch von Bibelstellen widerlegen zu können. Was hinsichtlich der Benennung von Menschen mit Tiernamen klar ist, daß damit nicht Menschen zu Tieren, sondern bestimmte tierische Eigenschaften beim Menschen wiedererkannt werden (vgl. Jer. 23, 29: or. adv. Arian. 2, 39), das gilt auch für das vielumstrittene κτίζειν aus Prov. 8, 22, das, auf Christus bezogen, für die Arianer die Geschöpflichkeit des Logos zu beweisen schien. In einer geschickten Gegenüberstellung von κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ (Prov. 8, 22) mit dem von ihnen umgeformten Vers Jer. 31, 22 (bzw. 38, 22 LXX): ἔκτισε κύριος σωτηρίαν καινὴν εἰς καταφύτευσιν (or. adv. Arian. 2, 44/6) beweist er in Verbindung mit Ps. 101, 19; 50, 12 u. Eph. 2, 15; 4, 24, daß der bloße Ausdruck ‚schaffen' nicht notwendig auf ein ‚Geschöpf' hinweisen muß (vgl. Kannengiesser, Recours 321f). – So wenig die geilen Hengste von Jer. 5, 8 moralisch ausgewertet werden, so wenig interpretiert Athanasius Jer. 1, 5a im Sinne göttlicher Vorsehung für alle Menschen, vielmehr dient auch diese Stelle, eingebettet in eine lange Reihe weiterer biblischer Testimonien dem dogmatischen Beweis, daß nur durch die Menschwerdung des Logos die Menschen von der Sterblichkeit des Leibes erlöst worden sind (or. adv. Arian. 3, 33; vgl. decr. Nicaen. 8 [PG 25, 437/40]). Mit Jer. 1, 4. 11. 13 oder Jes. 38, 4 unterstreicht er, daß das Kommen des Logos ins Fleisch nicht mit dem Ergehen des Wortes Gottes an die Propheten verglichen werden kann (vgl. Kannengiesser, Recours 323f; ders., Jérémie 899). Von dem spirituellen Elan eines Origenes ist Athanasius' um exegetische Genauigkeit bemühte Verwertung des J. weit entfernt.

2. Didymus. Dank seiner umfassenden Bibelkenntnis ist J. im exegetischen Werk des Didymus stets gegenwärtig. Dabei werden nicht nur die gängigen J.-Bildworte angeführt (am häufigsten Jer. 5, 8 [vgl. die Indices zu in Sach. comm. (SC 85, 1097f) u. in Gen. (SC 244, 261)]), sondern nahezu alle Kapitel mit sonst weithin unbenutzten Versen herangezogen. In den meisten Fällen sind die Zitate, häufig als Worte des J. kenntlich gemacht, in Verbindung mit weiteren atl. u. ntl. Stellen Bausteine in der allegorischen Auslegung u. moralischen Anwendung der Schriftstelle, deren Erklärung gerade ansteht. Es gibt aber auch Ausnahmen, bei denen J.-Verse über einen längeren Abschnitt hinweg die Exegese bestimmen. So werden zB. die Ausführungen zu Ps. 33, 14: ‚Hüte deine Zunge vor dem Bösen', nahezu ausschließlich von Jer. 9, 3/7 bestimmt (vgl. Didym. Caec. in Ps. 33, 14 [PapTextAbh 8, 258/63). Hin-

sichtlich Sacherklärungen ist Didymus ein eigenständiger Exeget, der bei aller Abhängigkeit von Alexandriner Traditionen auch eigene Wege gehen kann. So stimmt seine Worterklärung von Sion weder mit der sonst häufig benutzten Etymologie in der Ἑρμηνεία ἑβραϊκῶν ὀνομάτων (vgl. F. Wutz, Onomastica sacra = TU 41 [1914]) noch mit Origenes überein, sondern gründet auf Jer. 38, 21 LXX, das er zitiert als στῆσον σεαυτὴν Σιών (in Gen. 4, 6f. 16 [SC 233, 290. 316]). Einige J.-Stellen besitzen für Didymus dogmatische Relevanz. Jer. 1, 5 wird für die vorgeburtliche Sündhaftigkeit der Seele herangezogen (in Job 3, 3/5 [PapTextAbh 1, 178]; vgl. o. Bd. 15, 394). In der Trinitätstheologie dient Jer. 10, 11f zum Beweis für die Gottgleichheit des Sohnes u. 17, 19 für die Unvergleichbarkeit der Geburt des Sohnes aus dem Vater (trin. 1, 27, 33; 1, 15, 50 [182; 64 Hönscheid]); die in der Tradition oft benutzte Stelle Jer. 17, 5 wendet Didymus auf diejenigen an, die nicht an die göttliche Hypostase des Sohnes glauben (trin. 1, 34, 9 [228 H.]). In ähnlicher Weise dient das sonst meistens moralisch verwertete Zisternenwort von Jer. 2, 12f zur Begründung der Gottheit des Heiligen Geistes (trin. 2, 6, 22, 2 [176/9 Seiler]).

3. Cyrill v. Alex. Die J.-Rezeption Cyrills trägt im Vergleich mit seinen Vorgängern keine hervorzuhebenden Züge. Neben den anderen Propheten bezeugt J. Christus als Erlöser u. Ende des Gesetzes: Die Bundeslade wird verschwinden u. durch die Kirche ersetzt werden (Jer. 3, 16: Cyrill. Alex. ador. 2 [PG 68, 228]); Christus wird als gerechter König den Satan besiegen u. alle vom Bösen befreien, die sich ihm anschließen (Jer. 23, 5: in Gen. glaph. 5 [PG 69, 265]; vgl. A. Kerrigan, St. Cyrill of Alex. interpreter of the OT [Rome 1952] 171/4). J. fehlt in keiner der umfangreichen exegetischen Schriften, in denen sich die Propheten gegenseitig erklären. In den dogmatischen Schriften dienen J.-Stellen weniger der theologischen Begründung als vielmehr der Warnung vor Abweichungen von der rechten Lehre. Wer eine falsche Christologie vertritt, dem muß man zurufen: ,Wer gibt meinem Haupte Wasser u. meinen Augen eine Tränenquelle' (Jer. 9, 1 LXX: Cyrill. Alex. Christ. un. 734d [SC 97, 368]). Wer sich gegen die Einheit der Naturen in Christus ausspricht, führt eine Neuerung im Glauben ein, ,'aus dem eigenen Herzen sprechend u. nicht aus dem Munde Gottes', wie geschrieben steht' (Jer. 23, 16: Christ. un. 762b [aO. 460; Übers. O. Bardenhewer]). Die Bedeutung der Orthodoxie gegenüber der Orthopraxie unterstreicht Cyrill ep. 55 (PG 77, 292C) mit Jer. 22, 17: ,Siehe deine Augen u. dein Herz sind nicht schön'. Die Auslegungsmethode Cyrills läßt sich am besten in den von M. Ghisleri gesammelten Catenen-Frg. nachprüfen. Neben sachlichen Erklärungen (vgl. in Jer. 3, 23; 46, 25 [PG 70, 1452. 1456]) überwiegen die allegorischen Deutungen.

b. Kappadokier. Dank Biblia Patristica 5 (Paris 1991) 193/5, wo die Bibelzitationen der Kappadokier sowie des Amphilochius v. Ikonium aufgelistet werden, läßt sich die J.-Rezeption dieser für die theologische Entwicklung des 4. Jh. wichtigen Theologen im Osten einigermaßen sicher überblicken. Vor allem die traditionellen Auslegungsschwerpunkte u. die persönlichen Vorlieben sind leicht zu erkennen. Auch das Fehlen bei anderen Vätern besonders beliebter J.-Worte läßt sich mühelos feststellen. In mancher Hinsicht stimmt die Benutzung des J. bei allen drei Kappadokiern überein. Alle verraten eine umfassende Kenntnis des J.-Buches, das in seiner Verwendung hinter der des Jesaja allerdings um mehr als das Fünffache zurückbleibt. Der Rückgriff auf einzelne Kapitel ist sehr unterschiedlich. So geht zB. keiner auf Jer. 7 mit der Tempelrede ein; auch für die Verwendung des Töpfergleichnisses Jer. 18, 1/12 fehlen sichere Belege. In anderer Hinsicht verraten sie aber auch jeweils eigene Interessen, die zu einer Bevorzugung bestimmter Verse führen.

1. Basilius. Bei ihm ist es Jer. 48, 10: ,Verflucht, wer die Werke des Herrn nachlässig verrichtet', das als Mahnung gehäuft in den Mönchsregeln, aber auch in Predigten u. katechetischen Werken zitiert wird (vgl. reg. fus. 9, 1; 24; 34, 2; reg. brev. 150. 169; serm. 11, 9 [PG 31, 645]; bapt. 2, 5, 2. 6, 1 [ebd. 1593/5]; in Jes. comm. 5, 164 [PG 30, 388]). Die Berufungsgeschichte J.s übergeht Basilius; lediglich Jer. 1, 10 wird einmal im Zusammenhang mit Bischofserhebungen (ep. 244, 6 [3, 80 Courtonne]) genannt. Häufig zitiert werden dagegen bei ganz verschiedenen Gelegenheiten die Klagen des Propheten über den Unverstand u. den Ungehorsam des Volkes gegenüber den Gaben Gottes in Jer. 2, 11/3 u. 21 (vgl. ep. 8, 2; 46, 3 [1, 23f. 120f Court.]; spir. s. 13 [30] [PG 32, 120f]; reg.

brev. 75; hom. in Ps. 7, 8 [PG 29, 248f]; in Jes. comm. prooem.; 1, 17. 20f; 5, 140; 7, 205; 12, 253; 13, 269 [PG 30, 125D. 144C. 153A. 156B. 313B. 348A. 472C. 564C. 592B]). Eine ähnlich mahnend-anklagende Verwendung findet Jer. 5, 8, mit dem vor allem vor sexuellen Ausschweifungen gewarnt wird (hom. 1, 9 [PG 31, 181]; hom. in Ps. 44, 1; 48, 8 [PG 29, 388. 449/52]; struct. hom. 1, 19 [SC 160, 216/8]; frg.: B. Corderius, Expositio Patrum graec. in Ps. 1 [Antwerpen 1643] 552). J. ist für Basilius der Prophet der lamentationes. Den Hang zum Weinen teilt er mit vielen Heiligen (vgl. hom. 4, 3 [PG 31, 224f]). Mit Jer. 9, 1 beginnt Basilius den Brief an eine junge Frau, die ihr Jungfrauengelübde gebrochen hat. Denn wenn der Prophet schon die leiblich Verwundeten beweint, um wieviel mehr ist eine verunglückte Seele zu beklagen (ep. 46, 1 [1, 115 Court.]). In ep. 44, 2 an einen gefallenen Mönch klingt dieselbe Stelle an (1, 111 Court.). Auch eine häretische Verirrung wie die Leugnung der Gottheit des Heiligen Geistes läßt Basilius mit Jer. 9, 1 Klage erheben (ep. 243, 4 [3, 72]). Dagegen wird J. nur selten zur Klärung einer dogmatischen Frage benutzt wie zB. Jer. 23, 24 bei der Geisttheologie in c. Eunom. 5 (PG 29, 743; vgl. Jer. 12, 1; 15, 10; 30, 2 [ebd. 765]; vielleicht auch Jer. 18, 6/10: in Jes. comm. 5, 144 [PG 30, 352f]). Meistens steht der moralische Aspekt bei der Auswahl von J.-Stellen im Vordergrund, so wenn mit Jer. 17, 5 vor falschem Vertrauen in andere Menschen oder die eigene Kraft (reg. fus. 42, 2; reg. brev. 298; hom. in Ps. 7, 2; 45, 1 [PG 29, 232. 417]; in Jes. comm. 10, 245 [PG 30, 549]) oder mit Jer. 9, 22f vor dem Selbstruhm (reg. brev. 218; hom. in Ps. 33, 2 [PG 29, 353]; hom. 20, 3 [PG 31, 529]) gewarnt wird. Auch die schon erwähnte Stelle Jer. 23, 24 erfährt eine moralische Auslegung, wenn sie in Verbindung mit Jer. 23, 23 den Menschen daran erinnern soll, daß er stets handeln muß, ‚wie wenn es vor den Augen des Herrn geschieht' (reg. fus. 5, 3: K. S. Frank, Die Mönchsregeln [1981] 96). Trotz tatsächlich vorhandener Lücken ist die J.-Rezeption des Basilius selbstverständlich vollständiger, als sie hier dokumentiert werden konnte. Wie genau Basilius das J.-Buch kannte, beweisen die Zitate von Jer. 17, 6 in hex. 5, 9 (SC 26, 320) oder in reg. fus. 42, 2, die eine sehr selbständige Benutzung des Prophetenbuches verraten.

2. Gregor v. Naz. Sein Interesse an J. unterscheidet sich nicht unbeträchtlich von dem seines Freundes Basilius. So bewegt ihn viel stärker, nicht zuletzt wegen der Anwendbarkeit auf die eigene Biographie, das Leben des Propheten. In or. 2, 67f, in der Gregor seine Flucht nach der Priesterweihe verteidigt u. über die schwere Verantwortung spricht, die dem geistlichen Amt auferlegt ist, nimmt unter den Propheten, die auf diese Frage hin durchmustert werden, J. einen breiten Raum ein. Jer. 1, 5; 2, 8; 9, 1; 10, 21; 12, 10; 23, 1f u. 25, 34 werden geschickt aneinandergereiht u. in or. 2, 90 noch um Jer. 3, 14 u. möglicherweise 2, 21 erweitert. Schon or. 1, 1 muß neben Moses das Verhalten des J. (vgl. Jer. 1, 6) beweisen, daß es gerechtfertigt sein kann, sich für eine bestimmte Zeit dem Ruf Gottes zu entziehen. Leben u. Werdegang des Propheten in Parallele zur christl. Berufung haben Gregor so stark bewegt, daß er noch häufiger auf das Schicksal des Propheten zu sprechen kommt (vgl. or. 18, 14; 37, 14; in anderem Zusammenhang auch carm. theol. 1, 12 [PG 37, 474]). Er versäumt es auch nicht, auf die Selbstverfluchung des Propheten in Jer. 15, 10 hinzuweisen (or. 7, 19; vgl. 20, 14/8; carm. hist. 1, 87 [PG 37, 1433]). Breiten Raum nimmt bei Gregor ebenfalls das Klagen des J., ‚des feinfühlendsten unter den Propheten', über das Verhalten Israels ein, das konkret auf Bedrängnisse seiner Mitmenschen (vgl. Jer. 4, 19; 9, 1: or. 17, 1), wiederum auf seine eigene Situation (Jer. 9, 1f: or. 20, 1) oder auf Mißstände in der Kirche (Jer. 38, 6; 9, 1f: or. 25, 12) bezogen wird. Häufig werden die J.-Stellen nicht wörtlich zitiert, sondern nur mit einigen markanten Ausdrücken angedeutet, die aber deutliche Assoziationen an bekannte Verse bzw. Bilderworte wecken (zB. die Edelrebe von Jer. 2, 21: or. 35, 3; Säen in die Dornen von Jer. 4, 3: or. 28, 1; 39, 10; die geilen Hengste von Jer. 5, 8: or. 45, 18; vielleicht carmina theol. 169f; das arglose Lamm von Jer. 11, 19: or. 38, 16). Von der Bundestheologie des J. findet sich lediglich eine Reminiszenz an das ins Herz geschriebene Gesetz (Jer. 31, 33: carm. theol. 1, 15 [PG 37, 477]); mehrmals dagegen rekurriert er (allein) auf die Rechabitentreue in Jer. 35, 6/10 (vgl. carm. theol. 2, 2. 10; carm. hist. 68, 295).

3. Gregor v. Nyssa. Er macht von J. nur spärlichen Gebrauch. In der großen katechetischen Rede sowie in den 8 Reden über die

Seligkeiten kommt J. überhaupt nicht, in den Orationen über das Gebet einmal Jer. 10, 25 in der ersten Rede vor. Wenngleich zT. andere Stellen benutzend, ähnelt die J.-Rezeption Gregors derjenigen der beiden anderen Kappadokier. J. ist der Prophet der Klage. Häufig wird er bei Trauerreden herangezogen. In seinem Nachruf auf Bischof Meletius zitiert Gregor Jer. 31, 15. Doch jetzt beklagt Rachel, die Kirche, nicht ihre Kinder, sondern ihren Mann; sie soll sich nicht vornehmlich trösten lassen, sondern sich ruhig dem Schmerz hingeben, der sie durch den Verlust des Bischofs getroffen hat (laud. Melet.: GregNyssOp 9, 448; ebd.: Lament. 1, 4; Jer. 9, 17). In der Trauerrede auf die Kaisertochter Pulcheria dient die Erinnerung an J.s Verfluchung seines Geburtstages (Jer. 20, 14; 15, 10) zusammen mit anderen Schriftstellen als Hinweis darauf, daß ein früher Tod kein Unglück sein muß (or. fun. Pulch.: GregNyssOp 9, 467). Allerdings werden auch vertrauenerweckende Worte nicht übergangen. In der Lobrede auf Ephräm wird in einer umfangreichen Testimonienreihe ausführlich Jer. 17, 7f zitiert mit dem Bild vom wachsenden Baum am Wasser (Greg. Nyss. vit. Ephr.: PG 46, 828). Die Reihung zahlreicher Bibelstellen, welche die Aussagekraft des einzelnen Schriftwortes natürlich mindert, findet sich häufiger. So wird zB. das Bild vom Lamm, das zur Schlachtbank geführt, u. vom Brot, auf welches das Holz geworfen wird (Jer. 11, 19), mit zahlreichen anderen atl. u. ntl. Schriftstellen allegorisch auf das Geheimnis des Triduum sacrum ausgelegt (res. 1 [GregNyssOp 9, 276f]; vgl. testim. 6 [PG 46, 213]). Ein Wort wie Jer. 17, 9, das in der Auslegung häufig einen dogmatischen Akzent trägt [vgl. o. Sp. 571. 575], verliert auf diese Weise weithin seine eigene Aussagekraft (vgl. Greg. Nyss. testim. 2 [PG 46, 204f]). Nur erwähnt werden soll, daß gängige J.-Worte wie zB. Jer. 2, 13. 21; 5, 8 auch bei Gregor v. Nyssa nicht fehlen (vgl. in Cant. comm. 3, 1, 10; 9, 4, 15; 13, 5, 12; parad.: GregNyssOp Suppl. 1, 83; in Gen. 1, 26 or. 1 [ebd. 37]; perf.: GregNyssOp 8, 1, 178f). Das Berufungskapitel Jer. 1 wird von Gregor nur selten verwertet (vgl. adv. Apoll.: GregNyssOp 3, 1, 174f; testim. 16 [PG 46, 224f]; in Eccl. or. 6 [GregNyssOp 5, 384f]), das Thema des Neuen Bundes u. der geistigen Beschneidung wird dagegen ausführlicher als bei Basilius u. Gregor v. Naz. behandelt (vgl. cogn. frg. [PG 46, 1121/6]; testim. 11 [ebd. 217]; vielleicht auch laud. Basil.: GregNyssOp 10, 1, 128).

c. Antiochener. 1. Cyrill v. Jerus. J. spielt im nicht sehr umfangreichen Schrifttum Cyrills keine besondere Rolle, obwohl er J. zusammen mit Baruch, Klageliedern u. dem Brief des J. als eines der fünf prophetischen Bücher des AT betrachtet (catech. 4, 35) u. die 8. Katechese an die Lesung von Jer. 32, 18f anschließt. In der Regel steht ein J.-Wort neben anderen atl. u. ntl. Testimonien. Allein in catech. 13, 19 trägt der ausführlich vorgetragene u. paraphrasierte Vers Jer. 11, 19 die Hauptlast des Beweisgangs. Denen, die bezweifeln, daß Christus vom Holz des Kreuzes vorausgewußt habe, hält Cyrill entgegen: ‚Höre auf J. u. glaube! ‘Ich sollte nicht gewußt haben, daß ich wie ein schuldloses Lamm zur Schlachtbank geführt werde?“. Die Fortsetzung des Verses in der LXX-Version: ‚Wohlan, lasset uns Holz in sein Brot legen‘, erklärt Cyrill den Noch-nicht-Getauften in verhüllter Form: ‚Wenn der Herr dich würdigt, wirst du später noch erkennen, daß nach dem Evangelium das Brot ein Bild seines Leibes war‘. Noch andere J.-Verse werden christologisch angewandt wie zB. Jer. 12, 7f, in dem sich die Bestürzung darüber ausdrückt, wie sich Christus seine Verurteilung gefallen läßt (catech. 13, 15) oder Jer. 38, 6. 9 mit dem in die Zisterne geworfenen Propheten als Vorbild des leidenden Christus (catech. 13, 12). Jer. 1, 5 dient catech. 12, 26 als Beweis für die Reinheit des menschlichen Leibes, den anzunehmen Jesus sich nicht gescheut hat, ebd. 3, 6 ist er dagegen ein Hinweis auf die Würde des Johannes, der ein größerer Prophet war als J. Ob alle von der Biblia Patristica 4 (Paris 1987) 125/8 Cyrill besonders in catech. 2 zugewiesenen Stellen auf bewußte J.-Reminiszenzen zurückgehen, erscheint fraglich (vgl. zB. Jer. 39, 6f: catech. 2, 17), obwohl die zweite Katechese auch deutlich gekennzeichnete J.-Zitate enthält (vgl. Jer. 2, 21: catech. 2, 1). Da über die Arbeitsweise der Väter, ob sie aus dem Gedächtnis zitieren oder sich in ihrer Gedankenführung durch einen gerade gelesenen biblischen Autor in besonderer Weise anregen lassen, keine sicheren Erkenntnisse vorliegen, kann auch die Frage, warum einzelne Katechesen stärker von dem einen oder anderen Buch der Hl. Schrift geprägt sind, nicht beantwortet werden.

2. Joh. Chrysostomus. Neben der o. Sp. 594 erwähnten Homilie zu Jer. 10, 23 u. den

nicht sicher Joh. Chrysostomus zuzuweisenden Scholien (s. o. Sp. 594) finden sich im authentischen Schrifttum des Joh. Chrysostomus weitere J.-Stellen, die allerdings nicht übermäßig zahlreich sind u. kaum jemals die laufende Argumentation befruchten oder selbst ernsthaft erklärt werden. Die meisten stehen im Kontext weiterer Schriftzitate (vgl. zB. in Gal. comm. 3 [PG 61, 653]; in Mt. hom. 68, 2; 90, 2) u. dienen der Illustration des jeweiligen Predigtzieles. Fehlt der namentliche Hinweis, ist häufig unsicher, ob es sich bei Anklängen an J.-Worte wirklich um bewußte Anführungen handelt (vgl. ebd. 11, 3; 13, 5; 49, 6). Aber auch sichere J.-Zitate erscheinen häufig beliebig oder sogar durch zutreffendere Schriftstellen ersetzbar zu sein. So läßt sich der Gedanke von Gottes immerwährender Nähe, von der uns die Sünde entfernt u. zu der uns die Übung der Gerechtigkeit hinführt (in Mt. hom. 54, 5), nicht nur mit Jer. 23, 23 belegen. Das Verbot der Fürbitte in Jer. 7, 16f wird sogar umgebogen, wenn es in Mt. hom. 43, 2 zeigen soll, wie Gott im AT seine Strafe begründet. Ebensowenig vertieft Jer. 3, 7 die Mahnung in Mt. hom. 67, 4, der Sünder solle nicht verzagen, der Tugendhafte nicht übermütig werden; auch ebd. 74, 3 vermag die Stelle den gefühlsbetonten Warnruf Jesu über Jerusalem wie zu einer Heißgeliebten, die er strafen muß, nicht zu verstärken. Die Klage des Propheten in Jer. 20, 7 wird eher entschärft als ausgelotet, wenn sie in Col. hom. 6, 1 neben der verderblichen Täuschung durch die Weltweisheit als Beispiel einer guten Täuschung wie etwa die Jakobslist hingestellt wird. Der Ausruf: ‚Staune Himmel, schaudere Erde!‘ (Jer. 2, 12), wird zu einer rhetorischen Floskel, wenn er im Zusammenhang mit einer Klage über solche, die Wucherzinsen nehmen, illustrieren soll: ‚Bis zu welchem Grad der Vertiertheit ist doch das Menschengeschlecht herabgesunken‘ (in Mt. hom. 61, 3). Rhetorisch eindringlich, exegetisch aber unerheblich ist ebenfalls die Klage über Mißtrauen u. Feindschaften unter Christen in Rom. hom. 9, 8: ‚Ich möchte Ströme von Tränen weinen, wie jener Prophet ... Er sah fremdländische Feinde daherstürmen u. rief aus: 'Mein Herz, wie tut mir's weh'' (Jer. 4, 19). Vgl. auch Jer. 3, 3: sacerd. 2, 4; das Zisternenwort Jer. 2, 13: in Rom. hom. 4, 2; Jer. 2, 6: in Eph. hom. 23, 2; Jer. 15, 19: in Mt. hom. 78, 8; ebd. 73, 3 wird die Notwendigkeit, Männer u. Frauen im Gottesdienst zu trennen, mit Jer. 22, 17 LXX u. 5, 8 verbunden. – Joh. Chrysostomus besitzt kein festgelegtes Verständnis einer bestimmten Stelle. So kommt Jer. 11, 14 häufiger in verschiedenen Zusammenhängen vor. In Mt. hom. 60, 2 wird betont, daß Gott trotz vergeblicher Fürbitte aufgrund des persönlichen vertrauensvollen Gebets Verzeihung gewährt; in Rom. hom. 15, 8 will Gott mit dem Fürbittgebet nur schrecken u. den Propheten nicht vom weiteren Gebet abhalten; in Mt. hom. 5, 4 wird Jer. 11, 14 mit der klass. Stelle aus Hes. 14, 14/6 verbunden, in der unterstrichen wird, daß jeder nur für sich Buße leisten kann (vgl. o. Sp. 566). Überhaupt haben die meisten J.-Stellen bei Joh. Chrysostomus mit dem Thema Buße u. Sündenvergebung zu tun. Dabei geht es dem Prediger vor allem darum, menschliche Verantwortung u. Willensfreiheit sowie Gottes Vergebungsbereitschaft hervorzuheben. Droh- u. Verheißungsworte gelten nicht absolut; sie sind zur Warnung u. zum Ansporn gesagt u. können in ihr Gegenteil umschlagen entsprechend gutem oder bösem menschlichen Handeln (in Mt. hom. 64, 1 mit Hinweis auf Jer. 18, 7/10; vgl. ebenfalls Jer. 2, 10f: in Mt. hom. 17, 7; Jer. 8, 4: in Mt. hom. 8, 4; 26, 4; 67, 4; 86, 4; Jer. 14, 7 u. 10, 23: laud. Paul. 3, 4 [SC 300, 168]). In diesen Zusammenhang gehören auch die Hinweise auf die Rechabitentreue von Jer. 35, 2/19 (in Mt. hom. 43, 3) sowie auf die heilsamen Tränen, die die Propheten vergossen haben (in Col. hom. 12, 4). – Einen weiteren Schwerpunkt der J.-Verwendung bilden Vergleiche zwischen AT u. NT (vgl. Jer. 2, 17f; 4, 2; 8, 7; 13, 1/12: in Mt. hom. 9, 3; 17, 6; 21, 3; 30, 4). – Die Heranziehung der verschiedenen J.-Kapitel ist sehr unterschiedlich; Kap. 24/30 oder 40/50 fehlen fast ganz. Zahlreiche in der Tradition beliebte J.-Worte werden übergangen. Es gibt kaum eine dogmatische Auswertung; eine Ausnahme bildet Jer. 31, 31f, das in Mt. hom. 16, 7 gegen die Manichäer gewendet wird. Auch die übrigen Verse aus Jer. 31 werden abweichend von der Auslegungstradition herangezogen. Jer. 31, 31. 33 dient am Beginn der Mt.-Homilien (1, 1) dem Nachweis, daß die schriftliche Niederlegung des Gotteswortes in der Bibel nur ein Notbehelf ist, den es anfangs nicht gab u. der demnächst wieder überflüssig sein wird. Jer. 31, 34 erlaubt es, auf sich selbst acht zu haben, wenn der

christl. Lehrer versagt, denn die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten ist allen Menschen möglich (in Phil. hom. 13, 3; in Rom. hom. 27, 3). Ähnlich eigenwillig ist die Verwertung des Berufungskapitels (vgl. Jer. 1, 2: in Mt. hom. 4, 1; Jer. 1, 5: in Rom. hom. 2, 1; Jer. 1, 18: in Mt. hom. 54, 2). – Als historische Quelle wird J. kaum herangezogen. In Mt. hom. 9, 4 bemerkt Joh. Chrysostomus, die Juden hätten einige ihrer hl. Bücher verlorengehen lassen, andere selbst verbrannt oder zerstört. Den einen Fall berichtet J. selbst (vgl. Jer. 36, 23/6).

3. Sonstige Antiochener. An dieser Stelle soll noch kurz auf die syr. Schriftsteller eingegangen werden, die neben Ephräm (vgl. o. Sp. 592) auf J. zurückgreifen. Zu ihnen gehört u. a. Aphrahat, der außer den gebräuchlichen Stellen auch sonst wenig beachtete Verse wie Jer. 6, 30 häufig heranzieht (vgl. P. Bruns, Aphrahat. Unterweisungen 2 [1991] 608). – Die J.-Rezeption in der antiochenischen Schule insgesamt läßt sich nur noch lückenhaft beschreiben, da zahlreiche Schriften des Eustathius (gest. 337), des Diodor v. Tarsus (gest. vor 394) u. anderer verlorengegangen sind. Auch von Theodor v. Mops. (gest. 428) haben sich nur wenige Schriften erhalten, unter denen Auslegungen von J.-Stellen fehlen (vgl. o. Sp. 595). In seinem Psalmenkommentar dient Jer. 18, 6 zur Erklärung von Ps. 1, 9 (in Ps. 1, 9 [StudTest 93, 15 Devreesse; Weiteres im Index ebd. 569]). Im Kommentar zu den Kleinen Propheten wird Jer. 1, 6 neben Moses u. Jonas J. als Beispiel anfänglicher Verweigerung eines Gottesauftrages angeführt (in Jon. comm. praef.: GöttOrForsch 5, 1, 173 Sprenger); in Hab. 1, 1f (ebd. 261) erscheint Jer. 12, 1 mit weiteren Zitaten aus Ps. 10, 1; 73, 1; 35, 6: Τί ὅτι ὁδὸς ἀσεβῶν εὐοδοῦται, εὐθήνησαν πάντες οἱ ἀθετοῦντες ἀθετήματα. – Einige Hinweise, die aber weder ein besonderes Interesse an J. verraten noch neue Aufschlüsse über die J.-Rezeption bieten, finden sich im weithin erhaltenen Schrifttum des Epiphanius (gest. 403). Häufig verweist er auf die dogmengeschichtlich relevante Stelle Jer. 17, 9 zur Bekräftigung der Zweinaturenlehre (vgl. anc. 30, 4; 32, 3; haer. 30, 20, 5; 42, 11, 17; 54, 4, 1. 3). Mit Jer. 7, 28 wendet er sich gegen jene, die zwar weder den Vater noch die Ebenbürtigkeit des Sohnes mit diesem wohl aber die Gottheit des Hl. Geistes leugnen (haer. 78, 5, 2), mit Jer. 3, 23 u. 16, 19 gegen Arius (haer. 69, 31, 3). Anc. 115 könnte die Bemerkung, wie Gott in Moses seinem Volk die Schuhe ausgezogen habe, habe er ihm in J. den Überrock abgenommen, auf Jer. 13, 1/5 hinweisen. Epiphanius kennt die Identifizierung des Paradiesflusses Geon mit dem Nil (vgl. Jer. 2, 18: anc. 58, 3). Zweimal erwähnt Epiphanius die Prüfung von Herz u. Nieren, wobei Jer. 20, 12; 11, 20 oder unspezifisch auch Jer. 32, 27 in anc. 15, 3. 9 anklingen können. Haer. 42, 12, 3 greift Epiphanius die Opferkritik von Jer. 6, 20 u. 7, 21/3 auf, mit Jer. 8, 4 warnt er haer. 64, 43, 10 vor einem falschen Verständnis der Auferstehung, ebd. 79, 8, 2 erinnert er an die opferbackenden Frauen in Jer. 44, 19. Neben diesen eher selten verwendeten Stellen kennt Epiphanius auch das bekannte J.-Repertoire wie zB. das Zisternenbild von Jer. 2, 13 in anc. 19, 2, die Warnung vor falschem Vertrauen von Jer. 17, 5f in haer. 77, 33, 2 u. anc. 92, 8 sowie das Töpfergleichnis Jer. 18, 3/6 in haer. 64, 35, 9 u. 36, 1. Auffällig häufig verwertet Epiphanius J. in De mensuris et ponderibus sowie De duodecim gemmis. Im Gemmenbuch referiert er ausführlich Jer. 29 u. verbindet den Brief J.s an die Verbannten in Babylon mit dem Bericht des Buches Daniel 13 über die Hinrichtung der beiden Alten, die Susanna verleumderisch angeklagt hatten; sie sind identisch mit den lügnerischen Propheten Achab u. Zidkia von Jer. 29, 21 (gemm.: 143/5. 224/31 Blake; vgl. Sp. 583. 599). Mens. 4f u. 23 (19f. 44f Dean) behandelt Epiphanius die Zählung der atl. Bücher unter Einschluß der entsprechenden jeremianischen Schriften. Ebd. 66 (72 D.) gibt er genauere Angaben über Lage u. Zustand von Anatot. Auch die übrigen Stellen erklären Realien, die in J., aber auch in anderen biblischen Schriften vorkommen oder befassen sich mit Übersetzungsproblemen; vgl. Jer. 6, 30 LXX: mens. 52 (61 D.); Jer. 10, 13: mens. 82 (82); Jer. 49, 19: mens. 35 (52); Jer. 52, 19: mens. 37 (54f); Jer. 52, 21: mens. 60 (69f).

d. Abendländer. 1. Hilarius. Mit *Hilarius, der eine gründliche Bibelkenntnis besaß u. mit den Gedanken der östl. Theologen vertraut war, meldet sich nach dem Konstantinischen Frieden erstmals die abendländische Theologie ernsthaft zu Wort. J. spielt allerdings in De trinitate, Hilarius' reifstem Werk, nur eine geringe Rolle; ausführlicher zitiert u. ausgelegt werden einige J.-Stellen vor allem in den Tractatus super Psalmos.

Trin. 1, 18 u. 4, 8 wird J. zwar als biblischer Gewährsmann genannt, doch lassen sich die Stellen, die gemeint sein könnten (vielleicht Jer. 23, 22; 1, 6 LXX), mit dem Gedankengang des Hilarius nur schwer verbinden. Auch trin. 6, 20 u. 5, 39 beruft sich Hilarius auf J., ante conformationem sanctificatus in utero, als Zeugen für seine Theologie. Nur trin. 4, 42 erläutert er mit Bar. 3, 36/8 etwas ausführlicher die Göttlichkeit Christi u. rekurriert auch auf das vielverwendete Jer. 17, 9 LXX. – Abgesehen von zwei undeutlichen Anklängen von Jer. 2, 21 u. 23, 5 im Mt.-Kommentar 15, 3 u. 22, 1 (SC 258, 36. 142) sowie den bereits in frühpatristischer Zeit häufig zitierten Versen Jer. 11, 19 als Hinweis auf die vielen wunderbaren Hölzer im AT u. das Kreuz Christi (vgl. tract. myst. 1, 35 [CSEL 65, 26]) u. Jer. 17, 5 über das falsche Vertrauen in Menschen (coll. antiar. A 2, 2 [CSEL 65, 47]) entfaltet sich Hilarius' J.-Rezeption vor allem in der Psalmenerklärung. Ambrosius u. Augustinus werden diese wechselseitige Erklärung von Psalmen u. Propheten im Hinblick auf ntl. Stellen zur Meisterschaft entwickeln. Tract. Ps. 118, 10 u. 127, 3 verbindet Hilarius Jer. 6, 16 über den Weg des Heils mit Joh. 14, 6 über Christus als Weg (vgl. noch tract. Ps. 137, 13). Tract. Ps. 119, 19f werden die Selbstverfluchungen von Hiob u. J., deren Erklärung vielen Vätern Schwierigkeiten bereitet hat, geschickt mit der Heiligung des Propheten schon im Mutterschoß (Jer. 1, 5) kontrastiert. In der Psalmenerklärung ist gelegentlich auch Platz für ausführliche Zitate u. die Erläuterung ihrer typologischen oder moralischen Bedeutung. So wird tract. Ps. 2, 39/41 ein ausführliches Zitat aus dem Töpfergleichnis Jer. 18, 2/10 angeführt, wobei besonders 18, 4 in Verbindung mit 1 Cor. 15, 42 auf den unverweslichen Auferstehungsleib bezogen wird. Die Mehrzahl der Stellen enthalten allerdings auch in der Psalmenerklärung nur kurze Reminiszenzen an jeremianische Formulierungen u. dienen der Vertiefung moralischer Mahnungen (vgl. Jer. 9, 22f: tract. Ps. 51, 5 u. 123, 2; Jer. 48, 10: tract. Ps. 13, 1 u. 118, 4). Tract. Ps. 118, 8 u. 129, 3 wird Jer. 23, 23 in Verbindung mit v. 24 für die Allgegenwart Gottes ausgewertet.

2. Ambrosius. Ambrosius besitzt eine umfassende Kenntnis des J.-Buches, die seiner theologischen Bildung u. Vertrautheit mit der Hl. Schrift entspricht. Mehr als 300mal werden J.-Stellen zitiert, häufig unter namentlicher Nennung des Propheten. Es fehlt kaum ein J.-Kapitel; auch die sonst wenig benutzten Kapitel ab 33 sind gut vertreten. In Ps. 118 expos. 13, 7 zählt Ambrosius J. neben Mose, Jesaja, Petrus, Paulus, Johannes u. natürlich Jesus zu den großen Ratgebern, die die Menschen zu Gott gelangen lassen. Ambrosius muß beim Verfassen einzelner Schriften einen Prophetenkodex zur Hand gehabt haben, wie die Häufung von Zitaten u. die exzerpthafte Einfügung ganzer Abschnitte nahelegen (vgl. Iob 4, 5, 20 [CSEL 32, 2, 281f]). J. wird vielfältig verwertet. Einprägsame Formulierungen u. anschauliche Bilder werden in die eigenen Ausführungen eingebaut (vgl. vor allem hex. 3, 10 [Jer. 5, 22]; 6, 19 [8, 7]; 6, 15 [13, 23]; 6, 50 [16, 16]; 3, 59 [24, 5f]); J. dient zur Erläuterung u. Bewertung historischer Ereignisse der bibl. Geschichte (vgl. in Lc. 3, 40 [Jer. 22, 28/30 über Jechonias]; 3, 46 [44, 1]); insbesondere aber werden typologische Verbindungen zwischen den Heilsereignissen in den beiden Testamenten hergestellt (vgl. in Ps. 37, 10 [CSEL 64, 143f] [Jer. 31, 15], wo die klagende Rachel als ecclesia gedeutet wird; in Ps. 43, 10 [Jer. 1, 9f] Vergleich J.-Jesus; in Ps. 36, 51 [Jer. 8, 4f]) dogmatische Aussage, mit J.-Stellen belegt (vgl. in Lc. 2, 95 [Jer. 50, 42] Christologie; Iob 4, 3, 11 [CSEL 32, 2, 274f] [Jer. 28, 26] Auferstehung) u. vor allem moralische Forderungen u. Begründungen paränetisch mit Prophetenworten verknüpft (hex. 1, 9 [Jer. 10, 11/4]; 6, 13 [17, 11]); fug. saec. 1, 3 wird Jer. 9, 21: intravit mors per fenestram auf das lüstern blickende Auge des Menschen gedeutet. – Auch Ambrosius bevorzugt einige J.-Verse, die aber nur zT. mit den Auslegungsschwerpunkten anderer Väter übereinstimmen u. in der Auswertung andere Wege gehen. Die equi adhinnientes, die häufig vorkommen (vgl. Hel. 16, 59; in Ps. 118 expos. 10, 11; in Ps. 36, 32; 40, 26; 48, 20) werden so formelhaft verwendet, daß unklar bleibt, ob eine bewußte Übernahme von Jer. 5, 8 vorliegt (Courcelle 531). – Eine streng christologische Auslegung erfährt an zahlreichen Stellen Jer. 1, 5. Der Prophet wird häufig mit Johannes zusammen angeführt, um die wunderbare Herkunft Jesu zu erläutern, der seine Vorgänger zugleich überbietet: J. wird geheiligt, Jesus heiligt; J.s Heiligung beginnt im Mutterleib, Jesus ist der Heilige aus dem Heiligen (in Lc. 6, 96; vgl. ebd. 2, 57;

Patr. 11, 51; in Ps. 36, 57; apol. Dav. 1, 11, 57; fid. 3, 9, 112); aber auch anthropologische Anwendungen, welche die Sorge Gottes um den Menschen u. die Würde seiner geistigen Natur hervorheben, fehlen nicht (vgl. in Lc. 1, 33. 44; Iob 4, 5, 21; fid. 1 prol. 2). – Vielfältige Verwendung findet die Zisternenstelle Jer. 2, 13. Ambrosius benutzt sie, wenn er erklärt, daß Gott zugleich verzehrendes Feuer u. Quell des Heils sein kann (off. 3, 105), um die Nichtigkeit der Häretikertaufe oder jüdischer Waschungen zu beweisen (myst. 23) oder auf die Sehnsucht der ecclesia vel anima nach der wahren Gottesweisheit hinzuweisen (Isaac 1, 2 [CSEL 32, 1, 642f]; vgl. noch in Ps. 61, 14; Joseph 3, 15/7; spir. 1 prol. 7; 1, 16, 165). – Verständlicherweise ist auch die traditionsreiche Stelle Jer. 17, 9 in der der Vulgata vorausliegenden Fassung: et homo est, et quis cognosceret eum? im Rahmen der von Ambrosius deutlich herausgestellten Zweinaturenlehre Christi wiederholt angeführt worden. Da jedoch niemals J., sondern nur einmal die scriptura vetus als Quelle dieser formelhaften Wendung genannt wird (in Ps. 118 expos. 12, 3), fragt sich, ob sie von Ambrosius als ein J.-Wort verstanden worden ist (vgl. in Ps. 39, 16; 43, 78; 48, 13; 61, 5; paenit. 1, 3, 12; exc. Sat. 2, 103; ep. 11, 8). – Andere Auslegungs- bzw. Verwendungsschwerpunkte bilden Jer. 11, 19 vom unschuldigen Lamm mit dem verschlüsselten Hinweis auf das Kreuzesholz (vgl. u. Sp. 618) in Ps. 118 expos. 16, 33/7; fid. 4, 12, 165; in Ps. 35, 2f; 37, 33f; 39, 14/6; 37, 43/5) sowie die ‚Confessiones' von Jer. 20, 7/18, auf die Ambrosius mehr als 20mal eingeht. Außergewöhnlich ist Ambrosius' Vorliebe für den nicht sonderlich charakteristischen Vers Jer. 23, 24, der allem Anschein nach wegen der Wendung: caelum et terram ego complebo, dicit dominus, Ambrosius im Gedächtnis haften geblieben ist (vgl. Iob 4, 4, 17: in Lc. 8, 46; 5, 116; in Ps. 118 expos. 1, 11; 19, 36; in Ps. 48, 39/41; fid. 5, 7, 99; 1, 16, 106; spir. 1, 7, 86; ep. 29, 15 [CSEL 82, 203]). – Nach Paulin. vit. Ambr. 23 soll Ambrosius anläßlich der Affäre von Kallinikum in Anwesenheit des Kaisers über den Stab aus Nußholz gepredigt haben, den der Prophet J. gesehen u. beschrieben hat, was den Kaiser veranlaßte, seinen Befehl zum Wiederaufbau der Synagoge zurückzunehmen. Eine Abschrift dieser Predigt legte der Bischof einem Brief an seine Schwester bei. Die Wendung ep. extra coll. 1, 2 (ep. 41): In libro prophetico scriptum est: Sume tibi baculum nucinum (CSEL 82, 3, 145), läßt sich allerdings nur gezwungen auf die virgam vigilantem von Jer. 1, 11 beziehen.

3. Augustinus. Von Augustinus gibt es keinen J.-Kommentar; auch in Homilien oder Traktaten ist er nicht in größerem Zusammenhang auf den Propheten eingegangen. Jer. 31, 31/4 sind die einzigen Verse, denen eine ausführlichere Auslegung gewidmet ist (vgl. spir. et litt. 2, 19 [33] / 25 [42]). Von den Büchern J., Klagelieder u. Baruch, die für Augustinus eine Einheit bilden, werden in über 350 Zitaten mehr als 150 Verse erwähnt. Ein Vergleich mit den etwa 750 Zitaten aus Sap. oder den über 10 000 Ps.-Stellen zeigt jedoch, daß Augustinus J. keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Große Partien des J.-Buches werden ganz übergangen: Jer. 35/51 fehlen nahezu vollständig; von den ‚Confessiones' Jer. 20, 7/18 wird nur 20, 14 einmal erwähnt; in der J.-Rezeption beliebte Stellen wie Jer. 11, 19 vom unschuldigen Lamm fehlen (vgl. La Bonnardière 83/102). Über J. berichtet Augustinus civ. D. 18, 33: ‚Der Prophet J. gehört wie Jesaja zu den großen Propheten ... Er weissagte zu der Zeit, da in Jerusalem Josias regierte u. bei den Römern Ancus Marcius, kurz vor der Gefangenschaft der Juden'. Auch die weitere Tätigkeit des J. wird mit der röm. Geschichte in Parallele gesetzt. Civ. D. 8, 11 erwägt u. verwirft Augustinus die verschiedentlich von Christen geäußerte Meinung, Plato könnte bei seiner Reise nach Ägypten von J. seine erstaunlichen Ansichten über Gott gelernt haben (vgl. I. Opelt, Das Bild des Sokrates in der christl. lat. Literatur: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 205f). Von den wichtigsten Weissagungen über Christus erwähnt Augustinus in diesem Zusammenhang Lament. 4, 20 u. Bar. 3, 36/8, des weiteren Jer. 23, 5f über Christus als Davidssproß, seine Verwerfung durch die Juden bei Jer. 17, 9 u. Christus als die Mitte des neuen Bundes Jer. 31, 31. Erwähnenswert erscheint ihm in dieser kurzen Charakteristik auch die Berufung der Heiden Jer. 16, 19. Doctr. christ. 4, 14, 30 nennt Augustinus J. noch einmal, der mit seinem Vorwurf an die Synagoge in Jer. 5, 30f die kirchlichen Lehrer davor bewahren will, das Reden über Schändliches u. Ruchloses mit der Anmut des Stils zu

entschuldigen. – Dank der sorgfältigen Untersuchungen von La Bonnardière lassen sich die Schwerpunkte der augustinischen J.-Rezeption zuverlässig bestimmen. Ein Drittel aller Zitate verteilt sich auf nur vier Stellen. Allein 55mal wird Jer. 17, 5: maledictus omnis (homo) qui spem suam ponit in homine et firmat carnem brachii sui et a Domino discedit cor ejus, angeführt u. in der Mehrzahl auf die führenden Köpfe der Donatisten, Manichäer u. Pelagianer u. ihr falsches Sakramenten- bzw. Gnadenverständnis bezogen (La Bonnardière 57. 91f). Ein gewisser Pessimismus, der in der gehäuften Verwendung von Jer. 17, 5 mitschwingt, wird aufgehellt durch das Vertrauen in Gott, an dem der Mensch Christus u. alle Menschen, die mit Gott verbunden sind, partizipieren. – Eine auffallend häufige Erwähnung finden die Verse Jer. 16, 19/21, die in der Kurzcharakteristik der jeremianischen Verkündigung in civ. D. 18, 33 bereits vorkamen (vgl. o. Sp. 618). Augustinus sieht in den Versen einen Aufruf an die Heidenvölker zur Bekehrung, die zum großen Teil schon erfolgt ist, so daß sich die Weissagung des Propheten bereits erfüllt hat (vgl. fid. invis. 4, 7; La Bonnardière 53/7. 89f). Der Inhalt der Verse findet sich in ähnlicher Form in anderen biblischen Büchern ausgesprochen, Augustinus bevorzugt aber deutlich die jeremianische Formulierung. – Noch häufiger, nämlich 22mal, zitiert er die ebenfalls nicht besonders charakteristische Wendung caelum et terram ego implebo aus Jer. 23, 24. Ob die Beliebtheit der Stelle auf die Verwendung von Florilegien zurückgeht, muß offen bleiben (La Bonnardière 58f); auffällig ist die Übereinstimmung mit Ambrosius, der den Vers ebenfalls geschätzt hat (vgl. o. Sp. 617) sowie seine Verwendung in der Trinitätstheologie der antiochenischen Schule (vgl. H. J. Lehmann, Per Piscatores. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala [Århus 1975] 341. 353f). Einen besonderen Akzent liefert vielleicht die Bedeutung, die Augustinus im Ringen um ein geistiges Verständnis Gottes auf die geistige Präsenz Gottes in der geschöpflichen Wirklichkeit gelegt hat (vgl. conf. 1, 3, 3; 4, 9, 14). – 14mal zitiert Augustinus jeweils einen Halbvers von Jer. 1, 5. Er betont dabei die alleinige Schöpferkraft Gottes, denn nicht die Eltern vermögen die Seele des Kindes hervorzubringen, sowie die praescientia dei. Der zweite Halbvers: priusquam exires de vulva, sanctificavi te, erscheint meist in einem antipelagianischen Zusammenhang (La Bonnardière 35/7). Umgekehrt werden im Liber fidei 2, 6f. 12f von Aquileia neben anderen Schriftstellen Jer. 1, 15 u. 31, 30 als Beweis für die Gutheit des Menschen u. gegen die Erbsünde herangezogen (vgl. O. Wermelinger, Rom u. Pelagius [1975] 223f). – Besondere Aufmerksamkeit hat Augustinus, im Gegensatz zu vielen anderen Vätern, jedoch in Übereinstimmung mit der nordafrikan. Tradition, Jer. 31, 31/4 geschenkt. Augustinus sieht in diesen Versen die Erfüllung der Bundesverheißung im NT vorhergesagt (vgl. civ. D. 17, 3; 18, 33, insbesondere die mutatio sacramentorum veteris et novi testamenti (ep. 138, 7). Glücklicherweise gibt es in serm. 25 den Hinweis auf eine liturgische Verwendung von Jer. 31, das neben Ps. 93 u. der Zacchäus-Perikope am selben Tag gelesen wurde. Augustinus geht in seiner Predigt auf das testamentum ibi promissum, hic redditum ausführlich ein (La Bonnardière 62f). – Hingewiesen sei noch darauf, daß die von Augustinus häufiger angeführten J.-Stellen in zahlreichen Varianten geboten werden (ebd. 71/5), was nach den Textvorlagen bzw. der Arbeitsweise des Bischofs v. Hippo fragen läßt.

4. *Gregor d. Gr.* Die Vermutung, eine gewisse Wesensverwandtschaft Gregors, des Predigers der Moralia in Hiob u. der Homilien zu Hesekiel, mit J. habe ihn mit Vorliebe auf diesen zurückgreifen lassen, bestätigt sich nicht. Hiob u. Hesekiel, zu denen noch Jesaja kommt, bleiben im gesamten Schrifttum Gregors die bevorzugten Propheten, denen gegenüber die Verwendung J.s verschwindend gering ausfällt. Grund dafür ist nicht Unkenntnis, sondern wohlüberlegter Umgang mit der Hl. Schrift, der nicht darauf aus ist, alles mit Bibelworten zu garnieren. – So finden sich zB. im umfangreichen Briefcorpus, in dem es vielfach um weltliche Angelegenheiten geht, nur zwei J.-Zitate. Ep. 13, 1 wendet sich Gregor mit Jer. 17, 24 gegen solche, die die Arbeit am Sabbat verbieten, weil er darin den Versuch antichristlicher Rejudaisierung sieht. In ep. 7, 4 an Bischof Cyriacus v. Kpel benutzt er Jer. 1, 6 um zu zeigen, daß es gerechtfertigt sein kann, sich für eine gewisse Zeit dem Predigtamt zu entziehen, ein Problem, das ihn häufiger beschäftigt hat vor allem in reg. past. 1, 7,

wo allerdings bei aller Sympathie Gregors für die Weigerung des J. nicht die Mahnung fehlt, nach angemessener Zeit zum Predigtdienst zurückzukehren. Denn wer heilen kann u. es nicht tut, lädt Schuld auf sich (Jer. 48, 10: reg. past. 3, 25). Unerfahrene sollen es dagegen nicht wagen, das Lehramt zu übernehmen, entsprechend der Warnung in Jer. 2, 8: ‚Auch die, die mit dem Gesetz umgingen, kannten mich nicht' (reg. past. 1, 1). – Auch in den Dialogen finden sich nur zwei J.-Zitate. Dial. 3, 34 handelt über verschiedene Arten der Zerknirschung. ‚Deshalb läßt auch J. die Büßer sprechen: 'Wasserbäche vergießen meine Augen'' (Lament. 3, 48). In dial. 3, 37 erscheint Jer. 50, 26 im Zusammenhang mit dem drohenden Weltende. – Im 3. Buch der Pastoralregel greift Gregor häufiger auf J. zurück, um seine Mahnungen an die Dreisten, die Unaufrichtigen, die, die Heimsuchungen nicht fürchten, von fleischlichen Sünden nicht ablassen u. nicht aus plötzlicher Aufwallung, sondern aus hartnäckiger Bosheit sündigen, zu unterstreichen (vgl. Jer. 3, 3; 9, 5; 51, 9; 3, 1; 4, 4: reg. past. 3, 7. 11. 13. 28. 32). Daß zuerst das Sündhafte eingerissen werden muß, bevor die Gerechtigkeit errichtet werden kann, belegt Gregor reg. past. 3, 34 mit Jer. 1, 10. – Die bisher herangezogenen Stellen machen deutlich, daß trotz maßvoller Verwendung Gregor eine ausreichende Kenntnis des J.-Buches besessen hat, die es ihm ermöglichte, neben den die Tradition durchziehenden J.-Versen, die er sogar auffallend vernachlässigt, bisher unbenutzte Worte des Propheten aufzugreifen. Das geschieht vor allem in den homiletischen Werken u. zwar häufig in der Art, daß ein J.-Wort nicht nur zitiert, sondern tatsächlich mit ihm argumentiert wird. So wird zB. in Hes. 1, 2, 12 der siedende Kessel selbst ebenso wie die Tatsache, daß er von Norden droht (vgl. Jer. 1, 13) auf den Widerstand der Juden u. ihre Verhärtung ausgedeutet. Was allerdings völlig fehlt, ist der Versuch, das Schriftwort exegetisch aufzuschließen u. in seinem literarischen Sinn zu erklären (vgl. in Hes. 1, 6, 13; 8, 19; 10, 14. 16. 27; 11, 1; 12, 18; 2, 1, 6; 8, 20; 9,16; über J. in den Moralia in Job vgl. die Indices SC 32bis, 397; 221, 276). Wichtiger als das Prophetenwort erscheint Gregor das Evangelium, das wie die Sonne den Mond überstrahlt. Wenn die Wahrheit selbst spricht, muß der Prophet verstummen, sagt Gregor in Hes. 1, 10, 6 bei der Erklärung von Jer. 4, 19 mit Hinweis auf Joh. 7, 38.

e. Mönchtum. Das frühchristl. Mönchtum hat der Gestalt des J. wenig Beachtung geschenkt. In der Pachomianerliteratur kommt J. zwar verschiedentlich vor, doch lassen sich keinerlei Schwerpunkte der Auslegung feststellen (A. Veilleux, Pachomian koinonia 3 [Kalamazoo 1982] 260/2 s. v. J.). Apophth. patr. Joh. Pers. 4 (PG 65, 240A) gilt J. als mönchisches Vorbild für die Haltung der Trauer. Von Heron aus Alexandrien berichtet Pallad. hist. Laus. 26 (81f Butler), daß er auf einem vierzig Meilen langen Weg in die sketische Wüste nichts aß oder trank, dafür aber fünfzehn Psalmen, den Hebräerbrief, Jesaja, ein Stück aus J. u. die Sprichwörter auswendig aufsagte. Dem Schweigemönch Daniel soll J. selbst ein schwieriges J.-Wort erklärt haben (M. Chaîne, Le Ms. de la version copte en dialecte sahidique des ‚Apophth. patrum' [Le Caire 1960] nr. 250). In der Historia monachorum in Aegypto wird ein Mönch, der sich von einer schönen Frau verführen läßt, mit den geilen Hengsten aus Jer. 5, 8 verglichen (1, 34 [Subs. hag. 53, 21 Festugière]). Was die Regeln angeht, so fehlen J.-Worte in der Augustinus- sowie in der Benediktregel ganz. In der Magisterregel klingt 1, 84 das Hirtenwort aus Jer. 3, 15 an, das Reg. mag. 11, 12 unter dem Namen des Jesaja wörtlich angeführt wird (K. S. Frank, Die Magisterregel [1989] 97. 141). Allein die Basilius-Regeln benutzen häufiger J.-Worte. Die typische mönchische Mahnung aus Jer. 48, 10: ‚Verflucht, wer die Werke des Herrn nachlässig verrichtet', wird mehrmals zitiert (vgl. reg. fus. 9, 1; 24; 34, 2; reg. brev. 150. 169). Auch die Warnung, kein falsches Vertrauen auf menschliche Kraft zu setzen (vgl. Jer. 17, 5) erscheint zweimal (reg. fus. 42, 2; reg. brev. 298). In Basil. reg. brev. 218 könnte das Verbot des Selber-Rühmens aus Jer. 9, 22f anklingen. Daß nicht alles Böse vom Satan direkt kommt, sondern auch aus dem Menschen selbst, wird mit Jer. 2, 21 belegt (reg. brev. 75); die Mahnung, in innerer Sammlung immer den Herrn vor Augen zu haben, wird mit Jer. 23, 23f (reg. fus. 5, 3), fehlende Gebetserhörung mit Jer. 7, 16 begründet (reg. brev. 261). Einzig ist die Erörterung der Frage, ob ein frommer Christ die Mittel der *Heilkunde anwenden dürfe, u. der Hinweis auf den Tadel als Arznei gegen geistliche Krankheiten mit der Begründung

durch Jer. 8, 22: ‚Gibt es denn keinen Balsam mehr in Gilead? Oder ist kein Arzt dort? Warum macht die Heilung der Tochter meines Volkes keine Fortschritte?' (reg. fus. 55, 3).

VI. Volksfrömmigkeit, Ikonographie, Liturgie. a. Lokaltraditionen. 1. Grab. Die deutlichsten Traditionen für ein J.-Grab weisen nach Tachpanhes (LXX: Τάφναι), heute ein Ruinenhügel in der Oase von Katja bei Pelusion. Dort soll J. von den Juden gesteinigt u. im Haus des Pharaos begraben worden sein (vgl. o. Sp. 548; J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958] 108/11; W. M. Flinders Petrie, Tanis 2 = Memoir of the Egypt Expl. Fund 4 [London 1888] 50f). Noch Joh. Moschus (gest. 619) berichtet, die Gebeine des J. seien im Tetrapylon an der Kreuzung der beiden Hauptstraßen Alexandriens bestattet worden (prat. 77 [PG 87, 3, 2929f]; vgl. H. Brakmann: JbAC 30 [1987] 86/8). Damit wird eine Nachricht aus den Vitae Prophetarum aufgegriffen, derzufolge bereits Alexander d. Gr. die Gebeine nach Alexandrien übergeführt habe (vgl. o. Sp. 548). – Neben den ägypt. Traditionen, welche die größte Wahrscheinlichkeit für sich sich haben, werden noch andere Graborte genannt. Nach der Syr. Schatzhöhle 42, 4f starb J. in Samaria u. wurde auch dort begraben (vgl. o. Sp. 549). Der Archidiakon Theodosius berichtet anläßlich seiner Pilgerfahrt ins Hl. Land (518/30): ‚Von Jerusalem nach Anato, wo der Herr Jeremia, der Prophet, geboren ist, wo er auch begraben ist, sind es 6 Meilen' (itin. 6 [CCL 175, 117]; H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land [1979] 206). Eine noch spätere rabbinische Überlieferung hält das Grab eines Rabbi Jeremia bei Tiberias für das Grab des Propheten (Jeremias aO. 111_1).

2. Andere Orte. Mit Ereignissen aus dem Leben des J. werden eine Reihe anderer Orte in Verbindung gebracht. Nach Paralip. Jer. 9, 25/32 stellte J. in *Jerusalem einen Stein auf, der seine Gestalt annahm, von den Juden gesteinigt u. als Gedächtnismal aufgestellt wurde. Nach dem verlorenen Teil des Pilgerberichts der Egeria wurde in Anatot ein Turm gezeigt, in dem J. die Klagelieder geschrieben haben soll (Petr. Diac. loc. sanct.: CCL 175, 96; vgl. J. Wilkinson, Egeria's travels [London 1971] 186). Vage ist die Erinnerung des Archidiakons Theodosius an ein Dorf Hermippo (itin. 6 [aO. 117]), wo der aus den Paralipomena bekannte J.-Schüler 46 Jahre geschlafen haben soll (vgl. o. Sp. 547; Donner aO. $206f_{44}$). Dreimal wird in Pilgerberichten des 6. Jh. auf die Zisterne, Schlammgrube oder den Teich hingewiesen, worin J. geworfen wurde (vgl. Jer. 38, 6): Der Archidiakon lokalisiert ihn in Jerusalem beim Prätorium des Pilatus bei der Kirche der hl. Sophia (Theod. itin. 7f [aO. 118]; Donner aO. 208f), der Breviarius de Hierosolyma verweist auf den Siloa-Teich, ‚wo der hl. J. hineingeworfen wurde' (6 [CCL 175, 112]; Donner aO. 237); der Pilger von Piacenza schließlich nennt ein altes Stadttor, in dessen Nähe es faules Wasser gab, in das der Prophet geworfen wurde (PsAnton. Plac. itin. 24 [CCL 175, 141]; Donner aO. 285). Gemeint ist wohl das Stephanstor, so daß alle drei Nachrichten in dieselbe Gegend Jerusalems weisen würden (vgl. K. Bieberstein / A. Bloedhorn, Jerusalem 2 = TübAtlVordOr B 100, 2 [1994] 381f). Sie bezeugen damit nur den Ort des Gedächtnisses im christl. Pilgerbetrieb des 6. Jh., nicht den historischen Ort der Zisterne. Einen Hinweis auf die Topographie Jerusalems enthält Hieronymus' Bemerkung, der Turm Anatot (Chananel) aus Jer. 31, 38, der zu seiner Zeit ‚Turm J.s' genannt wurde, befinde sich drei Meilen von Jerusalem entfernt (in Jer. comm. 6, 29, 4 [CCL 74, 323f]).

b. Patrozinien. Über J.-Patrozinien aus frühchristlicher Zeit ist wenig bekannt. Bei dem von dem Archidiakon Theodosius erwähnten ‚vandalischen' (= arianischen?) Kloster bei Memphis (itin. 14 [CCL 175, 120]; Donner aO. 213) wird es sich um das Jeremias-Kloster in Saqqara handeln, das aber nicht nach dem Propheten, sondern nach dem gleichnamigen Klostergründer (5. Jh.) benannt ist (C. Wietheger, Das Jeremias-Kloster zu Saqqara [1992] 1. 228. 291). Eine nicht näher bekannte Kirche in Anatot gehört bereits in die byz. Zeit (A. Ovadiah, Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land = Theophaneia 22 [1970] 21).

c. Ikonographie. 1. Malerei u. Mosaik. Abgesehen von einem nicht identifizierbaren Stuckrelief (s. u. Sp. 625) gibt es keine plastischen J.-Darstellungen aus frühchristlicher Zeit. Eine von Garrucci auf einem Sarkophag in Lyon als J. gedeutete Figur, die auf einem Felsen sitzt u. dem sich zwei Männer mit runden Mützen nähern, ist in Wirklichkeit eine Petrus-Szene (E. Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule [Paris 1886] 25;

Taf. 7, 1; H. Leclercq, Art. France V: DACL 5, 2, 2483f). – Die älteste J.-Darstellung hat sich in der 245 nC. erneuerten Synagoge von *Dura Europos erhalten. Sie befindet sich oberhalb der Toranische unterhalb einer Mose-Szene rechts neben einer Jesaja-Figur, die ebenfalls eine Mose-Szene über sich hat. Neben J. steht auf zwei Füßen ein mit einem rötlich-braunem Tuch abgedeckter u. oben abgerundeter Behälter, der zunächst als Behälter für die Torarolle angesehen wurde, wahrscheinlich aber die Bundeslade darstellt, die von J. verborgen u. für die Endzeit aufbewahrt worden ist (vgl. 2 Macc. 2, 4/7 u. o. Sp. 546; genaue Analyse u. Belege für die Deutung des Bildes: Kessler 152/5). Daß der reifen Darstellung in der Synagoge von Dura Europos Buchillustrationen oder andere J.-Bilder vorausgehen, kann angenommen, aber nicht bewiesen werden. – Bemerkenswert ist, daß sich ein ähnliches Kompositionsschema in der 548 geweihten Kirche S. Vitale in Ravenna wiederfindet. Jesaja u. J. stehen sich auf den Seitenwänden des Presbyterium gegenüber im Zusammenhang mit vier Mose-Szenen, darunter, wie in Dura-Europos, Gesetzesempfang u. brennender Dornbusch. Die Nähe des J. über einer Darstellung der Verheißung an Abraham u. des Isaakopfers könnte auf den von Jer. 31, 31 verkündeten neuen Bund hinweisen (vgl. F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 229/45; 2, 2 [1976] 146f; ders., Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna 3 [1958] Taf. 312f. 321; G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüd. u. christl. Kunst in der Antike: Abraham unser Vater, Festschr. O. Michel [1963] 306/11). – Eine etwas frühere Darstellung befindet sich unter den Stuckreliefs des Dom-Baptisteriums, ohne jedoch individualisiert u. als solche kenntlich gemacht zu sein (vgl. Deichmann, Ravenna aO. 1, 137; 2, 1 [1974] 44f; ders., Bauten aO. Taf. 72/9). Es gibt in zahlreichen weiteren frühchristl. kirchlichen Gebäuden Prophetendarstellungen (vgl. P. Sevrugian, Prophetendarstellungen in der frühchristl. Kunst: FrühmittelalterlStud 26 [1992] 68/71), die auf Hinweise für eine Identifizierung mit bestimmten Personen verzichten. Eingereiht erscheint J. um 550 unter den 16 Medaillons im Apsismosaik des Katharinenklosters vom Sinai, diesmal allerdings links außen als solcher inschriftlich bezeichnet (J. Lowden, Illuminated prophet books [London 1988] 56; Kretschmar aO. 308/11). Auch in der sog. Kapelle des Apollon-Klosters in Bawit ist J. eine unter 16 Figuren; wenngleich stark fragmentiert u. mit zerstörtem Namen oberhalb der Figur läßt sich J. durch den Text auf seiner geöffneten Schriftrolle identifizieren, der Jer. 21, 22 LXX wiedergibt. – Anlaß zu tiefsinnigen Erklärungen hat eine Szene aus dem Exodus-Mausoleum in El-Bagawat gegeben. Falls es sich bei einer schlecht erhaltenen Gebäudekonstruktion um den Tempel von Jerusalem handelt, könnte die beigegebene Figur, über der noch die Buchstaben [IPH[]IAC zu lesen sind, den Propheten J. darstellen, der über den Untergang Jerusalems trauert. In einem größeren Zusammenhang könnte der Sieg der Kirche über den Alten Bund dargestellt sein, wofür dann bemerkenswerterweise eine Szene aus dem Leben des J. benützt worden wäre (A. Fakhry, The necropolis of El-Bagawat in Kjarga Oasis [Kairo 1951] 62 Taf. 16 Abb. 52; C. M. Kaufmann, Ein altchristl. Pompeji in der Libyschen Wüste [1902] 38f; K. Wessel, Art. El-Bagawat: ReallexByzKunst 2 [1971] 84).

2. Buchmalerei. Im Rabbulacodex vJ. 586 ist J. fol. 8a inschriftlich bezeugt, in trauriger Haltung sitzend u. den Betrachter anschauend, dargestellt (G. Cecchelli / G. Furlant / M. Salmi, The Rabbula Gospels [Olten / Lausanne 1959] 14. 39. 59; J. Leroy, Les manuscrits syriaques à peintures [Paris 1964] 146). – Im Cod. Vat. gr. 619 aus dem 6. Jh. mit der Topographie des Kosmas Indikopleustes ist J. fol. 73 wiedergegeben. Anders als Jona, Jesaja, Hesekiel u. Daniel, die in einem szenischen Zusammenhang auftauchen, handelt es sich bei J. um eine wenig charakteristische stehende Figur mit Redegestus u. Buch auf dem linken Arm, die lediglich durch den beigefügten Namen kenntlich gemacht ist (Lowden aO. 75; H. Leclercq, Art. Kosmas Indicopleustes: DACL 8, 1, 820/49). Wahrscheinlich noch in das 7. Jh. datiert der Cod. Paris. syr. 341. Hier sind nur Hesekiel u. Daniel in einem szenischen Zusammenhang dargestellt. Die übrigen Propheten werden ohne ein besonderes Interesse an Individualisierung wiedergegeben. J., dessen Name in syrischer Schrift schräg über der Tunika angebracht ist, erscheint etwas größer als die übrigen Prophetenfiguren; dadurch sowie durch eine beigegebene Rute oder den Mandelbaumzweig aus Jer. 1, 11 wird er gegenüber den übrigen Propheten

ein wenig hervorgehoben (H. Omont, Peintures de l'AT dans un manuscrit syriaque du 7e ou du 8e s. [Paris 1909] 5/16; H. Leclercq, Art. Jérémie: DACL 7, 2, 2230f; A. Heimann, Art. J.: LexChristlIkon 2 [1970] 388; R. Sörries, Die Syr. Bibel von Paris [1991] 38 Abb. 10). Erwähnung verdient eine Hs. des 10. Jh., welche die Bibel des Niketas aus dem Jahr 535 wiedergibt. Von den großen Propheten, denen jeweils ein ganzseitiges Einzelbild gewidmet war, ist nur das des J. erhalten (Sevrugian aO. 75). Schwierig ist die Identifizierung des J. im Rossano-Codex sowie in den Sinope-Frg. (ebd. 72/4).

d. Liturgie. 1. Gedenktage. Über ein Fest bzw. ein liturgisches Gedächtnis des J. in frühchristlicher Zeit ist wenig bekannt. Ausgangspunkt des christl. J.kults ist offensichtlich Palästina. Das in armenischer Übersetzung erhaltene Jerusalemer Lektionar des beginnenden 5. Jh. bezeugt einen Gedenktag des Propheten, der am 1. V. in seiner Heimat Anatot begangen wurde (Lectionar. Hieros. arm. 53 [PO 36, 331/3]). Später tritt eine Memoria am 21. VII. in der Jerusalemer Auferstehungskirche hinzu (Lectionar. Hieros. iber. 1105 [CSCO 205/Iber. 14, 23]). Regional bleiben beide Termine längerfristig üblich, doch wird in Ost wie West allgemein das ältere Festdatum des 1. V. rezipiert (Lurz 149/51). Bei dem im Martyrologium Hieronymianum am 6. V. u. 21. VI. verzeichneten Hieremia muß es sich nicht um den atl. Propheten handeln (ebd. 150 mit Anm. 56).

2. Homilien u. Katechesen. Umfangreicher sind die Nachrichten über J.-Lesungen im Gottesdienst. Sie sind bereits im dreijährigen Lesezyklus der Propheten-Haftaren der jüd. Synagoge nachweisbar (Ch. Perrot, La lecture de la bible dans les synagogues au 1er s. de notre ère: MaisonDieu 126 [1976] 24/41). Daß J.-Lesungen auch im frühchristl. Gottesdienst üblich waren, belegen zunächst mehr zufällige Nachrichten im Zusammenhang mit J.-Homilien. So kennt zB. Origenes einen dreijährigen Lesezyklus von Geschichts-, Weisheits- u. Prophetenbüchern; J. wird nach Job u. Psalmen gelesen, bevor der Zyklus von vorne beginnt (Schadel 5). Ambrosius predigte über eine in der Lesung vorgetragene J.-Stelle, um Theodosius zur Zurücknahme seiner Maßnahme in der Affäre von Kallinikum zu bewegen (s. o. Sp. 619f). Augustinus bezeugt eine Lesung aus Jer. 9 an einem Tag, da die passio Domini celebratur (en. in Ps. 21, 21), eine Lesung, die Jer. 10, 11 enthielt, anläßlich einer Predigt in Karthago an einem heidn. Feiertag (en. in Ps. 98, 2) sowie eine Lesung aus Jer. 31, die zur Herbstzeit in Hippo gehalten worden war (serm. 25, 1). Zahlreicher sind Augustins Hinweise auf die Verwendung von J. in der Katechese (La Bonnardière 20/3).

3. Lesungen u. Cantica. Das in armenischer Übersetzung erhaltene Jerusalemer Lektionar der 1. H. des 5. Jh. bezeugt J.-Lesungen im nachmittäglichen Lesegottesdienst der 2. Fastenwoche; am Montag wird Jer. 1, 1/10, am Dienstag Jer. 1, 11/2, 3 u. am Donnerstag Jer. 2, 31/3, 16 gelesen. Auch zum Wortgottesdienst auf Golgotha am Karfreitagnachmittag gehörte eine J.-Lesung. Jer. 11, 18/2, 8 wird noch einmal im ,Martyrium' wiederholt. In der Osternacht steht Jer. 31, 31/4 an 9. Stelle in einem 12 Lesungen umfassenden Zyklus, der nach der Lichtanzündung beginnt. In einem Lesezyklus für die Taufbewerber am Beginn der Fastenzeit erscheint Jer. 32, 19/44 mit dem Kauf des Akkers als Zeichen neuer Hoffnung. Auch für das J.-Fest in Anatot gibt das Lektionar die entsprechenden Lesungen an; es handelt sich um Jer. 1, 1/10; 38, 1/28 sowie 2 Petr. 2, 9/22 u. Mt. 2, 16/8 mit dem jeremianischen Hinweis auf den Kindermord von Bethlehem (Belege: Lurz 153f). – Noch zahlreicher sind J.-Lesungen in einer Leseordnung des 5. Jh. für den syr. Raum belegt. Neben einigen Parallelen werden durchaus neue Akzente gesetzt (Aufzählung: ebd. 156/9). – Die in Leseordnungen des Katholikats von Seleukeia-Ktesiphon, des Patriarchats von Kpel u. der koptischen Kirche bezeugten Perikopen sind jüngeren Datums, wenngleich sie auf frühere u. in frühchristliche Zeit zurückreichende Übungen zurückgehen können (ebd. 159/63). – Auch für die Stadt Rom gibt es erst aus dem 7. Jh. die ersten Belege (Ordo Rom. 14, 3. 7; 13AB, 2/5 [3, 40; 2, 482f. 499f Andrieu]; vgl. Lurz 24/6). Gallische u. mozarabische Leseordnungen gehen ebenfalls nur bis ins 7./8. Jh. zurück u. enthalten lediglich einige sporadische Hinweise (ebd. 163f. 166f). – Schon Nicetas v. Remesiana (gest. nach 414), der sich um den Kirchengesang bemühte, bezeugt in De utilitate hymnorum 11 die Verwendung von J.-Stellen für kirchliche Gesänge: cum Hieremia orando cantamus. Bei Verecundius wird Mitte des 6. Jh. Lament. 5, 1/20 als ein Canticum Jeremiae

bezeichnet (H. Schneider, Die altlat. biblischen Cantica [1938] 8. 20; Lurz 170f; J. Pinell, El canto de los ,Threni' en las misas cuaresmales de la antigua liturgia hispanica: Eulogia, Festschr. B. Neunheuser [Roma 1979] 317/65).

G. L. Berlin, The major biblical prophets in Talmudic and Midrashic literature, Diss. St. Mary's Semin. and Univ. (1978). – W. A. Baehrens, Überlieferung u. Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum AT = TU 42, 1 (1916). – P.-M. Bogaert, Les trois formes de Jerémie 52 (TM, LXX et VL): Tradition of the text, Festschr. D. Barthélemy (Freiburg/Schw. 1991) 1/17. – P.-M. Bogaert (Hrsg.), Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission = Bibl. EphemTheolLov 54 (Leuven 1981). – M. de Certeau, Lectures chrétiennes de Jérémie: Bible et vie chrétienne 43 (1962) 42/59. – M. P. Ciccarese, Perdix diabolus. L'esegesi patristica di Ger 17, 11: Padeia cristiana, Festschr. M. Naldini (Roma 1994) 275/96. – Y. Congar, Ecce constitui te super gentes et regna (Jér. 1. 10) ,in Geschichte u. Gegenwart': Theologie in Geschichte u. Gegenwart, Festschr. M. Schmaus (1957) 671/96. – P. Courcelle, Le hennissement de concupiscence: Ciudad de Dios 181 (1968) 111/6. – L. Dieu, Le commentaire sur Jérémie du Ps-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronius d'Apamée?: RHE 14 (1913) 687/701. – M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften = Bibl. Stud. 4, 2/3 (1899). – L. Ginzberg, The legends of the Jews 1/7 (Philadelphia 1909/46). – G. Grützmacher, Hieronymus 1/3 (1901/08). – A.-G. Hamman, Jérémie et les Pères de l'Église: MélScRel 46 (1989) 181/92. – C. T. R. Hayward, The Targum of Jeremiah. Translated, with a critical introduction, apparatus, and notes = The Aramaic Bible 12 (Wilmington, DE 1987); Jewish traditions in Jerome's commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah: Proceed. of the Irish Bibl. Ass. 9 (1985) 100/20. – S. Herrmann, Art. J./J.-Buch: TRE 16 (1987) 568/86. – Ph. Haeuser, Barnabas 9, 6 u. Jer. 9, 25f (LXX): TheolQS 97 (1915) 499/508. – J. Heinemann, A homily on Jeremiah and the fall of Jerusalem (Pesiqta Rabbati, Pisqa 26): R. Polzin / E. Rothmann (Hrsg.), The biblical mosaic. Changing perspectives (Philadelphia / Chico 1982) 27/41. – J. Jeremias, Art. Ἰερεμίας: ThWbNT 3 (1950) 218/21. – J. Jung, Die Beziehungen zwischen den Prophetenbüchern Hosea u. J., Diss. Tübingen (1992). – Ch. Kannengiesser, Les citations bibliques du traité athanasien ,Sur l'incarnation du Verbe' et les ,Testimonia': A. Benoit / P. Prigent (Hrsg.), La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg 1969 (Paris 1971) 135/60; L'interprétation de Jérémie dans la tradition alexandrine: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 317/20; Art. Jérémie. Chez les Pères de l'Église: DictSpir 8 (1974) 889/901; Le recours au livre de Jérémie chez Athanase d'Alex.: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 317/25. – H. L. Kessler, Prophetic portraits in the Dura Synagogue: JbAC 30 (1987) 149/55. – A.-M. La Bonnardière, Biblia Augustiniana. AT. Livre de Jérémie = Études August. (Paris 1972). – C. J. A. Lash, The scriptural citations in the ,Homiliae Cathedrales' of Severus of Antioch and the textual criticism of the Greek OT: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 321/7. – G. Lomiento, Note sulla traduzione geronimiana delle omelie su Geremia di Origene: VetChr 10 (1973) 243/62. – F. Lurz, Jeremia in der Liturgie der Alten Kirche: Ecclesia Orans 9 (1992) 141/71. – J. Lust, Messianism and the Greek version of Jeremiah: VII Congr. of the Intern. Organization for Septuagint and Cognate studies, Leuven 1989 (Atlanta 1991) 87/122. – A. Marmorstein, Die Quellen des neuen Jeremia-Apocryphon: ZNW 27 (1928) 327/37. – V. Peri, Geremia secondo Origene. Esegesi e psicologia della testimonianza profetica: Aevum 48 (1974) 1/57. – M. Pesty, La Septante et sa lecture patristique, un exemple (Jérémie 3, 22 – 4, 1): Rashi 1040-1990, Festschr. E. Urbach (Paris 1993) 173/82. – L. Prijs, Die J.-Homilie Pesikta Rabbati Kap. 26. Eine synagogale Homilie aus nachtalmudischer Zeit über den Propheten J. u. die Zerstörung des Tempels = Studia Delitzschiana 10 (1966). – J. Ribera Florit, Algunos aspectos doctrinales característicos del Targum de Jeremías: III Simposio Bíblico Español (Lisboa 1991) 521/7; La exégesis targúmica de Jeremías reflejada en el NT: Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos 40 (1991) 21/32; Targum Jonatán de los Profetas Posteriores en tradición babilónica. Jeremías = Textos y estudios ,Cardinal Cisneros' de la Biblia Poliglota Matritense 52 (Madrid 1992); Traducción del Targum de Jeremías = Biblioteca Midrásica 12 (Estella 1992). – E. Schadel, Origenes. Die griechisch erhaltenen J.-Homilien = Bibl. der griech. Lit. 10 (1980). – H. Schmid / W. Speyer, Art. Baruch: RAC Suppl. 1, 962/93. – H.-J. Schoeps, Die jüd. Prophetenmorde = Symbolae Biblicae Upsalienses Suppl. 2 (Uppsala 1943). – H. Schützinger, Die arab. J.-Erzählung u. ihre Beziehungen zur jüd. religiösen Überlieferung: ZsRelGeistesgesch 25 (1973) 1/19. – S. Soderlund, The Greek text of Jeremiah. A revised hypothesis = JournStudOT Suppl. 47 (Sheffield 1985). – H. J. Stipp, Offene Fragen zur Übersetzungskritik des antiken griech. J.buches: JournNorthwestSemitLang 17 (1991) 117/28; Das masoretische u. das alexandrinische Sondergut des J.-Buches = Orbis bibl. et orient. 136 (Freiburg/Schw. [im Druck, nicht eingesehen]). – K. J. Torjesen, Hermeneutical

procedure and theological method in Origen's exegesis = PTS 28 (Berlin / New York 1986). – E. Tov, Some aspects of the textual and literary history of the book of Jeremiah: Bogaert, Livre 145/67; Three fragments of Jeremiah from Qumran cave 4: RevQumrân 15 (1992) 530/41; The literary history of the Book of Jeremiah in the light of its textual history: J. Tigay (Hrsg.), Empirical models for Biblical criticism (Philadelphia 1985) 211/37; Exegetical notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34): ZAW 91 (1979) 73/93; The Jeremiah scrolls from Qumran: RevQumrân 14 (1989) 187/204; The Septuagint translation of Jeremiah and Baruch. A discussion of an early revision of the LXX of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8 = HarvSemitMonogr 8 (Cambridge, MA 1976). – Ch. Wolff, J. im Frühjudentum u. Urchristentum = TU 118 (1976); Irdisches u. himmlisches Jerusalem. Die Heilshoffnung in den Paralipomena Jeremiae: ZNW 82 (1991) 147/58. – L. Wolfsohn, Das Targum zum Propheten J. in jemenischer Überlieferung, Diss. Halle (1902). – D. Z. Zaharopoulos, Theodore of Mops. on the Bible. A study of his OT exegesis (New York / Mahwah, NJ 1989). – J. Ziegler, J.-Zitate in Väter-Schriften. Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schrift-Zitate in Väter-Ausgaben: Theologie aus dem Geist der Geschichte, Festschr. B. Altaner = HistJb 77 (1958) 347/57. – J. K. Zink, The use of the OT in the Apocrypha, Diss. Durham (1963).

Ernst Dassmann.

Jericho s. Judaea; Palaestina.

Jerusalem I (stadtgeschichtlich).

A. Allgemeines. I. Lage. Das alte J. lag zwischen dem judäischen Hauptgebirgskamm im Westen u. der sich im Osten bis 820 m erhebenden Ölbergkette, die von der Stadt durch das Kidrontal getrennt war, während südlich u. westlich von J. das Hinnomtal verlief. Das Stadtgebiet selbst wurde vom sog. Tyropoiontal (Stadttal) durchzogen u. in zwei unterschiedlich hohe u. große Bergrücken geteilt, Ost- u. Westhügel, die ihrerseits durch heute aufgefüllte Quertäler untergliedert waren. Das Stadtgelände neigte sich nordwestlich-südöstlich von ca. 785 auf 740 m u. fiel im Südosten bis auf ca. 645 m ab. Es hatte bei seiner größten Ausdehnung eine Mindestlänge von im Durchschnitt 1450 m; die Breite variierte zwischen 750 u. 1000 m.

II. Namen. a. Jerusalem. Schon in ägyptischen Ächtungstexten des 19./18. Jh. vC. belegt u. wohl (U)rušalimum ausgesprochen, kommt der Name auch in den El-Amarna-Tafeln des 14. Jh. vC. in der Form Urusalim vor (L. Köhler / W. Baumgartner / J. J. Stamm, Hebr. u. aram. Lex. zum AT[3] 2 [1974] 417 s. v.). Die Etymologie ist nicht voll geklärt. Im allgemeinen wird vermutet, daß der erste Wortteil die Wurzel jrj, ‚gründen', enthalten u. der zweite auf den Namen der Gottheit Šalem zurückgehen könnte, die im Ugaritischen mit der Abenddämmerung u. wohl dem Abendstern zusammenhängt. Als Deutung ergäbe sich etwa ‚Gründung des Šalem' (F. Stolz, Strukturen u. Figuren im Kult von J. = ZAW Beih. 118 [1970] 181f; ferner Kosmala 820/2). Die LXX transkribiert hebr. J[e]rušalem (masoret. J[e]rušalajim) mit Ιερουσαλημ, evtl. auch schon aspiriert gesprochen. Vom 2. Jh. vC. an tritt Ἱεροσόλυμα, neben Ἰεροσόλυμα, auf (vgl. Salem Gen. 14, 18; aspirierte Formen wohl in Angleichung an ἱερός, ‚heilig'). Das NT verwendet Ἰερουσαλήμ u. Ἱεροσόλυμα (J. K. Elliott, Art. J. II [NT]: TRE 16 [1987] 610f; vgl. M. Bachmann, J. u. der Tempel = BeitrWissATNT 109 [1980] 13/66), die Vulgata Ier/Hierusalem bzw. Ier/Hierosolyma.

b. Zion. Es liegt eine ebenfalls schon vorisraelit., offenbar ursprünglich topographische Bezeichnung für das Südende des Osthügels vor, die beim ältesten Beleg (2 Sam. 5, 7) durch die Beifügung ‚Davidsstadt' erläutert wird. Die Etymologie ist noch ungewiß (G. Fohrer / E. Lohse, Art. Σιών: ThWbNT 7 [1964] 293; Köhler / Baumgartner / Stamm aO. 3 [1983] 958f). Eine Erhöhung des Hügels trug die Bezeichnung Ophel (‚Erdbukkel': ebd. 814f) u. stand vermutlich mit der vorisraelit. Stadt J. an der Ostflanke des Hügels in Beziehung (zu Jebus s. Keel / Küchler / Uehlinger 300f). Nach der Eroberung durch David erhielt sie kurzfristig den Namen Davidsstadt, doch kehrte bald der alte Name J. zurück. Auffälligerweise tritt der Name Zion im AT als topographische Bezeichnung völlig in den Hintergrund u. erscheint hauptsächlich in kultisch geprägter Sprache als Benennung des Wohnortes Jahwes, d. h. des Tempels (Ps. 76, 3). Der Ausdruck kann aber auch ganz J. einschließen u. außerdem in der Form ‚Berg Zion' (Jes. 29, 8), bzw. ‚Tochter Zion', auftreten (Jes. 37, 22; Fohrer / Lohse aO. 307/24; F. Stolz, Art. Zion: TheolHdWbAT 2 [1976] 543/51). Am Ende der hasmonäischen oder zu Beginn der herodianischen Zeit wanderte der Name Zion vom Tempelareal auf den Südwesthügel, wo er bis heute lokalisiert ist (s. dazu H. Guthe, Art. J.: Herzog-H. 8 [1900] 688f).

c. Aelia Capitolina. Hadrian gab der Stadt im Zusammenhang des Krieges von 132/35 nC. den neuen Namen Aelia Capitolina: Aelia nach Hadrians gens (P. Aelius Hadrianus) u. Capitolina nach Iuppiter Capitolinus. Dies war der offizielle Name in römischer (vgl. Eus. mart. Pal. 11 [PG 20, 1501B. 1503/5]) u. byzantinischer Zeit, u. er blieb auch zu Beginn der arab. Zeit u. auf der ersten in Palästina geprägten arab. Münze in Gebrauch (Kadman 24f). Häufiger als die Juden verwendeten die Christen den neuen Namen, daneben aber auch J. wie zB. in den Konzilsakten von 325 u. 381.

III. Einwohnerzahl. Jeremias, J. 98 u. Simons 59 geben für die Zeit Jesu eine Bevölkerungszahl von ca. 20000 innerhalb u. 5000 bis 10000 außerhalb der Stadtmauern an, der im allgemeinen zugestimmt wird. Allerdings

kommen andere auch auf höhere Zahlen (vgl. M. Broshi, La population de l'ancienne J.: RevBibl 82 [1975] 13: 38500). Für die Zeit kurz vor dem Ersten Jüd. Krieg nehmen Broshi u. Michel / Bauernfeind (2, 2, 207 Exkurs 17) ca. 70000 bis 80000, Broshi (aO. 5/14) außerdem für die justinianische Zeit (6. Jh.) ca. 53250 Einwohner an. Am Tempel mögen zZt. Jesu an die 18000 Priester u. Leviten beschäftigt gewesen sein, doch wohnte nur ein kleiner Teil in J. u. war nur wenige Tage im Jahr im Dienst (Jeremias, J. 230/41; vgl. Lc. 1, 8. 39f). Während der großen Festzeiten hat sich eine Menge von Festpilgern eingefunden, die vermutlich das Mehrfache der Einwohnerzahl ausmachte (vgl. Jeremias, J. 97 u. Safrai 93/7; betreffend Unterkunft Jeremias, J. 68/70). Die wirtschaftliche Situation war durch die regelmäßigen großen Pilgerscharen für alle mit dem Tempel in Beziehung stehenden Gewerbe günstig, da die Stadt ein Handels- u. Finanzzentrum war (ebd. 1/58; Lifshitz 453), doch bestand eine einseitige Abhängigkeit, was wiederum, zusammen mit der Wasserarmut u. der verkehrsgeographisch abseitigen Lage, die Entwicklung hemmte. Immer gab es auch eine nicht geringe Zahl von Armen, die besonders hart von den wiederkehrenden Hungersnöten betroffen waren (*Hungersnot; Jeremias, J. 124/39. 157/61).

IV. Sprachen. Jüdisch-palästinisches Aramäisch war in Ablösung des früheren Bibl.-Hebräisch nachexilisch die allgemeine Volkssprache geworden; neuerdings wird aufgrund neuer Textfunde (zB. aus Qumran) auch mit der Wahrscheinlichkeit eines beschränkten Weiterlebens des sog. Mittelhebräisch bzw. Mischna-Hebräisch bis ca. 200 nC. gerechnet (L. Kadman, The Hebrew coin script: IsraelExplJourn 4 [1954] 166/8; R. Degen, Sprachen u. Sprachprobleme: Maier / Schreiner 108/14; Schürer, History 2, 20/8). Indes spielte Hebräisch in J. spätestens nach 135 praktisch keine Rolle mehr. Die Oberschicht bevorzugte neben der lingua franca des Aramäischen seit ca. 3. Jh. vC. mit der Übernahme hellenistischer Bildung u. Kultur zunehmend auch eine jüd. Form des Koine-Griech., das im Laufe der Zeit sich teilweise bis ins einfache Volk verbreitete, was auf eine beachtliche Bilingualität schließen läßt (vgl. R. Schmitt, Sprachverhältnisse in den östl. Provinzen: ANRW 29, 2 [1983] 560f. 575f; M. Hengel, Judentum u. Hellenismus² [1973] 108/95). So verwendete denn auch die röm. Verwaltung von Anfang an Griechisch als offizielle Sprache. Latein blieb zunächst auf den relativ kleinen Kreis genuin-römischer Personen, auf Dokumente u. Inschriften, speziell auch auf den militärischen u. juristischen Bereich, beschränkt; wenn nötig, wurde eine griech. oder gar hebr.-aramäische Übersetzung beigefügt (vgl. Joh. 19, 20). Auch wenn Latein während der röm. Besatzungszeit eine gewisse Verbreitung erhalten haben mag, hat es das Griech. doch nie verdrängen können; so zeigen zB. lateinische Münzaufschriften im Laufe des 3. Jh. vermehrt fehlerhaftes Latein (Kadman 35; vgl. ferner Schmitt aO. 561/3). Natürlich sprachen aber aus dem Westen eintreffende Pilger, Mönche u. Kleriker Latein (bzw. ihre Muttersprache), so wie andere ihrerseits etwa Armenisch, Georgisch, Äthiopisch oder Arabisch (A. Alt, Die Zeitrechnung von J. im späteren Altertum: PalJb 30 [1934] 78f; Y. Blomme, Faut-il revenir sur la datation de l'arc de l',Ecce Homo'?: RevBibl 86 [1979] 256_{47}; Schürer, History 2, 79f; C. Rabin, Hebrew and Aramaic in the 1st cent.: Safrai / Stern 2, 1007/39; G. Mussies, Greek in Palestine and the diaspora: ebd. 1040/64; Degen aO. 114/6; H. Hegermann, Das griechischsprechende Judentum: Maier / Schreiner 328/52; Avi-Yonah, Geschichte 70/4).

V. Zeitrechnung/Kalender. Die Zählung nach Königen in der pers. Zeit (zB. Sach. 1, 1) wurde im hellenist. Judentum durch die im Vorderen Orient weit verbreitete Seleukidenära mit Epochenbeginn 312 vC. (Beginn der Satrapenjahre Seleukus' I) abgelöst. Außerdem gab es bei bedeutsamen Ereignissen jeweils kurzfristig auch weitere Ären mit neuer Zeitrechnung: 142 vC. anläßlich der neugewonnenen Selbständigkeit durch Simon (1 Macc. 13, 35/42; Joseph. ant. Iud. 13, 213f; Schürer, History 1, 190f), sowie 66/70 u. 132/35 während der beiden Jüd. Kriege. Vor 66 u. 132 scheinen religiöse Weltären eine zunehmende Rolle gespielt zu haben, wobei ein rasch nahendes Jahrtausendende aufgrund von Berechnungen des Schöpfungsbeginns akut-eschatologische Messias-Erwartungen weckte (vgl. 4 Esr. 14, 48: 5000 Jahre; bSanhedrin 97ab: 6000 bzw. 7000 Jahre). – Auch auf das frühe Christentum wirkten Millenniums- u. Parusie-Erwartungen ein, indem seit der Weltschöpfung bis zu

Jesu Tod zB. mit 6000 Jahren gerechnet wurde (Ev. Barthol. 1, 16f). Spätere Überlegungen führten schließlich zur christl. Ära mit Epochenbeginn der Geburt Jesu, erstmals deutlicher erkennbar in der Ostertafel des Dionysius Exiguus um 532 nC. – Im offiziellen J. wurde mit der Einsetzung des ersten Prokurators 6 nC. bis zur arab. Eroberung iJ. 638 nach Kaiserjahren gerechnet, seit dem 6. Jh. manchmal zusätzlich noch mit Indiktionszählung, gelegentlich sogar nur mit ihr. J. brachte es als Kolonie eben nicht wie manch andere paläst. Stadt zu einer eigenen Ära, sondern richtete sich bei der Datumsangabe nach dem röm.-byz. Vorbild (Kuhnen 123f. 315f; A. Alt, Anfang u. Ende des altchristl. Inschriftenwesens in Palästina u. Arabien: PalJb 28 [1932] 83/103; 29 [1933] 89/105; ders., Zeitrechnung aO. 71/9). – Zur Frage des Kalenders vgl. Schürer, History 1, 587/601; A. Strobel, Art. Zeitrechnung: BiblHistHdWb 3 (1966) 2217/21; M. D. Herr, The calendar: Safrai / Stern 2, 834/64; *Chronologie.

VI. Quellen. Für die gesamte der Darstellung zugrunde liegende Zeitspanne erlauben die zur Verfügung stehenden Quellen keine kontinuierliche Stadtgeschichte; sie kann öfters nur aus der allgemeinen Landes-, Zeit- u. Geistesgeschichte erschlossen werden. Quellen: Jüdisches Schrifttum (AT; atl. Apokryphen u. Pseudepigraphen; Josephus; rabbinische Schriften; Apokalyptik), christliches Schrifttum (NT; ntl. Apokryphen; Kirchenväter; Mönchs- u. Pilgerlit.) u. historisches Schrifttum des röm.-byz. Reiches.

B. Zeit bis 70 nC. I. Geschichte. a. Bis 37 vC. Kurz vor 1000 vC. wurde J. von David erobert u. blieb bis zur Reichstrennung um 926 vC. Hauptstadt des Königreichs von Gesamt-Israel u. danach des Südreichs von Juda. Nach der Eroberung des Nordreichs 722 vC. durch die Assyrer erlitt Juda 587/586 vC. dasselbe Schicksal durch die Babylonier. J. wurde zerstört u. seine Bewohnerschaft großenteils nach Babylonien ins Exil geführt. Nach der Rückkehr im letzten Drittel des 6. Jh. bildete sich unter nunmehr persischer Oberhoheit in der neuen Provinz Juda um den wiedererstandenen sog. Zweiten Tempel die Jerusalemer Kultgemeinde mit einem *Hohenpriester statt des früheren Königs an der Spitze; in der Mitte des 5. Jh. wurde sie durch den hohen jüd. / pers. Beamten Nehemia u. den Priester Esra entscheidend gefestigt. Bis zur Eroberung des Vorderen Orients durch Alexander d. Gr. 333/331 vC. u. dem Beginn der Ptolemäerherrschaft ist wenig bekannt. Letztere dauerte von 301 bis 200 bzw. 198 vC., ist aber hinsichtlich J.s ebenfalls nur beschränkt faßbar. Etwas besser steht es dank 1/2 Macc., Dan., Joseph. b. Iud. u. ant. Iud. mit der seleukidischen Epoche (200 bzw. 198/135 vC.), besonders den Jahren 169/167, als Antiochus IV Epiphanes den Tempel durch Zeus Olympios entweihte u. die jüd. Religionsausübung zugunsten der hellenist. Einheitskultur unterdrückte (R. Klein, Art. Hellenen: o. Bd. 14, 415/9), was den Makkabäeraufstand auslöste u. das hasmonäische Königtum 135/63 vC. ermöglichte (Noth 312/59; Schäfer, Geschichte 29/93). Thronwirren im hasmonäischen Königshaus ließen 63 vC. Pompeius ins Land eindringen, womit die kurze Spanne jüdischer Unabhängigkeit ein Ende nahm. Die neue ‚Provincia Syria', der ein Statthalter vorstand, schloß auch Palästina als Vasallenteilstaat ein. J. litt jedoch unter der schwächlichen Führung des von den Römern im Amt belassenen Hohenpriesters Hyrkanus II u. unter blutigen Familienzwisten der führenden Hasmonäergruppe, bis 37 vC. der judaisierte Idumäer Herodes d. Gr. als Günstling Roms das Regiment übernahm.

b. 37 vC. bis 70 nC. 1. Herodes d. Gr. u. Archelaus. Geschichtliche Darstellung der Regierungszeit des Herodes (37/4 vC.) s. H. Merkel, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 817/22. Gemäß dem letzten Testament des Herodes wurde nach Bestätigung durch Augustus seinem Sohn Archelaus als Ethnarch 4 vC. u. a. Judäa zugesprochen, doch setzte ihn der Kaiser wegen brutalen Regiments schon 6 nC. ab u. unterstellte die Provinz Judäa direkter römischer Verwaltung (R. D. Sullivan, The dynasty of Judaea in the first cent.: ANRW 2, 8 [1977] 296/322; G. Baumbach, Art. Herodes / Herodeshaus: TRE 15 [1986] 159/62).

2. Erste Prokuratur 6/41 nC. Nach einem durch Senator P. Sulpicius Quirinius gegen zelotischen Widerstand durchgeführten Census (Lc. 2, 2; Schürer, History 1, 399/427; M. Stern, The census of Quirinius: Safrai / Stern 1, 372/4; Smallwood 150/6. 568/71; Hengel 132/45) setzte der Senator römische Prokuratoren ritterlichen Standes mit Sitz in Caesarea ein. Sie führten bis Claudius den Titel praefectus, erst danach procurator, u. waren

direkt dem Kaiser, teilweise aber auch dem Statthalter in Syrien verantwortlich (Schäfer, Geschichte 119/22; Schürer, History 1, 357/98). Es standen ihnen 3000 Mann (mit Ausnahme der Offiziere), zumeist in der Region selbst ausgehobene Auxiliartruppen, zur Verfügung, unter denen sich aber keine Juden befanden, da diese aufgrund von Vergünstigungen, die bis in die Zeit Julius Caesars zurückgingen, vom Militärdienst u. Kaiserkult befreit waren u. ihre Religion als religio licita unbehindert ausüben durften (ebd. 362f; Smallwood 147f). Statt der Kaiserverehrung wurden im Tempel seit Augustus, wie schon in persischer u. seleukidischer Zeit, als zweimaliges tägliches Opfer zwei Lämmer u. ein Stier dargebracht (vgl. Joseph. b. Iud. 2, 197; Michel / Bauernfeind 1, 442_{112}; Schürer, History 1, 379f; 2, 311f; J. R. Fears, Art. Herrscherkult: o. Bd. 14, 1079f). Eine Kohorte befand sich stets in der Burg Antonia u. wahrscheinlich auch in der Palastfestung des Herodes (Smallwood 147), wohin, wenigstens an den drei großen jüd. Festen, sich auch die Prokuratoren begaben. Als wesentliche Aufgabe war ihnen das Erheben von Zöllen u. Steuern übertragen, deren Eintreibung Steuerpächtern übergeben wurde (ebd. 150/3; Schäfer, Geschichte 120f). Als oberste Gerichtsherren behielten sie sich vornehmlich die Verhängung der Todesstrafe vor, überließen aber die sonstigen Gerichtsfälle in der Regel einheimischen Gerichten (ebd. 121f; Smallwood 149f). Eine wichtige Kompetenz war auch längere Zeit die Ernennung des Hohenpriesters (Joseph. ant. Iud. 18, 26. 34f). So hatte zB. der Prokurator Marcellus iJ. 36, um den Juden gefällig zu sein, Jonathan als neuen Hohenpriester eingesetzt, der die Situation nützte u. den von zelotisch gestimmten Diasporajuden angeklagten Christen Stephanus eigenmächtig steinigen ließ u. die christl. Gemeinde unter Druck setzte (Act. 6, 8/8, 1). Sowohl der Prokurator als auch der Hohepriester wurden noch im selben Jahr ihres Amtes enthoben. Im allgemeinen waren die sieben Prokuratoren, von denen zT. nur der Name bekannt ist, für ihre Aufgabe wenig geeignet u. ohne tieferes Verständnis für die Krisenlage der jüd. Bevölkerung (Schürer, History 1, 357/98; Smallwood 156/60; M. Stern, The province of Judaea: Safrai / Stern 1, 315/49; Abel, Histoire 1, 424/36). Besonders Pontius Pilatus (26/36; Inschrift s. Schürer, History 1, 358_{22}), bekannt vor allem durch den Prozeß Jesu (Mc. 15, 1/15 par.), kehrte den röm. Herrschaftsanspruch hervor, indem er gegen heftigen Widerstand vergeblich versuchte, die göttlich verehrten röm. *Feldzeichen mit dem Kaiserbild u. späterhin vergoldete bildlose Schilde mit dem Kaisernamen nach J. zu bringen. Ein anderes Mal erregte er schwere Unruhen, weil er widerrechtlich Geld für den Bau einer Wasserleitung aus dem Tempelschatz nahm (Joseph. b. Iud. 2, 169/77; ant. Iud. 18, 55/62; Schürer, History 1, 383/7; Smallwood 160/74; Abel, Histoire 1, 437/40; vgl. Lc. 13, 1). – Die Prokuratoren prägten, wahrscheinlich in Caesarea, nach Bedarf Bronzemünzen. Frühester Nachweis unter dem ersten Prokurator Coponius (6/9 nC.): in griechischer Schrift Vorder- oder Rückseite mit Kaisernamen, -titel u. Regierungsjahr, ohne Portrait, hingegen mit jüdischem Empfinden entsprechender Bildsymbolik wie Palmbaum, Fruchtbündel, Weinlaub u. ä. (Reifenberg 54/7 Taf. 9; Meshorer 2, 172/87 Taf. 30/3; Kanael 179/81; Maltiel-Gerstenfeld 104/11). Nur Pilatus brach mit dieser rücksichtsvollen Münzpolitik, indem er iJ. 29 u. 30 provokativ die Kaiserkultgeräte simpulum u. lituus aufprägen ließ (BritMusCat, Gr. Coins Palest. 257/60 Taf. 29, 3/10; E. Stauffer, Zur Münzprägung u. Judenpolitik des Pontius Pilatus: NouvClio 1/2 [1949/50] 495/514).

3. Kaiser Caligula u. König Agrippa I. *Caligula (37/41) befahl, daß sein Standbild im Tempel zu J. aufgestellt werde (vgl. H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 709), was Agrippa zu verhindern suchte. Indessen zögerte der syr. Statthalter Petronius die Ausführung hinaus, u. inzwischen verstarb der Kaiser (Joseph. b. Iud. 2, 184/203; ant. Iud. 18, 261/309; vgl. Tac. hist. 5, 9; Smallwood 174/80). Das Ereignis hatte jedoch zur Folge, daß man Rom zu mißtrauen u. sich entschiedener zelotischem Gedankengut zuzuwenden begann (Avi-Yonah, Palaestina 380). – Mit dem Herodes-Enkel Agrippa I (41/44) wurde die Prokuratorenreihe unterbrochen. Wohl aus opportunistischen Gründen richtete er sich in seinem Gehabe ostentativ nach dem jüd. Gesetz; so trugen seine 42/43 in J. geprägten Münzen im Unterschied zu jenen in Caesarea nur die anikonischen Symbole Ähre oder königlicher Prachtschirm (BritMusCat, Gr. Coins Palest. 236/8 Taf. 26, 1/5), dazu in griechischer Schrift seinen Königsnamen u. das Regierungsjahr (Reifenberg 46/8

Taf. 5; Meshorer 51/64 Taf. 9f; Kanael 176f). Damit versicherte er sich des Wohlgefallens der Pharisäer, die inzwischen den größten Einfluß auf das Volk erlangt hatten. Dem diente auch die Verfolgung der christl. Gemeinde: er setzte die *Apostel Jakobus u. Petrus gefangen u. ließ ersteren hinrichten, während Petrus entkam (Act. 12, 1/19). Unversehens verstarb Agrippa in Caesarea (Joseph. b. Iud. 2, 204/19; ant. Iud. 19, 343/52; Act. 12, 21/3; Schürer, History 1, 442/54; Smallwood 187/200; D. R. Schwartz, Agrippa I [1990]). – Von nicht geringer Bedeutung war für das Judentum um 30 nC. der Übertritt des Königs Izates v. Adiabene (Grenzstaat zwischen Römer- u. Partherreich im ehemaligen Gebiet von Assyrien), seines Bruders Monobazus u. ihrer Mutter Helena samt weiteren Familiengliedern zum jüd. Glauben, gegen Widerstand im eigenen Land. Anfang der 40er Jahre übersiedelte Helena nach J., schenkte dem Tempel reiche Gaben u. half bei einer *Hungersnot auch mit Lebensmitteln aus. Die Familie besaß in J. Paläste u. ein Grabmal, in dem Monobazus seine Mutter u. seinen Bruder bald nach 60 beisetzte (Michel / Bauernfeind 3, 32 s. v. Helena u. 89 s. v. Adiabene; Paus. 8, 16, 5; Hieron. ep. 108, 9, 1f [CSEL 55, 314f]; Eus. h. e. 2, 12, 1. 3; W. Otto, Art. Helene nr. 6: PW 7, 2 [1912] 2836f; F. H. Weissbach, Art. Izates II: ebd. 10, 2 [1919] 1391f; Jeremias, J. 13f. 77f; Schürer, History 3, 1, 163f).

4. Zweite Prokuratur 44/66 nC. Weil Agrippas I Sohn, der spätere Agrippa II, noch zu jung zur Nachfolge war, eher aber noch wegen Verdachts nationalistischer Umtriebe des Vaters, kehrte Claudius (41/54) zum Regierungssystem der Prokuratur zurück. Die meisten der insgesamt sieben neuen Prokuratoren verstanden es nicht besser als die früheren, dem jüd. Volk gerecht zu werden, mit Ausnahme des integeren Porcius Festus (60/62), der u. a. den Apostel Paulus gemäß dessen Wunsch nach Rom reisen ließ (Act. 25f; vgl. Joseph. b. Iud. 2, 271). Doch auch er konnte bei der angewachsenen Animosität des Volkes zB. schon nicht mehr durchsetzen, daß eine zwischen Tempelareal u. Hasmonäerpalast irregulär errichtete Trennwand wieder entfernt wurde (Joseph. ant. Iud. 20, 189/95; Schürer, History 1, 475; M. Stern, Chronology: Safrai / Stern 1, 74/6). Als er bald darauf starb, entstand ein kurzfristiges Interregnum, das der Hohepriester Ananus benutzte, um den auch von Juden geachteten betagten Leiter der Christengemeinde, den Herrenbruder *Jakobus ‚den Gerechten' (Eus. h. e. 2, 1, 2/5; 2, 23, 4/7), steinigen zu lassen. Korrupte Prokuratoren wie Antonius Felix (52/60; vgl. Act. 23, 23/4, 7; Tac. hist. 5, 9) u. die beiden letzten, Lucceius Albinus (62/64) u. Gessius Florus (64/66), deren wichtigstes Bestreben persönliche Bereicherung war, schürten die Unruhe u. ließen die Zeloten u. deren noch fanatischere Verbündete, die Sikarier (lat. sica, ‚Dolch'), beide von Josephus ‚Räuber' genannt, im Volk mehr u. mehr die Oberhand gewinnen (Joseph. b. Iud. 2, 272/83; ant. Iud. 20, 197/215; Michel / Bauernfeind 2, 1, 213 Exkurs 5; 2, 2, 266 Exkurs 21; Schürer, History 1, 455/70; Smallwood 256/92; Stern, Province aO. [o. Sp. 639] 359/72; Schäfer, Geschichte 129/33; Abel, Histoire 1, 455/9; G. Baumbach, Die antiröm. Aufstandsgruppen: Maier / Schreiner 273/83; Hengel 349/65. 387/412; W. Grundmann: Leipoldt / Grundmann 1, 286/97). – Trotz der unruhigen Zeit wurde zwischen 62/64 der herodianische Tempelneubau in der Regierungszeit Agrippas II (50?/92 bzw. 93) vollendet. Er war ein treuer Parteigänger Roms, dessen Münzen auf der Vorderseite vorwiegend Kaiserportraits u. auf der Rückseite häufig Tyche oder Nike zeigten (BritMusCat, Gr. Coins Palest. 239/47 Taf. 26, 6/13. 27, 1/17; Reifenberg 49/54 Taf. 6/8; Meshorer 65/95 Taf. 11/6; Kanael 177/9). Ihm hatte Claudius trotz seines fernen Wohnorts in Caesarea Philippi die Aufsicht über den Tempel u. das Recht der Ernennung des Hohenpriesters übertragen. Er versuchte, die mit der Beendigung der Arbeiten am Tempel einsetzende Arbeitslosigkeit zumindest eines Teils der ca. 18000 Beschäftigten (wodurch das angespannte politische Klima zusätzlich belastet werden mußte) durch Geldunterstützung aus dem Tempelschatz u. Einsatz bei der Straßenpflasterung in J. zu mildern (Joseph. ant. Iud. 20, 219/22; Jeremias, J. 12f; Smallwood 282f; Schürer, History 1, 471/83; M. Goodman, The 1st Jewish revolt, social conflict and the problem of dept: JournJewStud 33 [1982] 423f; Schwier 4/11).

5. Erster Jüdischer Krieg 66/70 nC. a. Ursachen. Josephus führt den Kriegsausbruch im Sommer/Herbst 66 auf den Terror der Zeloten/Sikarier, die Übeltaten des Prokurators Gessius Florus (b. Iud. 2, 254/65. 293/

308. 333. 418/20; ant. Iud. 20, 252/8) u. auf die durch den Tempelhauptmann Eleasar veranlaßte Einstellung des Kaiseropfers (b. Iud. 2, 409f) zurück. Dabei spielt sein Interesse mit, die Zeloten / Sikarier zu belasten u. die übrigen Juden, wie andererseits die Römer, vorab die flavischen Kaiser, zu entlasten (vgl. ebd. 1, 9/12). Es gibt aber zweifellos weitere Ursachen: neben unglücklichen Vorfällen in Caesarea (2, 284/92) eine enorme messianische Unrast (vgl. Schalit, Erhebung 255/8) u. ernste soziale Mißstände. Letzteres zeigte sich darin, daß nach Kriegsbeginn sofort das Stadtarchiv mit den Schuldscheinen eingeäschert wurde (Joseph. b. Iud. 2, 427; Michel / Bauernfeind 1, 447_{194}; Brandon 155f; Goodman aO. 417/27; Lifshitz 464; Kippenberg 128/55; S. Applebaum, Judaea as a Roman province: ANRW 2, 8 [1977] 379/85). Im übrigen wird man die Vorgänge in den größeren Rahmen von Ereignissen in anderen Reichsteilen stellen müssen (Avi-Yonah, Palaestina 386).

β. Verlauf (Joseph. b. Iud. 2, 425/7, 406). Die Aufständischen unter dem Zelotenführer Menahem verbrannten u. a. den Palast Agrippas II, dessen wenige Truppen nach Niederlagen abzogen, desgleichen das Haus des Hohenpriesters Ananias (b. Iud. 2, 426), den sie ermordeten, worauf dessen Sohn, der Tempelhauptmann Eleasar, Menahem umbrachte (Hengel 299/302. 365/73). Die vom Geschehen überraschte röm. Garnison wurde, obwohl ihr freier Abzug versprochen worden war, niedergemacht. Der syr. Statthalter Cestius Gallus, der vergeblich versucht hatte, der Rebellen Herr zu werden, mußte sich zurückziehen, nachdem er zwar die Vorstadt Bezetha eingeäschert hatte, aber an der Tempelmauer gescheitert u. auf dem Rückweg empfindlich geschlagen worden war. Man glaubte darin ein Eingreifen Gottes zu sehen, was den Widerstand der bisherigen ,Friedenspartei' aristokratischer Priestergeschlechter u. pharisäischer Kreise brach u. sie die Führung des Aufstandes in die eigenen Hände nehmen ließ. In der Folge wurde Flavius *Josephus, der nach seiner Gefangennahme später zu den Römern überlief, Kommandant der Aufständischen in Galiläa. Bei solcher Sachlage sandte Nero nun seinen Feldherrn Titus Flavius Vespasianus nach Palästina, der 66/68 in einer weitausgreifenen Operation mit den Legionen V Macedonica, X Fretensis u. XV Apollinaris nebst Hilfstruppen J. einkreiste. Als es 68/69 jedoch um die Nachfolge Neros ging, ruhten zunächst die Kampfhandlungen, da Vespasian sich nach Rom begab u. das Kommando seinem Sohn Titus übertrug. Inzwischen war jedoch im Innern der Stadt die Führung den aristokratisch-pharisäischen Kreisen entglitten, die sich nun vom weiteren Verlauf des Krieges distanzierten u. verfolgt wurden. An ihre Stelle waren die beiden zerstrittenen Zelotenführer Simon b. Giora (Hengel 303f), der von Idumäern unterstützt wurde, u. Johannes v. Gischala (U. Rappaport, John Gischala: JournJewStud 33 [1982] 479/93) getreten, die sich blutigste Parteikämpfe lieferten (Schalit, Erhebung 300/2; Hengel 373/83). Simon besetzte die Oberstadt, Johannes das Tempelareal, doch fanden sich beide zusammen, als der röm. Sturm auf die Stadt drohte. Wer konnte, verließ J., so u. a. Joḥanan b. Zakkai (Schalit, Erhebung 303/22; P. Schäfer, Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus J. u. die Gründung des ,Lehrhauses' in Jabne: ANRW 19, 2 [1979] 44/101). Mit den bisherigen Legionen, unter Hinzuziehung der XII Fulminata u. weiterer Hilfstruppen, insgesamt etwa 50000 Mann, denen an die 23000/24000 Verteidiger gegenüberstanden (Maier, Altertum 90f), begann nach dem Passahfest iJ. 70 die Erstürmung der Stadt, wobei Titus, außer auf der üblichen Achse von Norden her, als einziger Eroberer auch im Westen angriff. Nur in außerordentlich verlustreichen u. langwierigen Kämpfen konnten die Mauern überwunden werden. Bevor der Tempel am 9./10. Ab (Ende August; Schürer, History 1, 506; Hengel 226/34) niederbrannte, vermochte ihn Titus noch zu betreten, auch konnten Kultgeräte wie der Räucheraltar u. der siebenarmige Leuchter, die später am Triumphbogen des Titus in Rom abgebildet wurden (L. Yarden, The spoils of J. on the arch of Titus [Stockholm 1991]), als Beutestücke gerettet werden. Umstritten bleibt, ob Titus, wie Josephus (b. Iud. 6, 254/66; vgl. ebd. 1, 10) meldet, den Tempel vor der Zerstörung, der die ganze Stadt anheimfiel, retten wollte (so u. a. Lifshitz 466/8), oder ob er ihn gemäß Sulpicius Severus (chron. 2, 30, 6f [CSEL 1, 85]) zu vernichten befahl (so zB. Schalit, Herodes 24_{71} u. Schwier 308/16 [vgl. ebd. 330/7]; ähnlich Schäfer, Geschichte 142; differenziert Schürer, History 1, 506_{115} u. Smallwood 325f). Der Krieg dauerte allerdings noch bis zum Fall

Masadas iJ. 74, doch berührte dies J. nicht mehr direkt. Beim Triumphzug in Rom wurden neben vielen Gefangenen auch Simon b. Giora u. Joh. v. Gischala mitgeführt; ersterer wurde hingerichtet, letzterer lebenslänglich gefangengesetzt (Joseph. b. Iud. 7, 153/7; bTa'anit 29a; Tac. hist. 5, 10/3; Dio Cass. 65, 4/7; Suet. vit. Tit. 5; Schürer, History 1, 484/513; Hengel 365/83; Avi-Yonah, Palaestina 385/96; Smallwood 293/330; Schäfer, Geschichte 135/44; Maier, Altertum 85/94; Lifshitz 464/9; Abel, Histoire 2, 1/43; Brandon 154/66; Schwier 11/40. 317/27; zur röm. Herrschaftsideologie im Blick auf *Judaea s. ebd. 202/316, bes. 251/316).

γ. Jüdische Münzen. Die von den Aufständischen neben Bronzemünzen schon iJ. 66 in J. geprägten Silberschekel (zumeist Überdrucke tyrischer Münzen) tragen mit althebräischen Lettern, die auf eine erstrebte nationale u. kulturelle Wiedergeburt hinweisen (Kadman, Coin script aO. [o. Sp. 635] 150/69; Kanael 187f; Meshorer 2, 102. 124f. 161/3; Mildenberg, Bar-Kochba-Krieg 362f), auf der Vorderseite die Münzbezeichnung zB. ‚Schekel Israels‘, mit einem Kelch als Tempelsymbol, u. auf der Rückseite die Aufschrift ‚Jahr 1‘ (bzw. 2/5; mit Ärabeginn 1. Nisan 66) u. ‚Heiliges J./J. die Heilige‘ mit dreifachem Granatapfelzweig. Im 2. u. 3. Jahr (67/68) steht dann ‚Befreiung / Freiheit Zions‘, im 4. Jahr (69) aber ‚Für die Erlösung Zions‘ (s. Hengel 120/7; Schäfer, Bar Kokhba 62f), was auf die inzwischen gesteigerte messianische Erwartung hinweisen kann; das 5. Jahr (70) hat keine analoge Beschriftung mehr. Die Prägung goldener u. silberner Münzen war kaiserliches Privileg, weshalb die Ausgabe von Silbermünzen in beiden Jüd. Kriegen an sich schon ein Akt der Rebellion war (BritMusCat, Gr. Coins Palest. 269/75 Taf. 30, 1/16; L. Kadman, The coins of the Jewish war of 66/73 CE [Jerus. 1960]; Maltiel-Gerstenfeld 112/20; Reifenberg 57/9 Taf. 10f; Meshorer 2, 96/131 Taf. 17/9; Kanael 182/4; Ariel, Survey 290f; allgemeine Lit.: Schürer, History 1, 9/11. 602/6; Kindler / Stein).

II. Topographie. a. Bis 37 vC. Die erste Siedlung entstand im 3. Jtsd. vC. auf dem Südosthügel u. seinem östl. Abhang über der Gihonquelle. Um 1800 vC. wurde die kanaanäische Siedlung mit einer Mauer umgeben. David beschränkte um 1000 vC. seine Bautätigkeit in der eroberten Stadt mit ihrer schwierigen Hanglage offenbar im wesentlichen auf Reparaturen; erst Salomo dehnte ihren Bereich nach Norden bis zum heutigen Tempelareal aus u. errichtete dort Tempel u. Königspalast. Wohl unter Hiskia (Ende 8. Jh. vC.), der auch den Tunnelbau von der Gihonquelle zum Siloahteich veranlaßte, ist die Stadt über das Tyropoiontal auf den Südwesthügel erweitert worden, wobei aber der genaue Verlauf der Stadtgrenze im Westen u. Süden noch ungewiß ist. Nach der Rückkehr aus der babyl. Gefangenschaft wurde die zerstörte Stadt auf dem Südosthügel allmählich wieder aufgebaut u. mit einem neuen iJ. 515 eingeweihten Tempel versehen. Mitte des 5. Jh. vC. fand die bauliche Restauration mit der Erstellung einer neuen Stadtmauer durch Nehemia u. die innere Reorganisation der Gemeinde durch Esra ihren Abschluß. Bis zur Makkabäer-/Hasmonäerzeit blieb die Stadt in dem seit Nehemia gegebenen Rahmen; erst im 2. Jh. vC. begann sie sich wieder auf den Südwesthügel auszudehnen.

b. 37 vC. bis 70 nC. 1. Stadtmauern u. Tore (Abb. 1). Josephus erwähnt drei Stadtmauern (b. Iud. 5, 136), deren genaues Baudatum u. tatsächlicher Verlauf bis heute umstritten sind. Das Gebiet, das die 1. u. 2. Mauer umschloß, war die Stadt Herodes' d. Gr. u. Jesu. Es hat ganz den Anschein, daß Herodes die Stadtgrenzen, abgesehen von Reparatur- u. Verstärkungsarbeiten, von seinen hasmonäischen Vorgängern übernommen hat. Die 1. Mauer, die den Südwesthügel mit der früheren Stadt auf dem Südosthügel verband (ebd. 5, 142/5), wird jetzt allgemein in die Zeit um 100 vC. datiert. Die Kontroverse über die zeitliche Zuordnung westlicher u. südlicher Mauerabschnitte dauert jedoch an (S. Gibson, The 1961/67 excavations in the Armenian Garden: PalExplQ 119 [1987] 81/96, bes. 87/93; A. D. Tushingham, The western hill of J.: Levant 19 [1987] 137/43). Teile der 1. Stadtmauer wurden entdeckt in der Nordwestecke, heute Zitadelle (C. N. Johns, The citadel: QuartAntPal 14 [1950] 121/90; R. Amiran / A. Eitan, Excavations in the courtyard of the citadel: IsraelExplJourn 20 [1970] 9/17; H. Geva, Excavations in the citadel of J. 1979/80: ebd. 33 [1983] 55/71; Yadin, J. 52/4), an der Westseite (Kenyon 199/204; M. Broshi, Along J.'s walls: BiblicArch 40 [1977] 11/7), in der Südwestecke u. im Süden (Bliss / Dickie), an der Ostseite (Kenyon 191/4; Shi-

loh 20f. 30) u. im Nordabschnitt mit einem Vorläuferbau aus dem 8./7. Jh. vC. (Avigad 65/74). Wohl aE. der hasmonäischen Epoche wurde J. durch den Bau der 2. Mauer nach Norden erweitert. Diese Mauer bildete zZt. der Kreuzigung Jesu die Stadtgrenze u. hat damit für die Echtheit der Lage der Grabeskirche besondere Bedeutung. Josephus' knappe Beschreibung (b. Iud. 5, 146) erlaubt leider keine genaue Festlegung ihres Verlaufs. Auch die heute hauptsächlich angenommene u. auf Stadtplänen wiedergegebene Darstellung, nach der die 2. Mauer östlich der Grabeskirche vorbeiführt (vgl. Kenyon 226/35), bleibt hypothetisch. Die 3. u. zugleich nördlichste Mauer ist von Agrippa I (41/44 nC.) begonnen, aber aus nicht ganz klaren Gründen erst unmittelbar vor Ausbruch des Krieges iJ. 66 zum erweiterten Schutz der Stadt fertiggestellt worden (Joseph. b. Iud. 5, 147/59). Ob die 3. Mauer ca. 450 m nördlich der heutigen Altstadtmauer auf der Linie einer langen Reihe freigelegter Mauerfragmente verlaufen ist (E. L. Sukenik / L. A. Mayer, The third wall [Jerus. 1930]; dies., A new section of the third wall, J.: PalExplQ 76 [1944] 145/51; K. M. Kenyon, Excavations in J.: ebd. 98 [1966] 87f; E. W. Hamrick, New excavations at Sukenik's ‚third wall': BullAmSchOrRes 183 [1966] 19/26; 192 [1968] 21/5; S. Ben-Arieh / E. Netzer, Excavations along the ‚third wall': IsraelExplJourn 24 [1974] 97/107; zum Ganzen G. Schmitt, Die dritte Mauer: ZsDtPalästVer 97 [1981] 153/70; A. Kloner, The ‚third wall' in J. and the ‚cave of the kings': Levant 18 [1986] 121/9) oder aber sich nahe der jetzigen Nordmauer befunden hat (vgl. u. a. P. Benoît, Où en est la question du ‚troisième mur'?: Studia Hierosolymitana 1, Festschr. B. Bagatti [Jerus. 1976] 111/26; zuletzt Wightman 100/2), entzieht sich unserer heutigen Kenntnis. Im letzteren Fall werden die nördl. Mauerstücke als Abschnitte der circumvallatio des Titus (Joseph. b. Iud. 5, 504/9) in Erwägung gezogen (so zB. Kenyon 251/4) oder einer Barriere-Mauer (‚4. Mauer') der Verteidiger der Stadt gegen die Römer zugewiesen, von der allerdings Josephus nichts erwähnt (E. W. Hamrick, The northern barrier wall: Tushingham 213/32). – Von den Toren der herodianischen Stadt konnte der Eingang im Südwesten der 1. Mauer mit dem ‚Tor der Essener' (Joseph. b. Iud. 5, 145) identifiziert werden (zuletzt B. Pixner / D. Chen / S. Margalit, Mount Zion. The ‚Gate of the Essenes' re-excavated: ZsDtPalästVer 105 [1989] 85/95; R. Riesner, Josephus' ‚Gate of the Essenes' in modern discussion: ebd. 105/9). Fraglich bleibt weiterhin die Gleichsetzung der von N. Avigad ausgegrabenen Mauerteile im Nordabschnitt der 1. Mauer mit dem dort vermuteten ‚Gennathtor', dem Ausgangspunkt der 2. Mauer (Avigad 69; Joseph. b. Iud. 5, 146). Die bisherige Annahme eines dreibogigen Stadttores unter dem heutigen Damaskustor (Nordseite der Altstadt) aus der Zeit Agrippas I mit Restaurierungsarbeiten in der röm. Epoche, von dem durch Ausgrabungen von C.-M. Bennett u. J. B. Hennessy, bzw. R. W. Hamilton, Teile des östl. Eingangs freigelegt u. mit der 3. Mauer Agrippas in Beziehung gebracht worden waren (J. B. Hennessy, Preliminary report on excavations at the Damascus Gate: Levant 2 [1970] 22/7), hat sich aufgrund der Auswertung des Befundes durch G. J. Wightman als nicht zutreffend erwiesen; indessen können allenfalls Reste eines turmähnlichen Baus unter dem Westturm des Tores Hinweise auf ein herodianisches u. vielleicht zur 3. Mauer gehörendes Tor geben (Wightman 40. 99. 101).

2. Straßen u. Stadtviertel. Für die Gliederung des Stadtgebietes ist wohl eher ein dem Gelände angepaßtes u. mit den neu entstandenen Stadtvierteln gewachsenes Straßennetz anzunehmen, als ein künstliches System sich rechtwinklig schneidender Straßen, wie u. a. J. Wilkinson, The streets of J.: Levant 7 (1975) 118/36 vorgeschlagen hat (vgl. ferner Mazar, J.; Ben-Dov 105/19; Avigad 83. 88/94). – Josephus nennt vier Stadtteile (vgl. Abb. 1): ‚Oberer Markt' (b. Iud. 5, 137) auf dem Südwesthügel, ‚Akra-Untere Stadt' (ebd. 138) auf dem Südosthügel, ‚Vorstadt' (ebd. 1, 253; ant. Iud. 14, 339. 15, 410), gelegentlich auch ‚Neustadt' (b. Iud. 2, 530), innerhalb der 2. Mauer u. ‚Bezetha-Neustadt' (ebd. 5, 149/51) zwischen der 2. u. 3. Mauer (Simons 52/9).

3. Bauwerke Herodes' d. Gr. Noch vor 31 vC. (Schlacht bei Actium) hatte *Herodes nördlich des Tempelareals anstelle der früheren hasmonäischen Burg Baris eine neue turmartige Festung erbauen lassen u. sie ‚Antonia' zu Ehren des Marcus Antonius benannt (Joseph. b. Iud. 1, 401; 5, 238/45). Außer Resten ihrer Südmauer (M. H. Burgoyne, Mamluk J. [London 1987] 43. 204) sind

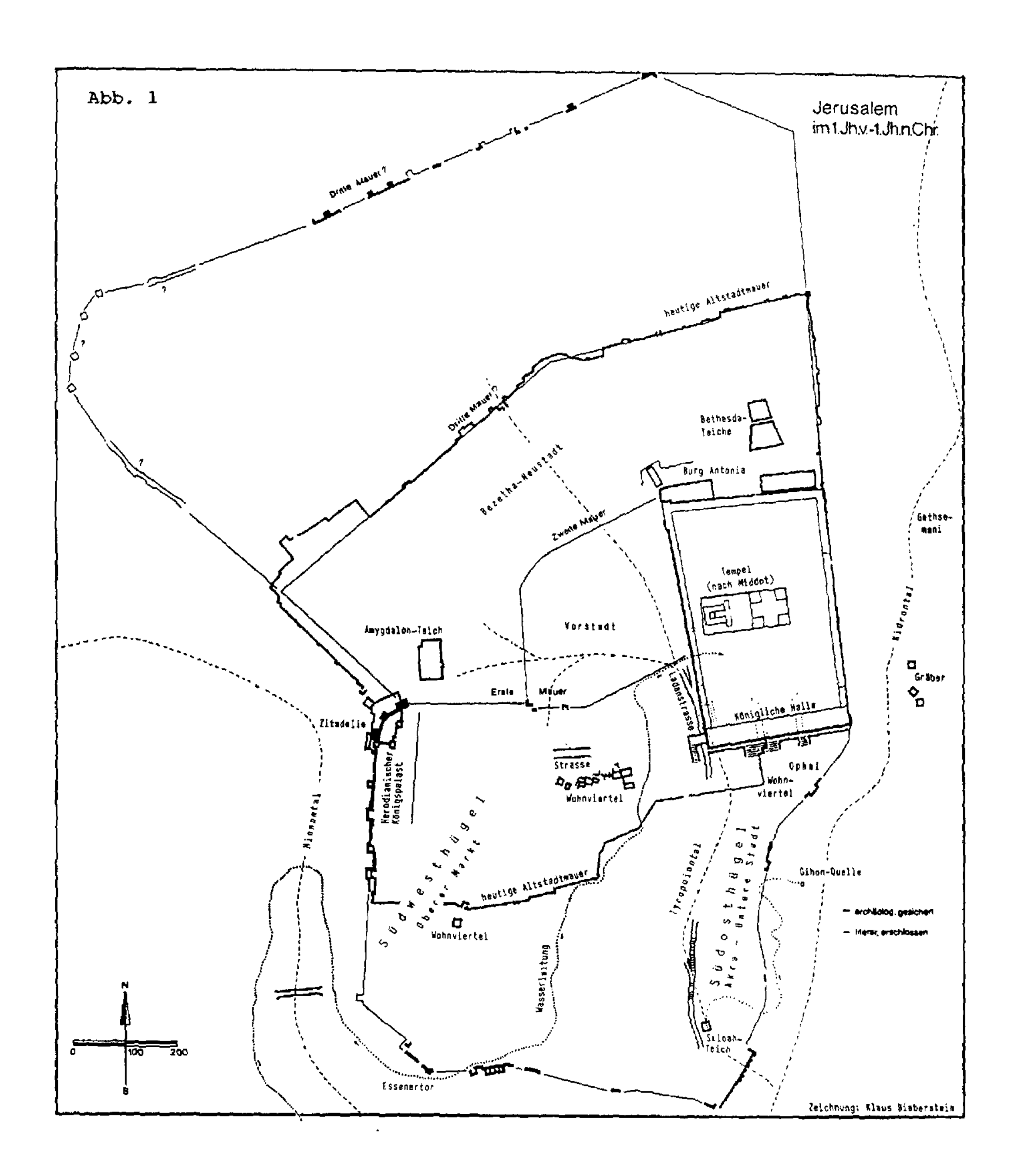


Abb. 1
Jerusalem
im 1.Jh.v.-1.Jh.n.Chr.
Dritte Mauer?
heutige Altstadtmauer
Dritte Mauer?
Bethesda-Teiche
Bezetha-Neustadt
Burg Antonia
Zweite Mauer
Gethsemani
Tempel
(nach Middot)
Vorstadt
Amygdalon-Teich
Kidrontal
Gräber
Erste Mauer
Ladenstrasse
Zitadelle
Königliche Halle
Herodianischer Königspalast
Strasse
Ophel
Wohnviertel
Wohnviertel
Hinnomtal
Südwesthügel
Oberer Markt
heutige Altstadtmauer
Tyropoiontal
Südosthügel
Akra - Untere Stadt
Gihon-Quelle
Wohnviertel
Wasserleitung
Siloah-Teich
Essenertor
Zeichnung: Klaus Bieberstein

keine weiteren archäologischen Zeugnisse vorhanden (zum Ganzen Benoît, Antonia). – Josephus erwähnt ein Theater, Amphitheater (ant. Iud. 15, 268) u. Hippodrom (b. Iud. 2, 44; ant. Iud. 17, 255), für deren Lage es aber keinen sicheren Anhalt gibt; zu den Festspielen (ebd. 15, 267/79) s. M. Lämmer, Griechische Wettkämpfe in J. u. ihre politischen Hintergründe: JbDtSporthochschKöln 1973, 182/227. – Im Norden des Südwesthügels ließ Herodes die Stadtmauer mit drei großen Türmen verstärken, die er Hippicus, Phasaël u. Mariamme nannte (Joseph. b. Iud. 5, 161/75; ant. Iud. 16, 144). Der Unterbau einer der Türme ist in der heutigen Zitadelle noch vorhanden, der sog. Davidsturm (zur Verbindung mit David s. Donner 281_{97}), der mit Phasaël oder Hippicus identifiziert wird (zuletzt H. Geva, The ‚Tower of David': IsraelExplJourn 31 [1981] 57/65). Im Schutz dieser Befestigungen u. der westl. Stadtmauer ließ Herodes sich später um 24/23 vC. einen Palast mit Parkanlagen bauen (Joseph. b. Iud. 1, 402; 5, 176/83; ant. Iud. 15, 318). Bei Ausgrabungen in der Zitadelle u. im südlich anschließenden Armenischen Garten sind Reste der Fundamentplattform gefunden worden (R. Amiran / A. Eitan, Herod's palace: IsraelExplJourn 22 [1972] 50f; D. Bahat / M. Broshi, Excavations in the Armenian Garden: Yadin, J. 55f; Tushingham 25/32. 45/54). Hinsichtlich der ntl. Passions-Geschehnisse (Mc. 15, 1/20 par.) im Palast des Herodes s. P. Benoît, Prétoire, lithostroton et gabbatha: RevBibl 59 (1952) 531/50 bzw.: ders., Exegese u. Theologie. Ges. Aufsätze (1965) 149/66. – Der Neubau des nachexilischen Tempels, der fünf Jhh. auf dem Osthügel gestanden hatte, war das wichtigste u. wohl letzte große Unternehmen Herodes' d. Gr. in J. Er wird von Josephus (b. Iud. 5, 184/227; ant. Iud. 15, 380/423) u. im Mischnatraktat Middot beschrieben u. für das schönste Bauwerk damaliger Zeit gehalten (Strack / Billerbeck 1, 944 [24, 1]), das viel zur Berühmtheit der Stadt beigetragen hat, so daß Plinius d. Ä. sie als longe clarissima urbium orientis, non Iudaeae modo bezeichnen konnte (n. h. 5, 14, 70). Im Jahr 20/19 vC. hatten die Bauarbeiten am Tempel begonnen, die sich aber bis 62/64 nC. hinzogen. Die Anlage nahm die gesamte Fläche des heutigen Ḥaram eš-Šerīf ein (Südseite: 281 m; Nordseite: 310 m; Ostseite: 462 m; Westseite: 491 m; so Burgoyne aO. 41) u. grenzte im Norden unmittelbar an die schon vorher errichtete Burg Antonia. Die alte Plattform wurde vergrößert (Reste der älteren Phase sind in der vertikalen Verbindung im Mauerwerk an der Ostseite erkennbar) u. teilweise durch massive Gewölbekonstruktionen (sog. Salomonische Ställe) im Innern gestützt. Die unteren Mauerlagen der gewaltigen Außenmauern sind noch deutlich im Süden u. Westen zu sehen (Ben-Dov 87/103). Ein Teil im Westen dient seit alters den Juden als Klagemauer. Acht Tore, vier im Westen, zwei im Süden u. je eines im Osten u. Norden, die zT. durch Ausgrabungen geklärt werden konnten (ebd. 135/47), führten zum Tempelplatz. Vom Tempel selbst, zu dem Fremde keinen Zutritt hatten, u. von den übrigen Gebäuden wie Portiken u. königlicher Halle ist nichts erhalten geblieben (zum Ganzen Busink 1058/233).

4. Synagogen. Nur durch eine griech. Inschrift, die bei Ausgrabungen auf dem Südosthügel entdeckt wurde (R. Weill, La cité de David 1 [Paris 1920] 186), ist die älteste in J. sicher nachgewiesene Synagoge bezeugt: Vor 70 nC. muß es dort eine Synagoge mit *Herberge gegeben haben, die vom Vorsteher Theodotos erbaut, aber schon von seinen Vorfahren begründet worden ist. Von weiteren Synagogen aus der Zeit vor 70, deren Zahl aber stark überhöht ist, weiß die rabbin. Literatur zu berichten, ohne daß man die Gebäude gefunden hat. Daß eine Synagoge auch im Tempelbereich existiert hat, bleibt unsicher (Stemberger, Judentum 95f); vgl. dazu auch die ziemlich rätselhafte Nachricht des Epiphanius v. Salamis vJ. 392 nC. (mens. 14 [PG 43, 261]) u. des Pilgers v. Bordeaux vJ. 333 (Itin. Burdig. 592, 6 [CCL 175, 16]), wonach von sieben Synagogen, die auf dem Zionsberg gestanden hätten, zZt. Constantins noch eine übrig geblieben sei; s. Stemberger, Juden 43f.

5. Wohnviertel u. Märkte. Am Ostabhang des Südwesthügels innerhalb der heutigen Altstadt kamen durch Ausgrabungen Reste verschiedener Bauwerke ans Licht, u. a. ein herrschaftliches Wohnhaus aus der Zeit Herodes' d. Gr., Villen mit freskengeschmückten Wänden u. farbigen Bodenmosaiken, das sog. Verbrannte Haus, an dem die Zerstörung der Stadt durch Feuer 70 nC. am deutlichsten sichtbar ist, u. ein vollständiges Ritualbad (Avigad 83/143). Zu den zahlreichen Überresten von Häusern mit Ritualbädern

am Ostabhang des Südwesthügels außerhalb der Altstadt Ben-Dov 150/3. Auf dem Südwesthügel wurden weitere Gebäudereste aus der herodianischen Zeit freigelegt (M. Broshi, Excavations on Mount Zion: IsraelExplJourn 26 [1976] 81/8), u. Reste von Wohngebieten mit repräsentativen mehrstöckigen Häusern kamen besonders auch südlich des Tempelareals auf dem Südosthügel zum Vorschein (Mazar, J.; Ben-Dov 149/55); sie geben aber keinen sicheren Anhalt für die Identifizierung mit einem der drei Paläste der königlichen Familie von Adiabene, die in der Unterstadt gelegen haben müssen (Joseph. b. Iud. 4, 567; 5, 252f; 6, 355). – An der Südwestecke des Tempelbezirks fanden sich zu beiden Seiten der Hauptstraße Verkaufsläden (Ben-Dov 113/5). Ähnliche Marktverhältnisse hat es in der Oberstadt gegeben, die zB. Joseph. b. Iud. 5, 137 mit ,Oberer Markt' anzeigt. Gewerbeviertel sind vor allem für die Vor- u. Neustadt bezeugt (Jeremias, J.).

6. Wasserversorgung. In früher Zeit wurde J. aus Quellen oder Brunnen (Gihon, En Rogel) versorgt. Später hatte fast jedes Haus seine eigene Zisterne, die im Winter mit Regenwasser von den Dächern gefüllt wurde. In hasmonäisch-herodianischer Zeit sind in den Tälern u. Senken in u. um J. Teiche angelegt u. Quellwasser aus den Bergen südlich von Bethlehem mit Hilfe von Aquädukten in die Stadt geleitet worden. Man unterscheidet einen unteren u. oberen Aquädukt, von denen es Reste gibt. Nach talmudischen Angaben (jJoma 3, 8; bJoma 31a) ist anzunehmen, daß der untere Aquädukt, der hauptsächlich dem Tempel Wasser zuführte, wo es in großen Zisternen aufbewahrt wurde, wahrscheinlich in hasmonäischer Zeit, spätestens aber unter Herodes d. Gr. angelegt worden ist. Ob der obere Aquädukt zur Versorgung der Oberstadt Inschriften zufolge erst aus römischer Zeit stammt u. nicht bloß Reparaturarbeiten eines schon bestehenden Systems gemeint sind, läßt sich nicht sicher sagen. Offen bleibt auch, welche Strecke der Wasserleitung Pontius Pilatus bauen ließ (Joseph. b. Iud. 2, 175; ant. Iud. 18, 60). Die Teiche u. Aquädukte wurden in den folgenden Jh. weiter benutzt. (Wilkinson, Ancient J. 33/46; A. Mazar, The aqueducts of J.: Yadin, J. 79/84; ders., J.: Die Wasserversorgung antiker Städte = Frontinus-Gesellschaft [Hrsg.], Geschichte der Wasserversorgung 2 [1987] 185/8; R. Wenning / E. Zenger, Die verschiedenen Systeme der Wassernutzung im südl. J.: Ugarit-Forsch. 14 [1982] 279/94; weitere Lit.: Purvis 43/51.)

7. Nekropolen. Die Hauptnekropolen lagen im Norden, Osten u. Süden der Stadt. Wenige Gräber wurden im Westen festgestellt. Bei den erhaltenen Begräbnisstätten handelt es sich um Felsgrabanlagen mit zT. reichem Fassadenschmuck. In den meisten fanden sich Ossuare, oft mit Namensinschriften in Aramäisch, Hebräisch u. Griechisch, gelegentlich auch Sarkophage. Am bekanntesten sind die Gräber u. freistehenden Denkmäler im Kidrontal sowie das ursprünglich in Form von drei Pyramiden angelegte Grabmal der Helena v. Adiabene, die Grabstätte Herodes' d. Gr., in der er aber nicht begraben wurde, das Grabmal Jasons u. das Sanhedringrab. Josephus erwähnt ein Denkmal vor dem Grab König Davids (ant. Iud. 16, 182), das Herodes als Sühne für seine Grabschändung errichtet haben soll. Eine systematische Erforschung der Gräber in J. ist zuletzt von L. Y. Rahmani vorgenommen worden (Ancient J.'s funerary customs and tombs: BiblicArch 44 [1981] 171/7. 229/35; ebd. 45 [1982] 43/53. 109/19; außerdem Kuhnen 253/82). – Unentbehrlich sind für die gesamte herodianische Epoche nach wie vor folgende ältere Werke: Watzinger; Simons; Vincent / Stève.

III. Religiöses Leben. a. Judentum. 1. Tempelgemeinde. Der vorexilische königliche Tempel als der Ort, wo Gott, bzw. sein Name, unter seinem Volk wohnte, wurde im nachexilischen Judentum nach dem Wegfall des Königtums von einer theokratisch geordneten Gemeinde getragen. Gott als einzige weltliche u. geistliche Norm wurde vertreten durch den *Hohenpriester, dem ein hierarchisch gestuftes Priestertum unterstand. Gottes Wille fand sich festgehalten in der Torah, die der fortwährenden Interpretation der Gelehrten u. des strengen Gehorsams der Gemeindeglieder bedurfte. In eschatologischer *Hoffnung blickte man der endzeitlichen Erlösung entgegen, die dann iJ. 70 beim Untergang des Tempels auch als unmittelbar bevorstehend erwartet wurde (vgl. Joseph. b. Iud. 6, 285f). Der Vorgang der Kanonisierung der hl. Schriften, das vertiefte Torahstudium u. das Bedürfnis nach individueller Frömmigkeitspflege ließen seit längerer Zeit der Synagoge zwar eine wach-

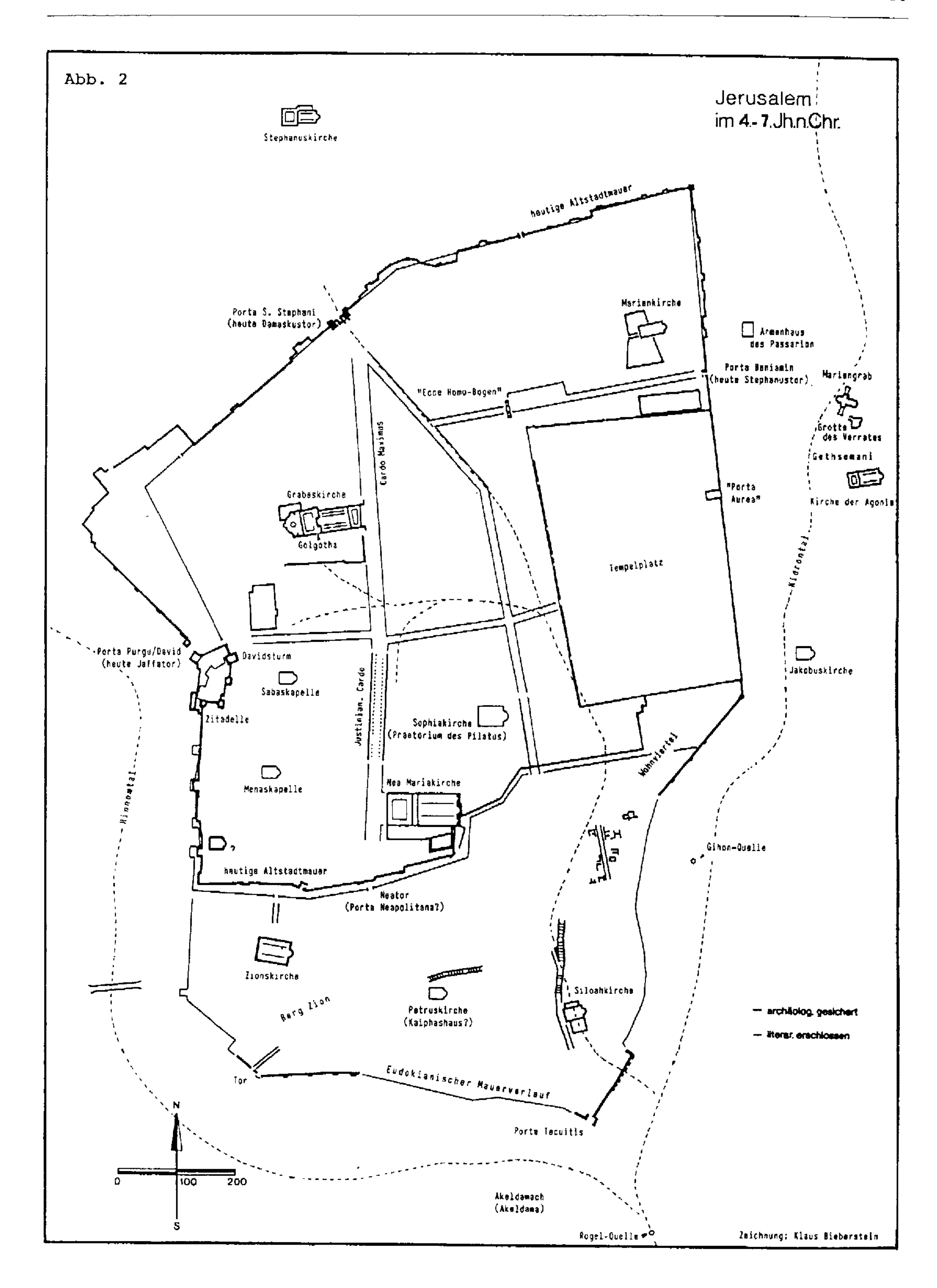
sende Bedeutung zukommen, doch behielt der Tempel, bzw. Zion, immer noch eine traditionell zentrale Stellung, denn in seiner kosmischen, heilsgeschichtlichen u. auch nationalen Symbolik war er von numinosem Heiligkeitscharakter u. gewährte im Opfergottesdienst Geborgenheit, Vergebung u. Reinheit (J. Maier, Tempel u. Tempelkult: Maier / Schreiner 378/90; P. Schäfer, Tempel u. Schöpfung: ders., Studien 122/33; S. Safrai, The Temple: ders. / Stern 2, 865/907; *Jerusalem II [Sinnbild]). Vgl. in pointierter u. vereinfachender Formulierung Strack / Billerbeck 2, 247: ‚Wenn ein Mensch dort voller Sündenschulden [zum Heiligtum] hingegangen war u. ein Opfer dargebracht hatte u. ihm Sühnung geworden war, ... [ging er] als ein Gerechter hinweg'; ebd. Anm. 1: ‚Das tägliche Morgenopfer schaffte Sühnung für die Sünden, die in der Nacht geschahen, u. das tägliche Abendopfer für die Sünden, die am Tag geschahen. So übernachtete kein Mensch in J., in dessen Hand eine Schuld gewesen wäre'.

2. Synedrium u. Religionsparteien. Oberste, vor allem richterliche u. religiöse Behörde war das Synedrium, dem unter dem Vorsitz des Hohenpriesters 70 Mitglieder angehörten: neben Vertretern führender Familien die Sadduzäer als mit Priestertum u. Aristokratie eng liierte Partei u. die Pharisäer als Laienpartei mit wachsendem Einfluß. Daneben existierten Sondergruppen wie die Essener u. Zeloten.

b. Christentum. Judenchristliche Gemeinde. Nach Jesu höchstens dreijährigem Wirken wurde er vom Hohenpriester Kaiphas u. von Pilatus ums Jahr 30 zum Kreuzestod verurteilt (Mt. 26f par.; Gnilka 316f; G. Bornkamm, Jesus v. Nazareth[14] [1988]; E. Schweizer, Jesus Christus[5] [1979]; vgl. auch H. Merkel, Art. Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1192). Aufgrund von Erscheinungen des nach drei Tagen Auferstandenen u. der Ausgießung des Hl. Geistes an Pfingsten (Lc. 24 par.; Act. 2, 1/41) sammelte sich in J. eine judenchristl. Gemeinde, die in Jesus den gekommenen Messias erkannte u. mit seiner baldigen Wiederkunft den Anbruch des Gottesreiches erwartete (O. Eißfeldt, Art. Christus I: o. Bd. 2, 1253/7; J. Kollwitz, Art. Christus II: ebd. 1257/9). Äußerlich unterschieden sich ihre Mitglieder nicht von ihren jüd. Mitmenschen u. deren Frömmigkeitsformen u. galten für sie als eine jüd. Sekte. Gemäß Act. 2, 42/7; 4, 32/7 kennzeichnete ihr Gemeindeleben ein regelmäßiges Zusammenkommen zu Gebet, Unterweisung, Herrenmahl u. Mahlzeiten ‚abwechselnd von Haus zu Haus', Tempelbesuch u. betont soziales Verhalten. Entgegen Act. 2, 41 dürfte die Mitgliederzahl bescheiden gewesen sein (R. Schnackenburg, Das Urchristentum: Maier / Schreiner 284/309; Schneemelcher).

1. Erste Auseinandersetzungen mit der jüd. Gemeinde. Mit Ausnahme missionierender Apostel, die von den Sadduzäern wegen ihres Auferstehungsglaubens u. Bekehrungserfolges vorübergehend festgenommen wurden, fielen die Christen weiter nicht auf (Act. 4f). Ernste Probleme ergaben sich indessen im jüd. Umfeld mit griechisch sprechenden, der Diaspora entstammenden Judenchristen, die eine freiere Einstellung zu Torah u. Tempel hatten u. von sieben ‚Diakonen' betreut wurden (Act. 6, 1/7), deren Stellung unterschiedlich interpretiert wird (Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 890/2; R. Pesch, Die Apostelgeschichte 1 [1986] 225/33; Conzelmann, Geschichte 42/5). Ihr Exponent Stephanus wurde als Lästerer gegen Gott, Mose u. Tempel gesteinigt (erster christl. Märtyrer) u. der ‚hellenist.' Gemeindeteil verfolgt; dieser zerstreute sich über das judäische u. samaritanische Land, vorwiegend aber in die Küstenstädte, wo in der Folge neue Christengemeinden entstanden (Act. 6, 8/8, 25; 11, 19/21; B. Kötting, Art. Christentum I: o. Bd. 2, 1139f). Wie weit auch die aramäisch sprechende genuine Gemeindefraktion betroffen wurde, ist unklar (Pesch, Apostelgeschichte aO. 1, 265; Conzelmann, Geschichte 94; O. Cullmann, L'opposition contre le temple de J.: NTStudies [1958/59] 157/73). Der Zwölferkreis konnte vorläufig jedenfalls in J. bleiben, doch bestand eine akute Gefährdung, wie die Hinrichtung des Apostels Jakobus u. die Gefangennahme des Petrus iJ. 44 zeigen. Nach seiner Befreiung war an einen weiteren Aufenthalt in J. nicht mehr zu denken, u. so wandte sich Petrus wohl endgültig der Mission zu (Act. 12, 3/17), während die Gemeindeleitung an den Herrenbruder *Jakobus überging, dem ein Ältestenrat zur Seite stand (ebd. 11, 30; 12, 17; Cullmann, Petrus 44f; R. Pesch, Simon-Petrus [1980] 62f).

2. Missionsprobleme. Das unterschiedliche Gesetzesverständnis bei Paulus u. dem Zwölferkreis verlangte eine Klärung über das Vorgehen bei der Juden- u. Heidenmission.


Abb. 2
Jerusalem
im 4.-7.Jh.n.Chr.
Stephanuskirche
heutige Altstadtmauer
Porta S. Stephani
(heute Damaskustor)
Marienkirche
Armenhaus
des Passarion
Porta Beniamin
(heute Stephanustor)
Mariengrab
"Ecce Homo-Bogen"
Grotte
des Verrates
Gethsemani
Cardo Maximus
Grabeskirche
Golgotha
"Porta
Aurea"
Kirche der Agonie
Tempelplatz
Kidrontal
Porta Purgu/David
(heute Jaffator)
Davidsturm
Sabaskapelle
Zitadelle
Justinian. Cardo
Sophiakirche
(Praetorium des Pilatus)
Jakobuskirche
Wohnviertel
Hinnomtal
Menaskapelle
Nea Mariakirche
Gihon-Quelle
heutige Altstadtmauer
Neator
(Porta Neapolitana?)
Zionskirche
Siloahkirche
Berg Zion
Petruskirche
(Kaiphashaus?)
archäolog. gesichert
literar. erschlossen
Tor
Eudokianischer Mauerverlauf
Porta Tecuitis
N
S
0
100
200
Akeldamach
(Akeldama)
Rogel-Quelle
Zeichnung: Klaus Bieberstein

Sie erfolgte, wohl iJ. 48/49, auf dem sog. Apostelkonzil zu J. zwischen den drei ‚Säulen', Jakobus, Petrus, Johannes (Gal. 2, 9), u. Paulus. Ihrer Verabredung entsprechend sollte sich Petrus den Juden u. Paulus den Heiden zuwenden, wobei Paulus, ohne die Einhaltung jüdischer Religionsgesetze zu verlangen, nur eine Kollekte für die Jerusalemer Muttergemeinde zu erheben hatte (Act. 15, 1/12; Gal. 2, 6/10; Cullmann, Petrus 47/58; Pesch, Apostelgeschichte aO. 2, 68/88; ders., Simon-Petrus aO. 77/88; zu Act. 15, 23/9 s. *Aposteldekret; Cullmann, Petrus 54f; Conzelmann, Geschichte 72/5).

3. Letzte Jahre vor dem Ersten Jüd. Krieg. Die Situation der Judenchristen wurde schwierig, scheint aber durch das hohe Ansehen des Gemeindeleiters u. Herrenbruders *Jakobus, des ersten Inhabers des ‚Bischofsstuhles der Kirche von J.' (Eus. h. e. 2, 1, 2f), geschützt worden zu sein, bis er iJ. 62 den Märtyrertod erlitt (Joseph. ant. Iud. 20, 200f; nach Hegesipp: Eus. h. e. 2, 23, 3/19 legendarisch erst iJ. 66). Als Nachfolger wählte die Gemeinde wiederum ein Mitglied der Jesusfamilie, Simon b. Klopas (?/106–07), einen Vetter Jesu (Lc. 24, 18; Joh. 19, 25; Eus. h. e. 3, 11). Genaueres ist unbekannt, doch muß die Weigerung der Christen, sich im bald folgenden Krieg 66/70 zu engagieren, das Verhältnis Juden / Christen entscheidend belastet haben. Hegesipp.: Eus. h. e. 3, 5, 3 berichtet, die Gemeinde sei noch vor Kriegsausbruch aufgrund einer Offenbarung in die Dekapolisstadt Pella im Ostjordanland weggezogen, was auch die meisten modernen Autoren annehmen. In neuerer Zeit wird dies aber in Frage gestellt: Nach B. Reicke, Ntl. Zeitgeschichte[3] (1982) 218 u. Smallwood 298_{18} wäre der Auszug jedenfalls unorganisiert u. individuell über längere Zeit hin erfolgt; nach Conzelmann, Geschichte 94 ist er zweifelhaft; nach Brandon 167/77. 225f hatte die ungeordnete Flucht eher Alexandria zum Ziel; nach G. Strecker, Art. Judenchristentum: TRE 17 (1988) 316 blieb die Gemeinde in J., bei der Fluchtnachricht handle es sich wahrscheinlich um eine ätiologische Legende von Judenchristen in Pella; ähnlich schon E. Schwartz bei Harnack, Miss.[4] 2, 631_5; Harnack selbst ebd. zurückhaltend.

C. Zeit von 70 bis 135. I. Geschichte. a. Kriegsfolgen. Das Land war weithin zerstört u. seine Bevölkerung bis zu einem Drittel dezimiert. J. war aber entgegen Joseph. b. Iud. 7, 1/4 nicht so gänzlich verwüstet, daß es völlig unbewohnbar geworden wäre (Lifshitz 471; vgl. Ben-Dov 186f). Allerlei Volk wird sich den freien Raum innerhalb oder am Rand der Ruinen in Lagernähe bald zunutze gemacht haben, wenn auch die Bevölkerung während der ganzen Zwischenkriegszeit vermutlich nie sehr zahlreich wurde. Die drei Türme im Norden des Herodespalastes u. wohl auch ein Teil der westl. Stadtmauer waren von Titus stehengelassen worden; in ihrer Nachbarschaft richtete die legio X Fretensis ihr festes Lager ein (Joseph. b. Iud. 7, 2. 5; H. Geva, The camp of the tenth legion in J.: IsraelExplJourn 34 [1984] 239/48), während in Emmaus / Moza (s. Keel / Küchler 790/3) eine Siedlung für 800 Veteranen erstellt wurde (Joseph. b. Iud. 7, 217). Doch scheinen die Schäden in J. nur teilweise u. weniger rasch behoben worden zu sein als andernorts. Schwerwiegend war die Konfiszierung des Grundbesitzes durch Vespasian, wodurch die Bauern bestenfalls noch Pächter (coloni) ihrer einstigen Felder werden konnten. Ein sog. Sikarikon-Gesetz (Giṭṭin 5, 6) suchte freilich jüdischen Boden zu schützen (Stemberger, Judentum 15; S. Applebaum, Judaea as a Roman province. The countryside as a political and economic factor: ANRW 2, 8 [1977] 385/96). Eine schwere finanzielle u. psychologische Last war schließlich die erhöhte, zu einem ‚fiscus Iudaicus' umgewandelte bisherige didrachmon-Tempelsteuer zugunsten des Iuppitertempels in Rom (Smallwood 371/6; Schwier 327/30). Dennoch scheinen die rabbin. Quellen Bereitschaft anzuzeigen, sich der röm. Besetzung zu fügen (vgl. Stemberger, Herrschaft 107f). Die Steuer wurde von Nerva (96/98) gemildert, evtl. aufgehoben.

1. Auswirkung auf die Münzprägung. Nach dem Sieg des Titus wurden in Rom Gold-, Silber- u. Bronzemünzen geprägt, die auf der Vorderseite den Kaisernamen mit Titel u. Portrait (überwiegend des Vespasian) zeigen u. auf der Rückseite die Legende IUD(AEA) CAP(TA), seltener IUDAEA DEVICTA, oder nur IUDAEA bzw. DE IUDAEIS tragen, dazu als Siegessymbol in Variationen das als trauernde Frauengestalt personifizierte Judäa am Boden neben einer Trophäe oder unter einer Palme sitzend, zusammen mit gefangenen Juden oder dem Imperator, bzw. mit einer ein Schild beschreibenden Victoria (vgl. Reifenberg 59f Taf. 11;

Meshorer 2, 190/9 Taf. 35f; BritMusCat, Coins Rom. Emp. 2, 5 nr. 31/44 Taf. 1, 10/3; 115 nr. 532/47 Taf. 20, 4/10; Toynbee 118 Taf. 17, 4/14; Maltiel-Gerstenfeld 121/5). Nach der flavischen Epoche wurden in Judäa keine Landesmünzen mehr ausgegeben, da an ihre Stelle die Städtemünzen traten (Kanael 182), die in J. in vielfachem Gebrauch waren. Außerdem spielten Münzen mit Symbolen der legio X Fretensis, Eber u. Kriegsschiff, eine bedeutende Rolle (Ariel, Survey 291/4).

2. Statthalterschaft. Daß einzig die Juden noch Widerstand gegen die röm. Herrschaft leisteten, vermehrte bei Vespasian die Verbitterung gegen sie (Tac. hist. 5, 10), weshalb er beschloß, Judäa unter strengerer Kontrolle zu halten. Judäa wurde selbständige prätorianische Provinz mit Statthaltern im Prätorenrang, die nunmehr zugleich als Kommandanten über eine reguläre Legion, die X Fretensis nebst Auxiliartruppen, verfügten (Smallwood 331/4. 546/57; Schürer, History 1, 514/20). Daß die jüd. Diaspora-Aufstände 115/17 zZt. Trajans (98/117) auch auf Palästina übergriffen, ist nicht sehr wahrscheinlich; mögliche Unruhen wären jedenfalls durch Statthalter Lusius Quietus energisch unterdrückt worden (ebd. 533f; Smallwood 421/7; Schäfer, Geschichte 156f; Schwier 340/2). Jedoch ist Judäa wahrscheinlich im Blick auf sie um 120 zur konsularischen Provinz mit Statthaltern im Konsulsrang, denen zwei Legionen, X Fretensis u. VI Ferrata oder II Traiana (Schürer, History 1, 514; Schäfer, Bar Kokhba 129), zugeteilt waren, erhoben worden. In den Jahren 129/32 besuchte Hadrian (117/38) den Orient u. hielt sich, wie man trotz fehlender Belege annehmen darf, 130/31 auf dem Weg nach Ägypten u. / oder bei seiner Rückreise nach Syrien auch in J. auf.

3. Römische Münzen der Jahre 130/38. Zwischen 130/32 wurden in J. erste Aelia Capitolina-Bronzemünzen geprägt, die auf der Vorderseite Hadrians Portrait mit der Aufschrift IMP CAES TRAIANO HADRIANO (,the earliest latin form of Hadrian's titulary on Roman coins': Mildenberg, Coinage 99) zeigen. Auf der Rückseite findet sich die altröm. Gründungszeremonie des sulcus primigenius u. die Legende COL AEL K/CAP COND (analoge Gründermünzen späterer Kaiser Kadman 53f) oder Tyche in einem sechssäuligen Tempel bzw. Iuppiter Capitolinus zwischen Minerva u. Juno in zweisäuligem Tempel beidemal mit der Legende COL AEL K/CAP (ebd. 80f Taf. 1 nr. 1. 3. 11). Zu dieser Münzsorte gehören noch zwei weitere Gruppen mit derselben Vorderseite, deren eine auf der Rückseite mit militärischen Symbolen (ebd. nr. 5f) indessen zeitlich unbestimmbar bleibt, während die andere den Jahren 135/38 zuzuweisen ist. In die Jahre 130/32 gehören jedoch einerseits auch die in Rom geprägten Provinzmünzen: Vorderseite mit Namen, Titel u. Portrait Hadrians, Rückseite mit stehendem Kaiser in Toga, Arm zum Gruß erhoben u. ihm gegenüber die personifizierte Judäa mit Kindern, die Palmzweige tragen, dazwischen ein Altar, auf dem Judäa opfert, beigefügt IUDAEA (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 3, 512 nr. 1757 Taf. 95, 3; Mildenberg, Coinage 99); andererseits die bildmäßig sehr ähnlichen Adventusmünzen mit der Legende ADVENTUI AUG IUDAEAE (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 3, 493f nr. 1655/61 Taf. 91, 14. 92, 8f; Mildenberg, Coinage 97f; Toynbee 120). – In diesen Münzbildern zeigt sich im Vergleich mit den flavischen Kaisern die gewandelte Einstellung Hadrians zu den Provinzen, denen er Prosperität zugunsten des Reichsganzen verleihen wollte. So vermied er bei den judäischen Münzen, abgesehen von Legionsemblemen, militärisches Gehabe, trat in Zivilkleidern auf u. stand der Symbolfigur Judäa wohlwollend gegenüber, unterließ bei den Aufschriften auch Hinweise auf demütigende Unterwerfung. Freilich sah er in starken Provinzen auch günstige Rekrutierungsmöglichkeiten (Thornton 446/54).

b. Zweiter Jüdischer Krieg (132/35). 1. Ursachen. Da die Zwischenkriegszeit verhältnismäßig ruhig u. ein Krieg anscheinend nicht zu erwarten war, wird die Frage nach den Ursachen eifrig diskutiert. Traditionell werden drei Kriegsgründe erörtert. 1) Hadrian soll den Juden den Wiederaufbau des Tempels zunächst erlaubt, nach Intervention der Samaritaner jedoch verboten haben, was nach Schürer, History 1, 535f u. Schäfer, Bar Kokhba 29/34 historisch unwahrscheinlich ist (ähnlich Smallwood 434f u. Lifshitz 473f). 2) Hadrian habe schon vor dem Krieg die *Beschneidung untersagt. Ob es schon damals ein solches speziell gegen die jüd. Beschneidung gerichtetes Verbot gegeben hat (Smallwood 428/31; Mildenberg, Coinage 107), läßt sich den antiken Texten (Schäfer, Bar Kokhba 38/46) nicht eindeutig entnehmen.

Vielleicht handelt es sich um das schon von Domitian (81/96) erlassene allgemeine Kastrationsverbot (H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 25), das Hadrian allerdings durch Todesstrafe u. Vermögenseinzug in der lex Cornelia verschärft hatte, u. das die Beschneidung einschloß u. somit für die Juden einschränkend wirken mußte, sie aber nicht diskriminieren wollte (Schürer, History 1, 537/40). Aufgrund von rabbinischen Texthinweisen auf vollzogenen Epispasmos vermutet Schäfer, Bar Kokhba 45/9, unter Ablehnung eines entsprechenden Verbots vor dem Krieg, daß es in der Judenschaft auch eine assimilierte, mit Hadrians Plänen sympathisierende Gruppe gegeben haben könnte (vgl. Stemberger, Beurteilung 382/6), so daß auch innerjüdische Spannungen zum Kriegsausbruch beigetragen hätten. Die Frage, inwieweit die Beschneidung eine Rolle spielte (für Mildenberg, Bar-Kochba-Krieg 365 ist sie das auslösende Moment), muß offen bleiben. 3) Die Gründung von Aelia Capitolina soll den Krieg veranlaßt haben. In der Tat liegt hier wohl die entscheidende Ursache vor, denn das oft verhandelte Problem, ob die Gründung mit Dio Cass. 69, 12 vor oder mit Eus. h. e. 4, 6, 4 nach dem Krieg erfolgt sei, kann zugunsten Dios entschieden werden, nachdem in neuerer Zeit Aelia Capitolina-Münzen der Jahre 130/32 in Bar Kochba-Münzhorten gefunden worden sind. Sie erfolgte demnach 130/31 während Hadrians Besuchsreise (Lifshitz 475; Schwier 342/6). Mit zu bedenken sind freilich noch weitere Gesichtspunkte: soziale Mißstände (nach S. Applebaum, The 2nd Jewish revolt: PalExplQ 116 [1984] 37 spielte anfangs die verarmte Bauernschaft eine ausschlaggebende Rolle; ablehnend Mildenberg, Coinage 102f), akutmessianische Erregungen, ungeschicktes Verhalten römischer Beamter u. indirekt die reichsweite Hellenisierungspolitik Hadrians (Maier, Altertum 106f; Schäfer, Bar Kokhba 50).

2. *Verlauf.* Šim'on ben/bar Kosi/eba (so der ursprüngliche Name; J. T. Milik: P. Benoît u. a., Discoveries in the Judaean desert 2 [Oxford 1961] 124. 126; Schäfer, Bar Kokhba 51f) war während der ganzen Kriegszeit der unbestrittene Führer. Er nannte sich auf Münzen u. in Briefen nasi (‚Fürst'), ein Titel, der damals in erster Linie weltlicher Natur war, aber eine messianische Komponente einschließen konnte (ablehnend Mildenberg, Coinage 102; zum umstrittenen Problem Schäfer, Bar Kokhba 67/73), was auch in der auf Num. 24, 17 anspielenden Namensform bar Kochba (‚Sternensohn') u. in der historisch ungesicherten Begrüßung durch Rabbi Aqiva: ‚Dieser ist der König Messias', zum Ausdruck kommt (P. Schäfer, R. Aqiva u. bar Kokhba: ders., Studien 86/95. 120). Nachdem er alles Land konfisziert hatte, richtete er eine straffe Verwaltung ein (Schürer, History 1, 546) u. verfolgte, von zelotischer Torahfrömmigkeit erfüllt, rücksichtslos alle Abseitsstehenden. Reserviert standen ihm jedoch allgemein die in Galiläa lebenden Rabbinen gegenüber (vgl. R. Joḥanan b. Torta: Schäfer, Studien 86f), die sich mit den Römern einigermaßen arrangiert hatten u. sich keinerlei priesterliche Restitution wünschten, wie sie in der Person des mit bar Kochba verbündeten Priesters Eleasar drohte; sie nannten bar Kochba: bar Koziba (‚Lügensohn'; ders., Bar Kokhba 51/77; Applebaum 58/62; vgl. Eus. h. e. 4, 6, 2). – Vom Kriegsverlauf ist im Unterschied zu 66/70 nur wenig bekannt; indessen wurde dieser Krieg von den Juden, anders als der vorherige, gut vorbereitet, so daß sich Anfangserfolge einstellten. Er brach in agrarisch-ländlichen Gegenden bei Modiin aus u. verbreitete sich rasch übers ganze Land (Applebaum 9/17; Schäfer, Bar Kokhba 102/35). Nach traditioneller Auffassung haben die Aufständischen im Frühjahr 132 (zur Datierung ebd. 27f) J. besetzt, die Römer zum Abzug gezwungen, eine jüd. Verwaltung eingerichtet u. den Wiederaufbau des Tempels begonnen, bis die Römer im 3. Kriegsjahr die Stadt zurückeroberten (Avi-Yonah, Palaestina 402f; Schürer, History 1, 545; Smallwood 443/5; Lifshitz 479/81). Die Annahme stützt sich auf Interpretationen von Texten u. Münzen. Da aber die Texte nie eindeutig eine Besetzung J.s durch bar Kochba melden u. die Münzen mit der Aufschrift ‚J.' keinen eindeutigen Hinweis auf den Prägeort geben (Schäfer, Bar Kokhba 78/101; L. Mildenberg, Bar Kochba in J.?: SchweizMünzbl 27 [1977] 2f), nicht zuletzt aber, weil bisher in J. bei über 13600 anderen nur 4 Bar Kochba-Münzen gefunden worden sind (Ariel, Survey 293), kann mit Schäfer, Geschichte 170f; Meshorer 133f; Mildenberg, Coinage 49. 62 u. Ariel, Survey 293f (ähnlich Applebaum 27) eine Eroberung der Stadt durch die Rebellen wahrscheinlich ausgeschlossen werden. Hinsichtlich der Zerstö-

rung der Stadt s. Schäfer, Bar Kokhba 96; Mildenberg, Bar Kochba aO. 2f; Schwier 348/50. – Nachdem ersichtlich geworden war, daß die beiden in Palästina stationierten Legionen der Revolte nicht gewachsen waren, u. auch der syr. Statthalter P. Marcellus, der dem judäischen Statthalter Tineius Rufus zu Hilfe geeilt war, wenig ausrichten konnte, beorderte Hadrian neben zahlreichen Auxiliartruppen zusätzlich die Legionen III Gallica u. III Cyrenaica unter dem Oberbefehl des Julius Severus aus Britannien ins Kriegsgebiet (Applebaum 44/9; betreffend weiterer Truppen Schürer, History 1, 547_{150}; ob legio XXII Deiotariana eingesetzt u. alsbald vernichtet worden ist, ist möglich, aber recht unsicher: Schäfer, Bar Kokhba 12/4). Der Krieg beschränkte sich im wesentlichen auf Judäa u. verlief ohne Feldschlachten, aber mit zunehmender Einkreisung der offenbar in einer Art Orden, ‚Bruderschaft', organisierten Aufständischen (Avi-Yonah, Palaestina 402), u. endete im Spätherbst 135 mit ihrem Untergang in Beth-Ter (heute Bittīr) u. in Höhlen der Wüste Juda (Dio Cass. 69, 12/4; H. Strathmann, Der Kampf um Beth-Ter: PalJb 23 [1927] 114/8; vgl. Schürer, History 1, 546/52; Smallwood 438/57; Yadin, Bar Kochba). Wiederum waren die Bevölkerungsverluste, nicht zuletzt wegen Gefangenenverkaufs auf Sklavenmärkten, u. die Zerstörungen in den vom Krieg heimgesuchten Gegenden groß (vgl. Dio Cass. 69, 14, 1f). Doch auch das röm. Heer war stark angeschlagen, so daß Hadrian, der wahrscheinlich während des Krieges Palästina einmal besucht hatte, auf einen Triumphzug verzichtete u. im Bericht an den Senat die übliche Formel ‚mihi et legionibus bene' wegließ (ebd. 69, 14, 3). Desgleichen gab es keine Siegesmünzen, nur der siegreiche Feldherr Julius Severus erhielt die ornamenta triumphalia (CIL 3, 2830; Schürer, History 1, 553) u. wurde neuer Statthalter.

3. Jüdische Münzen. Wie im Krieg 66/70 sind die meisten Silber- u. Bronzemünzen überprägt worden u. tragen Aufschriften in althebräischen Lettern: auf der Vorderseite ‚J.' u. ‚Šimʿon (naśi Israel)' bzw. ‚Priester El azar', dazu Symbole aus dem Tempelbereich, besonders erwähnenswert die Tempelfassade mit Torahschrein, auf der Rückseite ‚Jahr 1' (mit Ärabeginn 132) u. der Beifügung ‚der Erlösung Israels', ebenfalls mit analogen Tempelsymbolen. Im 2. Jahr (133) findet sich die Legende ‚der Befreiung Israels', was nach Kanael 185 eine wachsende Abneigung anzeigen kann, in bar Kochba den Messias anzuerkennen, eine Deutung, der Schäfer, Bar Kokhba 62f widerspricht. Die undatierten Münzen mit der Aufschrift ‚der Befreiung J.s' (ebd. 85/8) werden allgemein dem 3. Jahr (134) zugeschrieben (BritMusCat, Gr. Coins Palest. 284/316 Taf. 32/8; Reifenberg 60/6 Taf. 12/5; Meshorer 2, 132/65 Taf. 20/8; Kanael 184/7; Lifshitz 476/81; Mildenberg, Bar-Kochba-Krieg Taf. 14/8; Maltiel-Gerstenfeld 126/48).

II. Religiöses Leben. a. Judentum. Von welchem Zeitpunkt an u. in welchem Ausmaß sich wieder Juden im zerstörten J. niederließen u. ob dies kontinuierlich geschah, ist unbekannt. Doch besuchten jüdische Pilger die Tempelruinen. Wichtiger ist die Grundsatzfrage, ob u. wie stark die Ereignisse des Jahres 70 das Judentum verändert haben (zur Forschungsgeschichte Thoma, Zerstörung 3/18). Die Antwort muß differenziert gegeben werden, da die Religionsparteien unterschiedlich getroffen wurden: Je stärker sie in die Revolte involviert waren, desto verheerender waren die Folgen. Radikale Aufstandsgruppen u. Angehörige des Tempelpersonals hatten ihre Funktion u. weithin ihr Leben verloren. Der durch seine Ablehnung jeglichen akut-eschatologischen Drängens (keineswegs der eschatologischen Hoffnung selbst; vgl. Schalit, Erhebung 255/8) nicht kompromittierte gemäßigte Flügel der Pharisäer dagegen sah sein Verhalten gerechtfertigt u. fand, zusammen mit noch anderen Gruppierungen, in dem von Joḥanan b. Zakkai mit Vespasians Erlaubnis in Jabne neu gegründeten Synedrium eine neue Wirkungsstätte, die in Kürze im Rahmen beschränkter Selbstverwaltung die Führung im Land u. als oberste Lehr- u. Gerichtsinstanz die Autorität erwarb, die früher das Jerusalemer Synedrium innegehabt hatte. Nach 70 ohne inneren Bruch zum Rabbinentum gewandelt, welches das Judentum fortan prägte, wurden sie zur Brücke, die von der alten Tempelgemeinde zur neuen Synagogengemeinde hinüberführte. Sie wurde durch die nun einsetzende Sammlung der bisher mündlich tradierten pharisäisch-rabbin. Glaubens- u. Lebensordnungen im Zusammenhang der entstehenden Mischna mehr u. mehr gefestigt (R. Meyer, Die Bedeutung des Pharisäismus für Geschichte u.



Abb. 3. Madabakarte (6./7. Jh.), Ausschnitt. Jerusalem.

A Porta Purgu/David
B Porta S. Stephani
C Porta Beniamin

I Cardo Maximus
II Talstraße
III Straße zum Osttor
IV Straße zum Westtor

1 Grabeskirche
2 Zionskirche
3 Nea Mariakirche

4 Sophiakirche
5 Marienkirche
6 Säulenmonument

Theologie des Judentums: TheolLitZt 77 [1952] 677/84; Stemberger, Judentum 83/120; Schäfer, Geschichte 147/55; S. Safrai, The synagogue. Education and the study of the Torah: ders. / Stern 2, 908/70).

b. Judenchristliche Gemeinde. Auch von ihr läßt sich nichts Näheres sagen, als daß es nach 70 in J. wiederum eine Gemeinde gegeben hat, die ihre Bedeutung für die Gesamtkirche aber verloren hatte. Entweder waren ihre Mitglieder von Pella (vgl. allgemein Eutych. Alex. [10. Jh.] annal. § 155. 160 [CSCO 472/Arab. 45, 46f]) oder von anderen Fluchtorten teilweise zurückgekehrt, falls sie nicht während des Krieges in J. geblieben waren. Ob sie sich schon auf dem Zionsberg versammelt haben, wissen wir trotz Epiph. mens. 14 (PG 43, 261) so sicher nicht. Offenbar versuchten sie erneut, unter den Juden zu missionieren, was zu Spannungen führen mußte. So kam es denn unter Trajan (98/117) iJ. 106/07 auch zur Kreuzigung des noch immer als Bischof wirkenden Simon b. Klopas (Eus. h. e. 3, 32, 1/6). Eine Trennung konnte auf Dauer nicht ausbleiben. Einen eigentlichen Ausschluß von jüdischer Seite hat es aber nach Maier, Auseinandersetzung 130f in Palästina nicht gegeben, doch wurden Diskussionen mit Christen untersagt (Iustin. dial. 38. 112 [PG 6, 556/60. 733/6]; Maier, Auseinandersetzung 132/5). Daß die Einfügung der 12. Benediktion ins Achtzehngebet nur gegen Christen gerichtet gewesen wäre, wird hingegen neuerdings bezweifelt (ebd. 136/41; C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums [1978] 223/31; vgl. G. Bertram / Th. Klauser, Art. Galilaea: o. Bd. 8, 813). Unhaltbar wurde die Lage, als die Christen bar Kochba nicht als messianischen Führer anerkennen konnten u. sich deshalb, wie 66/70, von der Beteiligung am Krieg fernhielten. Bar Kochba ließ sie verfolgen (Eus. h. e. 4, 8, 4), was zu ihrer Flucht oder zum Untergang führte, so daß die Geschichte der Jerusalemer judenchristl. Gemeinde mit dem Zweiten Jüd. Krieg zu Ende ging. Sie fand ihre Fortsetzung hauptsächlich in Gebieten jenseits des Jordans (*Judenchristentum). – Eus. h. e. 4, 5, 3 überliefert eine *Bischofsliste mit 15 Namen, beginnend mit dem Herrenbruder Jakobus u. bis Judas zZt. des Bar Kochba-Krieges reichend, deren Glieder alle der judenchristl. Jesus-Verwandtschaft entstammen, entsprechend der antiken Auffassung von der Vererbung der Würde (s. u. Sp. 690).

c. Heidentum. Schon vor 70 nC. war Palästina, vornehmlich in Städten, mehr u. mehr von paganen Einflüssen erfaßt worden. Doch konnte J. davon weithin freigehalten werden. Nach 70 hatte sich die Situation grundlegend geändert, einerseits durch das Legionslager mit seinen Standarten u. Altären, andererseits durch die zugehörige Zivilbevölkerung u. generell den Kaiserkult (vgl. dazu Harnack, Miss.[4] 1, 284/8; A. Wlosok [Hrsg.], Römischer Kaiserkult [1978]; D. Flusser, Paganism in Palestine: Safrai / Stern 2, 1065/100; R. Kieffer / L. Rydbeck, Existence païenne au début du christianisme [Paris 1983]; *Heiden; *Hellenen; *Herrscherkult). Zahlenmäßig muß die pagane Bevölkerung stark überwogen haben.

D. Zeit von 135 bis 324. I. Geschichte. a. Bau von Aelia Capitolina. Hadrian ließ sich nach dem verlustreichen Krieg zum zweiten Mal als Imperator ausrufen (Schäfer, Bar Kokhba 14f). Er begann, die schon 130/31 gegründete Colonia Aelia Capitolina in der umbenannten Provincia Syria Palaestina (statt Judaea; zum Namen Palästina M. Noth: ZsDtPalästVer 62 [1939] 125/44) als hellenistisch-römische Stadt mit den notwendigen öffentlichen Gebäuden aufzubauen. Er stattete Aelia Capitolina mit Stadtrat u. dem Recht aus, die duoviri u. aediles selbst zu wählen. Im Rahmen einer einheitlichen Reichskultur wollte er der Stadt eine neue Blüte ermöglichen. In solchem Bestreben versuchte er den Jahweglauben zugunsten einer allgemeinen hellenist.-röm. ,Reichsreligion' zu verdrängen (Thornton 443/60) u. verbot per Senatsdekret bei Todesstrafe die Ansiedlung von Beschnittenen in der Stadt u. im Stadtbezirk der 3 Toparchien Oreine, Gophna u. Herodeion (Avi-Yonah, Geschichte 16/8), nach christlichen Quellen sogar das bloße Betreten u. Hinsehen aus der Ferne (Aristo Pell.: Eus. h. e. 4, 6, 3 u. a.; vgl. R. Harris, Hadrian's decree of expulsion of the Jews from J.: HarvTheolRev 19 [1926] 199/206; Kretschmar, Festkalender 170_{12b}). Es ist unbekannt, wie sich die erste Kolonistenbevölkerung zusammensetzte (vgl. Lifshitz 484), jedenfalls sind aber zu unbekannter Zeit auch christliche Neusiedler eingetroffen, denn Eus. h. e. 4, 6, 4 erwähnt zB. einen Bischof Marcus der neuen heidenchristl. Gemeinde. Doch verlief die Entwicklung langsam. Sicher hatten bei der Koloniegründung auch militärische Gesichtspunkte ihr Ge-

wicht, wie etwa die Belassung des Legionslagers u. der Ausbau der Zugangsstraßen erweist (B. Isaac / I. Roll, Judaea in the early years of Hadrian's reign: Latom 38 [1979] 54/66). Doch ist über die näheren Beziehungen zwischen Militärlager u. Koloniestadt nichts bekannt (Isaac 31/54; Geva aO. [o. Sp. 660] 252f). Obwohl Hadrians Nachfolger Antoninus Pius (138/61) das im Lauf des Krieges oder danach erlassene Beschneidungsverbot (Schäfer, Bar Kokhba 234f) teilweise wieder aufhob u. dadurch dem Judentum, im Gegensatz zu Hadrian, in günstigem Licht erschien, hat er, wie auch die folgenden Kaiser, das Verbot für Beschnittene, J. zu betreten, dennoch in Kraft belassen. Es wurde allerdings immer weniger beachtet (zur Frage von Hadrians Judenverfolgung nach 135 s. ebd. 194/235; Smallwood 464/6; Maier, Altertum 110; zum ambivalenten Hadriansbild rabbinischer Texte vgl. Stemberger, Beurteilung 361/7; ders., Herrschaft 78/86; Schäfer, Bar Kokhba 236/44; Mildenberg, Bar-Kochba-Krieg 364; zum röm. Kaisertum generell Stemberger, Beurteilung 338/96; ders., Herrschaft 59/123).

b. Römische Münzen. Eine dritte Gruppe von Aelia Capitolina-Münzen (s. o. Sp. 661f) mit Bildnissen von Sabina, Aelius u. Antoninus auf der Rückseite (Kadman Taf. 1 nr. 7/9) gehören in die Jahre 135/38. Die nachfolgenden Kaiser behielten dasselbe Schema bei: Vorderseite Kaisername mit Titel u. Portrait, Rückseite mit Namen der Kolonie, meist COL AEL CAP, u. römischer Gottheit, vorab Tyche (BritMusCat, Gr. Coins Palest. 82/102; Kadman Taf. 1 nr. 10/206), ferner u. a. Wölfin mit Zwillingen. Aus noch nicht völlig geklärten Gründen erhielt Aelia Capitolina wahrscheinlich von Septimius Severus (193/211) nach 202 den Zunamen COM(MODIANA) P(IA) F(ELIX) als Ehrentitel (ebd. 32/5 nr. 88/204; Lifshitz 485f). Diese städtische Münzprägung dauerte in Aelia Capitolina bis ca. Mitte des 3. Jh.; wie in vielen anderen Städten des Ostens ging in jenen Jahren dieses Privileg zugunsten von allgemeinen röm. u. später byz. Reichsmünzen endgültig verloren (Kadman 75; Ariel, Survey 296/9).

c. Drittes Jahrhundert. J. hatte nach 70 nC. seinen Zentrumscharakter eingebüßt u. außerdem auch nicht den von Hadrian gewiß erhofften Aufschwung genommen. Ben-Dov 190 macht zu Recht darauf aufmerksam, daß J. stets nur dann eine Blütezeit erlebte, wenn es ein geistiger Mittelpunkt war, aber eben dies brachte Hadrians Koloniegründung nicht mit sich. Außerdem wird die Stadt unter der schweren Reichskrise in der 2. H. des 3. Jh. gelitten haben (vgl. Avi-Yonah, Geschichte 85/112; Stemberger, Juden 20/3; D. Sperber, Agrarian life in Roman Palestine I: ANRW 2, 8 [1977] 397/443), bis Diocletian (284/305) wieder eine gewisse Stabilisierung erwirken konnte. Wenn es auch keine schriftlichen Zeugnisse gibt, darf doch angenommen werden, daß der christl. Anteil an der Bevölkerung sich nach u. nach vergrößerte, worauf die allmählich einsetzende Pilgerfahrt (Harnack, Miss.[4] 2, 646), die Existenz eines auch außerhalb der Diözese angesehenen Bischofssitzes u. die Schaffung einer christl. Bibliothek hinweisen (s. u. Sp. 703f). Nach ca. 215 Jahren Besetzung wurde die legio X Fretensis, wohl unter Diocletian um 285, von Aelia Capitolina nach Aila (heute Aqaba) verlegt (Eus. onomast. 6, 20 [GCS Eus. 3, 1, 6, 20]; Not. dign. or. 34, 30 [73 Seeck]), an deren Stelle ,equites Mauri Illyriciani' den Schutz der Stadt übernahmen (ebd.).

II. Topographie. a. Kolonie. Entgegen der früheren Annahme, die neugegründete Kolonie habe etwa die ganze Fläche der heutigen Altstadt eingenommen, hat sie sich neuesten Erkenntnissen zufolge aber doch wohl nur über die nördl. Hälfte erstreckt (Avigad 205/7. 260). Da Aelia Capitolina anscheinend erst Ende des 3. Jh., nach Abzug der legio X Fretensis, mit einer an der Nordseite nachgewiesenen Mauer versehen worden ist (R. W. Hamilton, Excavations against the north wall: QuartAntPal 10 [1944] 1/54; Kloner aO. [o. Sp. 647] 123/6), werden vermutlich, wenigstens seit der Koloniegründung, ausgebesserte Mauerreste der iJ. 70 zerstörten Stadt als provisorischer Schutz gedient haben (vgl. Isaac 48). Dabei ist auch ein dreibogiges Stadttor im Norden (unter dem Damaskustor) errichtet (zuletzt Wightman 35/43. 100/2) u. eine ursprünglich wohl zu einem anderen Gebäude gehörende Inschrift mit dem Namen der Stadt COL AEL CAP über dem östl. Seiteneingang angebracht worden (Hamilton aO. 22f). Auf die röm. Epoche geht auch der nördl. Abschnitt des Straßensystems mit cardo maximus zurück, das noch heute in den hauptsächlichen Linien vorhanden ist u. dessen Richtung vermutlich schon

in der herodianischen Zeit vorgegeben war. Ein weiteres dreifaches Tor befand sich im Ostteil der Stadt nördlich des Tempelareals (heute als Ecce Homo-Bogen bekannt), das zusammen mit einem kleineren Forum wahrscheinlich in der Zeit Hadrians erbaut worden ist (Benoît, Antonia; anders Blomme aO. [o. Sp. 636] 244/71, der den Torbau in die herodianische Epoche datiert u. mit einer der Stadtmauern verbindet). Das Hauptforum lag im Westteil der Stadt westlich des cardo zT. unter u. unmittelbar südlich der späteren Grabeskirche, für dessen Ausweitung nach Süden das Gelände beträchtlich planiert worden ist (Kenyon 228. 261f; Vriezen 291). Von den im Chronicon paschale (zJ. 119 nC. [PG 92, 61B]), der einzigen literarischen Quelle (7. Jh.), angegebenen Bauwerken Hadrians, deren Funktion zT. nicht einmal eindeutig festliegt, fanden sich, abgesehen vom τετράνυμφον beim Siloahteich, bisher keine überzeugenden Spuren, noch lassen sich die im Text vermerkten sieben damaligen Stadtbezirke lokalisieren. Umstritten ist auch die Lage der Kultbauten. Nach Dio Cass. 69, 12, 1 hat Hadrian an der Stelle des zerstörten Jahweheiligtums einen Iuppitertempel errichten lassen. Der Pilger v. Bordeaux (Itin. Burd. 591, 4 [CCL 175, 16]) hingegen sah bei seinem Besuch 333 auf dem Tempelplatz zwei Statuen Hadrians. Hieronymus aber berichtet einerseits von einer Statue Hadrians u. einem Iuppiterbildnis (idolum: in Jes. comm. 2, 9 [CCL 73, 33]), andererseits nur von einer Reiterstatue Hadrians (in Mt. comm. 24, 15 [CCL 77, 226]). Auf dem Gelände der späteren Grabeskirche stand nach Eus. vit. Const. 3, 26 (GCS Eus. 1^2, 1, 95f) ein Aphroditeheiligtum über der traditionellen Stelle des Grabes Jesu; nach Hieron. ep. 58, 3 (CSEL 54, 531f) befand sich dort ein Götterbild Iuppiters u. am Kreuzigungsfelsen eine Venusstatue (dazu allgemein Schürer, History 1, 554f; Stemberger, Juden 54f; zur Venuskultstätte Busse / Kretschmar 53f). Nahe dem Bethesdateich im Nordosten der Stadt hat es vermutlich ein Asklepiosheiligtum gegeben (A. Duprez, Jésus et les dieux guérisseurs [Paris 1970] 43/54. 89/95). Wie es sich jedoch mit dem sog. Triumphbogen u. der Widmungsinschrift an Hadrian 350 m nördlich der Stadt verhalten hat, von dem möglicherweise spärliche Fragmente gefunden wurden (Vincent / Abel 36/9), bleibt, wie die gesamte Stadtgeschichte jener Zeit, weitgehend dunkel.

b. Legionslager. Im Westteil der südl. Hälfte der heutigen Altstadt befand sich seit 70 u. ebenso nach 135 das Lager der legio X Fretensis, von dem außer Ziegelfragmenten mit Legionsstempeln nur kümmerliche Reste ans Licht kamen, u. dessen Ausweitung nach Süden u. Osten mangels Mauerfunden unbekannt ist, was zu Diskussionen über die besondere Art dieses Lagers geführt hat. Der Schwerpunkt scheint im Nordwesten des Südwesthügels in der Gegend der heutigen Zitadelle gelegen zu haben. Wie weit auch der Zionsberg in Anspruch genommen wurde, bleibt offen, weshalb die Frage, seit wann nach 70 dort ein christl. Zentrum existiert haben könnte, vorläufig unbeantwortbar ist (Vincent / Abel 1/88. 875/902; Watzinger 79/87; Avi-Yonah, J. 610/3; Tsafrir 544/52; Ben-Dov 185/205; Geva aO. [o. Sp. 660] 239/54; S. Margalit, Aelia Capitolina: Judaica 45 [1989] 45/56).

III. Reaktionen auf Tempelzerstörung, Stadtuntergang u. Paganisierung Jerusalems. Die Ereignisse von 70 u. 135 wurden oft nicht deutlich geschieden, sondern wesentlich als Einheit verstanden, weshalb Hadrian zB. als endgültiger Zerstörer des Tempels auftreten konnte (Stemberger, Herrschaft 86; vgl. Schäfer, Bar Kokhba 192; generell s. Schwier 55/201. 352/8).

a. Judentum. 1. Entheiligung. Waren die Juden in paganer Umgebung tolerant, so empfanden sie heidnische Eingriffe in J. als um so unerträglicher: J. war die von Gott selbst ‚erwählte‘ u. ‚geliebte‘, die ‚Hl. Stadt‘ (Dtn. 12, 5; Sir. 24, 11; 1 Macc. 2, 7; *Jerusalem II [Sinnbild]). Entheiligungen waren allerdings schon mehrfach vorgekommen: durch die Assyrer (2 Reg. 16, 10/4; 21, 3/7; 23, 4/14), die Babylonier (2 Reg. 25, 8/17), den Seleukiden Antiochus IV Epiphanes (1 Macc. 1, 44/9. 54) u. durch den Römer Pompeius (Joseph. b. Iud. 1, 152f; ant. Iud. 14, 72). Sie brachten jedesmal eine tiefe Erschütterung u. wurden als strafende Reaktionen Gottes auf begangene Sünden verstanden (vgl. Jer. 7, 13/5; Hes. 22, 1/5), u. mit ihnen wurden denn auch die Katastrophen von 70 u. 135 in Verbindung gebracht.

2. Flavius Josephus. Der Verlust des Tempels ist Erfüllung alter Weissagung (b. Iud. 4, 386/8; Michel / Bauernfeind 2, 2, 186 Exkurs 14), wobei die Schuld neben kultischen Vergehen (b. Iud. 7, 264) in seiner pro-röm. Sicht vor allem im Parteienhaß in J. u. in den

Bluttaten an politischen Gegnern, vornehmlich der Zeloten u. Sikarier, zu suchen ist (ebd. 1, 10; 6, 122f). Gott hat den Tempel verlassen u. sich auf die Seite der Römer gestellt (5, 412), um mit ihnen, deren grundsätzliche Philanthropia (6, 333; vgl. 324; *Humanitas) u. Clementia (5, 372; Michel / Bauernfeind 2, 1, 263_{143}; 2, 2, 195_{164}) verkannt wurden, Feuer heranzuführen u. sein Heiligtum zu reinigen (b. Iud. 6, 110; vgl. 4, 323). Der Untergang ist von Gott gefügtes Gericht (ebd. 3, 293), dessen Warnzeichen man mißachtet hat (2, 650). Dennoch bleibt bußfertige Umkehr möglich (5, 415; Stemberger, Herrschaft 33/7; Thoma, Zerstörung 23/57).

3. Rabbinisches Schrifttum. Es umfaßt in der Hauptsache Texte des 3./7. Jh., im Zentrum Mischna, Jerusalemer u. Babylonischen Talmud u. Midrasche (H. L. Strack / G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982]). Ihr Interesse ist weniger historisch als religiös ausgerichtet. Im Vordergrund steht der typologische Charakter des Geschehenen, weshalb die Tempelzerstörung zB. auch als Chiffre für andere Begebenheiten dienen kann (vgl. Stemberger, Herrschaft 59f). – Ursachen der Katastrophen wurden oft u. im Blick auf die jeweils eigene Lebenssituation erwogen. Neben nicht beachteten Warnungen u. allgemeinen Gründen wie Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen, Haß, Verachtung der Torah, Vernachlässigung des Tempelkultes, Verspottung der Gottesboten, der Gelehrtenschüler oder des religiösen Brauchtums u. a. m. mangelte es auch nicht an Konkretionen, zB. Salomos Synkretismus, Luxus u. Machtstreben bestimmter Familien, Intrigen der Aufständischen gegen Joḥanan b. Zakkai oder Auftreten von Messiasprätendenten (Thoma, Zerstörung 46/54; Schoeps, Zeit 150/3). Dies alles, selbst verursacht, mußte Gottes Gericht herbeiführen, wobei Gott selber über das Unglück klagte (bBerakot 3a) u. darob das Lachen verlor (bʿAbodah Zarah 3b), wie denn auch die Friedensengel weinten (bḤagiga 5b). Noch jahrhundertelang ist Trauer spürbar: Buß-u. Fasttage wurden eingeführt (Taʿanijot 4, 6f), u. man sah sich schließlich genötigt, vor übermäßiger Kasteiung zu warnen u. der Resignation zu wehren (bBaba Batra 60b), indem man darauf hinwies, Gott habe wohl Tempel u. Stadt, nicht aber das Volk zugrunde richten wollen. Er werde dereinst wiederkehren u. das neue himmlische J. mit einem neuen Tempel auferbauen (*Jerusalem II [Sinnbild]; R. Goldenberg, Early rabbinic explanations of the destruction of J.: JournJewStud 33 [1982] 517/25; Thoma, Zerstörung 84/169).

4. Rabbinische Frömmigkeit u. Behebung des Heilsnotstandes. Der Wegfall des Tempels verursachte eine religiöse Notlage, denn abgesehen von seiner Verehrung als religiös-nationalem Zentrum war mit seinem Verschwinden die bisher gewährte Möglichkeit der Sündenbefreiung zur Erlangung des Heils genommen (Sotah 9, 12; Schoeps, Zeit 169f; vgl. o. Sp. 655). Indes hatten sich schon vor 70 die Pharisäer innerlich vom Tempel zu lösen begonnen. Ihr Frömmigkeitsideal übertrug die Heiligkeit des Tempels auf Israel als Gottesvolk u. alle Bereiche des täglichen Lebens jedes einzelnen u. proklamierte somit eine Art allgemeines Priestertum. In Verbindung damit lehrten die schon früh mit den Pharisäern vereinigten Soferim (vgl. Lc. 5, 30; Schäfer, Geschichte 147f), daß Heiligkeit durch das Studium der Torah erlangt werde, was schließlich die Rabbinen anstelle der Priester zu ‚Vermittlern' der Heiligkeit werden ließ u. den Tempel entbehrlich machte, zumal schon vor 70 die Synagoge als Bet-u. Lehrhaus den Tempel vollgültig repräsentiert u. immer größere Bedeutung erlangt hatte (Thoma, Zerstörung 164; P. Schäfer, Der synagogale Gottesdienst: Maier / Schreiner 391/413; Stemberger, Judentum 92/109). Diese Relativierung von Tempel u. Priester führte einerseits zu deren Überbietung: ‚Größer als die Opfer ist das Gebet' (bBerakot 32b); ‚Größer als das Priestertum u. das Königtum ist die Torah' (Anhang zu ʾAbot 6), u. andererseits in der sog. Substitutionstheorie (bzgl. ihrer Wurzeln Schoeps, Theologie 219/42) zu deren Ersatz im Sinne einer kultlosen Sühne: ‚Wenn jemand sich mit der Torah beschäftigt, ist es, als würde er Brandopfer … darbringen' (bMenaḥot 110a). Als weitere Ersatzopfer werden u. a. Liebeswerke, Fasten, Leiden u. Diaspora-Dasein genannt (Thoma, Auswirkungen 199f; ders., Der Pharisäismus: Maier / Schreiner 272; Schoeps, Zeit 173f; J. H. Hayes / J. M. Miller, Israelite and Judaean history [London 1977] 670/7; J. Neusner, Four responses to the destruction of the Second Temple: Judaism 21 [1972] 320/5; Maier, Altertum 93f; W. Grundmann: Leipoldt / Grundmann 1, 269/86).

5. Apokalyptiker (Ende 1. Jh.). Ist schon der Ton, in dem das Verhängnis bei den Rabbinen zur Sprache kommt, bedeutend wärmer als bei Josephus, so steigert sich hier die Intensität noch. Das Gottesgericht wird zur Glaubensanfechtung, die die Theodizeefrage hervorruft. Die eigene Schuld wird zwar nicht verleugnet (Apc. Bar. syr. 77, 8/10), aber Gott wird angeklagt, daß er sein Volk vernichten ließ, statt ihm zB. der Verheißung gemäß die Weltherrschaft zu geben (4 Esr. 6, 55/9); daß sein Gericht ungerecht sei, weil andere Völker wie Babel-Rom nicht besser seien als die Juden (ebd. 3, 25/36) u. durch Israels Verderben die Kunde von Gottes Gesetz für die Menschheit untergehe (Apc. Bar. syr. 3). Wenn schon, so hätte Gott selber das Gericht bringen sollen (4 Esr. 5, 28/30), u. so wird denn auch verkündet, daß in der Tat vier Engel die Mauern zerstört u. die Stadt angezündet hätten (Apc. Bar. syr. 7, 1/8, 5), worüber Gott u. die Engel sehr betrübt gewesen seien (ebd. 67, 1/4). Nun bleibe nur noch der Allmächtige u. seine Torah (ebd. 85, 3). Doch werde es auch an einem Strafgericht über die Heiden nicht fehlen (vgl. 4 Esr. 11f), u. J. werde, entsündigt, beim baldigst einbrechenden Messiasreich samt Tempel in Herrlichkeit für immer wiederaufgebaut werden (Apc. Bar. syr. 82, 1/83, 7; 32, 1/5; 4 Esr. 9, 47/55; Thoma, Zerstörung 58/83; Stemberger, Herrschaft 25/32. 130/46).

b. Christentum. 1. NT. Hier wird vor allem die Zerstörung des Tempels reflektiert. Das Verhältnis zu ihm ist uneinheitlich u. reicht von selbstverständlicher Hinnahme (Lc. 2, 46/9; Act. 2, 46) bis zu schroffer Ablehnung (ebd. 7, 48f), doch wird er nirgends mehr als Heilsort verstanden, sondern gilt als überhöht (Mt. 12, 6) u. abgelöst durch den gekommenen Messias Jesus; an seine Stelle ist die vom Hl. Geist geleitete christl. Kirche als das wahre Gottesvolk getreten (Eph. 2, 20/2; 1 Petr. 2, 4/10). Da nun außerdem die Gemeinde schon seit Jesu Tod den Anbruch des Gottesreiches, die Wiederkunft Christi, den Untergang des irdischen J. samt der Weltmacht Rom (Apc. 17) u. das Herabkommen des neuen J., das keinen Tempel mehr braucht, erwartet hatte (1 Thess. 5, 1/11; Apc. 21, 1/2, 5), konnte der Untergang von Tempel u. Stadt für sie keine Glaubenserschütterung u. Heilskrise bewirken. Das Wegfallen von Tempel u. Tempelkult erschien im Gegenteil als Erfüllung von Prophezeiungen u. als Strafe für die Kreuzigung des Gottessohnes (Mt. 22, 7). Auch einige andere Verse, besonders der vier (nicht in J. u. zT. erheblich nach 70 endredigierten) *Evangelien, spiegeln die Ereignisse dJ. 70 wider: vgl. etwa Mt. 21, 37/41 par.; 23, 37/9 par.; Lc. 19, 41/4; sowie Teile der Apokalypsen Mc. 13 par., bes. Lc. 21, 20/4. Die Stellen sind jedoch nicht zahlreich u. meist auffallend verhalten; es geht ja wesentlich nicht um Historie u. Schuldzuweisung, sondern bei aller Feststellung eines Gottesgerichts (Mt. 22, 7) um Verkündigung des Heils aller Völker, auch der Juden, im Messias Jesus Christus (Mt. 22, 9; Kretschmar, Festkalender 172). Insofern ist, wie bei den rabbin. Katastrophen-Erwähnungen, stets der Kontext mit zu bedenken. Zur Frage, wie sich die ntl. Schriften zum irdischen J. verhalten, s. Fohrer / Lohse aO. (o. Sp. 634) 328/36; Thoma, Zerstörung 170/221. 229/31; Bachmann aO. (o. Sp. 634) 1f; vgl. Brandon 185/205. 225/31.

2. Kirchenväter. Ihre Aussagen über die Katastrophen von 70 u. 135 waren Teil ihrer generellen Auseinandersetzung mit dem Judentum (vgl. Goppelt, Christentum 284/310; Conzelmann, Heiden 219/322). Die im NT skizzierte Linie wurde aufgenommen, der ursächliche Zusammenhang zwischen Verwerfung u. Kreuzigung Christi (gelegentlich auch dem Tod der Märtyrer Stephanus u. Jakobus) u. dem Strafgericht Gottes jetzt aber deutlich ausgesprochen (Iustin. dial. 16 [PG 6, 509/12]; Orig. c. Cels. 4, 22 [GCS Orig. 2, 291f]; Eus. h. e. 2, 23, 19f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 76 [77] [PG 58, 695]; Aug. civ. D. 5, 18). Doch wog das Problem der Schuldfrage nicht so schwer wie bei den Juden, sondern diente letztlich der eigenen Glaubensstärkung, da durch die Erfüllung der Voraussagen Jesu die Berechtigung seines messianischen Anspruchs u. die Erwählung der christl. Kirche als des wahren neuen Gottesvolkes anstelle der jüd. Gemeinde unbezweifelbar erwiesen schien (Iustin. dial. 11 [PG 6, 497/500]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 76 [77] [PG 58, 695f]; Schoeps, Zeit 147/50; Stemberger, Judentum 206/8; E. Fascher, J.s Untergang in der urchristl. u. altkirchlichen Überlieferung: TheolLitZt 89 [1964] 87/96; K. Hruby, Juden u. Judentum bei den Kirchenvätern [Zürich 1971]).

IV. Religiöses Leben. a. Heidentum. Die Wandlung J.s zu einer paganen Stadt dokumentieren am deutlichsten das Aufstellen

von Kaiserstatuen u. der Bau von Heiligtümern, die griechisch-römischen Gottheiten gewidmet waren. Doch gewannen zu dieser Zeit autochthone Gottheiten wieder an Bedeutung, vorab *Astarte, hinter der sich die uralte vorderorientalisch-kleinasiat. Muttergottheit verbirgt, u. Serapis als eine Art Allhelfer u. Heilandsgott; sie begannen, die griech.-röm. Gottheiten zu verdrängen oder vor allem sich mit ihnen zu identifizieren. So finden sich unter den von Kadman 80/120 aufgeführten 206 Münzen aus Aelia Capitolina denn auch nur vereinzelt, u. hauptsächlich aus der Zeit des Antoninus Pius, die Capitolinische Trias, Iuppiter, Dionysos, die *Dioskuren, Dea Roma, Nike / Victoria, Ares / Mars, Nemesis u. Hygieia. Außerordentlich häufig kommen aber Tyche / Astarte u. Serapis (Weihinschrift: Thomsen [1921] 1f), einige Male auch der Sonnengott Elagabalus v. Emesa vor (Kadman 36/52). Im 2./3. Jh. wird Astarte zusätzlich mit Aspekten von Kybele, *Isis, Rhea, Dea Syria, aber auch Aphrodite, Ceres, *Diana u. Proserpina versehen, was bedeutet, daß es sich bei ihr um eine synkretistische Universalgottheit handelt, die wie Isis bei Apuleius (2. Jh. nC.) rerum naturae parens, elementorum omnium domina ..., deorum dearumque facies uniformis ..., cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis genannt wird (met. 11, 5). Analog verhält es sich u. a. mit Serapis u. Sol invictus. Es zeichnet sich eine Entwicklung ab, die von der klass. polytheistischen Polisreligion zu einer universalen pantheistischen Erlösungs-u. Heilsreligion mit deutlich henobis monotheistischen Tendenzen führt (Cumont, Or. Rel.[6] [1972] 82f. 120/3; Kadman 73f; Stemberger, Juden 151/60; Demandt 417/21; Hadas-Lebel). – Im christl. Bereich wurde im Bewußtsein eigener Überlegenheit dank göttlicher Offenbarung gegen das Heidentum Stellung genommen (vgl. Tert. apol. 46f [CSEL 69, 105/12]). In J. trat ihm im 4. Jh. Bischof Cyrillus entgegen (catech. 6, 10f [PG 33, 553/6]; vgl. J.-C. Fredouille, Art. Heiden: o. Bd. 13, 1141/7; R. P. C. Hanson, The Christian attitude to pagan religions: ANRW 23, 2 [1980] 910/73; C. A. Contreras, Christian views of paganism: ebd. 974/1022; A. Warkotsch, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter [1973]).

b. Heidenchristliche Kirche. 1. Gemeinde in Jerusalem. Die christl. Bevölkerung Palästinas war im 2./3. Jh. noch gering u. auf die Küstenstädte konzentriert. J. wurde nach 135 auch von Christen, jetzt aber Heidenchristen, wieder besiedelt, die im Laufe des 3. Jh. eine beachtliche Gemeinde bilden konnten (Harnack, Miss.[4] 2, 632. 639_1. 646; Lifshitz 487f). Damals versammelten sich die Christengemeinden in offenbar meist am Stadtrand gelegenen Hauskirchen (Kretschmar, Standort 130f. 140/64; vgl. F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1237f; E. Dassmann / G. Schöllgen, Art. Haus II: ebd. 13, 897/900). Vielleicht befand sich ein solches Gemeindezentrum samt Bischofssitz in J. auf dem Zionsberg, doch bleibt unbekannt, von wann an u. ob dies ununterbrochen der Fall gewesen ist (s. o. Sp. 669). – Zu dieser Zeit wurde J. von Caesarea überstrahlt, u. bezeichnenderweise unterstand der Jerusalemer Bischof dem Metropoliten v. Caesarea u. dieser wiederum dem Patriarchen v. Antiochia. Als erster heidenchristl. Bischof wird von Eus. h. e. 4, 6, 4 Marcus genannt; zur *Bischofsliste seiner Nachfolger (ebd. 5, 12) s. u. Sp. 690. Die Bischöfe von J. scheinen schon früh eine gewisse Vorzugsstellung, wenn auch nicht in juristischer Hinsicht, unter ihresgleichen innegehabt zu haben. Unter ihnen ragt der gelehrte Bischof Alexander (215–25/50) heraus, der den greisen, als Märtyrer verstorbenen Narcissus ablöste (ebd. 6, 8, 7/11, 3; Nautin 105/14). A. v. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Lit. 1 (1897) 221 vermutet, daß dieser wohl der erste monarchische Bischof von J. gewesen sei, während es sich zuvor vielleicht um eine Art nebeneinander amtierender ‚Presbyter-Bischöfe' gehandelt habe (vgl. L. Koep, Art. Bischofsliste: o. Bd. 2, 414f). Er gewann die Freundschaft des Origenes, den er zum Presbyter weihen half (Eus. h. e. 6, 8, 4) u. der von 231/32 an lange Jahre in Caesarea lehrte.

2. Osterfeststreit. Im Zusammenhang des sich entwickelnden Kirchenjahres hatte sich beim Datum des Osterfestes zwischen Kleinasien (14. Nisan) u. der übrigen Kirche (Sonntag nach dem 14. Nisan) eine Differenz ergeben. Im Bestreben nach Einheitlichkeit ließ Papst Victor Provinzialsynoden abhalten. In Caesarea nahm an diesem ersten nachweisbaren metropolitanen Zusammenschluß iJ. 196 auch Bischof Narcissus v. J. teil (Harnack, Miss.[4] 2, 639_4). Man unterstützte dabei die wohl in der Zeit nach 135 in J. ent-

standende u. auch in Palästina üblich gewordene dominikale Ordnung. Der Streit konnte aber erst auf dem Konzil von Nicaea iJ. 325, an dem neben weiteren 17 paläst. Bischöfen auch Macarius v. J. (314/33) teilnahm, zugunsten der sonntäglichen Osterfeier entschieden werden (Eus. h. e. 5, 23/5; vit. Const. 3, 18/20 [GCS Eus. 1^2, 1, 90/3]; K. Baus: Jedin 1, 309/12; Kretschmar, Festkalender 171f; *Jahr [kultisches]).

3. Christenverfolgung. Im 2. Jh. hatte sich nach dem Bar Kochba-Krieg das Verhältnis zwischen Christen u. Juden gebessert, u. es bestand in Palästina bis ins 4. Jh. im ganzen ein gutes Einvernehmen (Stemberger, Judentum 200). Doch lastete auf dem christl. Bevölkerungsteil zu Zeiten eine latente Verfolgungsgefahr. In dieser Hinsicht waren die Christen gegenüber den Juden, die sich einer religio licita erfreuten u. von Militärdienst u. Kaiserkult befreit waren, benachteiligt. Aus Palästina bzw. Caesarea vermittelt Eus. mart. Pal. (PG 20, 1457/520; vgl. Lact. mort. pers. 7/17. 22 [CSEL 27, 179/92. 198]) Einblicke in die Leidenszeit 303/11 unter *Diocletian, *Galerius u. Maximian. Nach Avi-Yonah, Palaestina 414 gab es im ganzen Land 92 Todesopfer u. viele, die in die Kupferbergwerke südlich des Toten Meeres geschickt wurden (Keel / Küchler 274f). Als Märtyrer aus J. nennt Eus. mart. Pal. 11 (PG 20, 1501f) nur den betagten Diakon Valens, aus der Zeit der decianischen Verfolgung von 250 freilich auch den Gefängnistod des Bischofs Alexander (h. e. 6, 39, 2f. 46, 4). – Es scheint sich aber nicht um eine sehr intensive Verfolgung gehandelt zu haben, wie Palästina im Unterschied zu anderen Reichsteilen auch bei früheren Verfolgungen nur mäßig in Mitleidenschaft gezogen worden ist (J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1184/98; Harnack, Miss.[4] 1, 500/15. 652f; Lietzmann, Gesch. 3, 55/9; Abel, Histoire 2, 203/6. 250/3; Baus: Jedin 1, 441/62; R. Freudenberger, Die Auswirkungen der kaiserlichen Politik auf die Ausbreitung des Christentums bis Diocletian: Frohnes / Knorr 131/46).

E. Zeit von 324 bis 638. I. Geschichte u. Kirchengeschichte. Seit *Constantin d. Gr. sind politische u. kirchliche Geschichte so eng verknüpft, daß sich eine gesonderte Darstellung nicht empfiehlt. (Die Jahreszahlen der Bischöfe / Patriarchen sind in der Regel Fedalto entnommen.)

a. Constantinus d. Gr. (306; 324/37). Schon 313 erneuerte Constantin zusammen mit Licinius in der Mailänder Übereinkunft das Toleranzedikt des Galerius von 311, wodurch das Christentum analog dem Judentum zur religio licita wurde. Nach seinem Sieg über Licinius iJ. 324 Alleinherrscher geworden, begann er die Kirche zu privilegieren u. sie im Interesse der Reichseinheit an den Staat heranzuführen. Als Folge der persönlichen Zuwendung Constantins zum Christentum gewannen Palästina, das er 296 als Begleiter Diocletians bereist hatte (Eus. vit. Const. 1, 19 [GCS Eus. 1^2, 1, 25f]), u. vornehmlich J. seine besondere Beachtung. Nach Harnack, Miss.[4] 2, 951_1 ,bildete (die Gemeinde Aelia Capitolina) bis zu den Tagen Constantins eine Insel in einem heidn. u. jüd. Meer ... Das constantinische christl. J. war zunächst eine künstliche Schöpfung u. christl. Fremdenstadt'. Die bauliche Neugestaltung J. erfolgte auf Anweisung Constantins (Eus. vit. Const. 3, 25. 29/32 [GCS Eus. 1^2, 1, 94f. 97/9]) u. durch seine 326 nach J. gereiste Mutter *Helena. Im Mittelpunkt stand die Errichtung der Grabeskirche, die von Mutter u. Sohn auch reiche Weihegaben erhielt. Dadurch wuchs der Stadt erhebliches Ansehen u. reichsweite Resonanz zu, was sich in wachsender Bautätigkeit, auch außerhalb J., u. in steigenden Zahlen von Pilgern, Mönchen u. Klerikern äußerte. Die Existenz der Grabeskirche ergab eine Verlagerung des christl. Zentrums vom Zionsberg, der zu dieser Zeit noch am Rand außerhalb der Stadt lag, in deren Mitte. Wann auch der Bischofssitz von der Zionskirche in die Grabeskirche verlegt wurde, ist noch nicht sicher festzustellen (Kretschmar, Festkalender 182). Die prunkvolle Einweihungsfeier am 13. IX. 335 unter Bischof Maximus (335/48), die mit dem 30. Regierungsjubiläum Constantins zusammenfiel, versammelte auch all jene Bischöfe, die zuvor auf der Synode in Tyrus getagt hatten u. vom Kaiser nach J. beordert worden waren (Eus. vit. Const. 4, 42/7 [GCS Eus. 1^2, 1, 136/40]). Anschließend wurde eine neue Synode in J. eröffnet, die sich mit den arianischen Streitigkeiten zu befassen hatte, die im Gefolge des Konzils zu Nicaea iJ. 325 ausgebrochen waren (J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 346; K. Baus: Jedin 2, 1, 17/33; Ritter 144/73; allgemein: S. G. Hall, Art. Konstantin I: TRE 19 [1990] 489/500). Wie sich das Leben der paganen Bevölkerung in

J. gestaltete, ist unbekannt (zu Constantins Heidenpolitik K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1151/5). Betreffend der Juden erneuerte Constantin gemäß einer später überarbeiteten Fassung des Berichts des alex. Patriarchen Eutychius (annal. 1, 465 [PG 111, 1012]; 10. Jh.) das hadrianische Verbot, das Beschnittenen den Zutritt zur Stadt verwehrte, aber seit langer Zeit nicht mehr beachtet worden war. Indessen war es ihnen im 4. Jh. erlaubt, das Tempelareal jedes Jahr am 9. Ab zu Trauerriten zu besuchen, außerdem durften sie sich außerhalb der Stadtmauern ansiedeln (Stemberger, Juden 44).

b. Bischof Cyrillus (348/86 [387]). Die arianischen Auseinandersetzungen kamen nicht zur Ruhe. Als Kaiser **Constantius II (337/61) u. Valens (364/78) der antinicaenischen Christologie zuzuneigen begannen (K. Baus: Jedin 2, 1, 42/51. 63/6), kam Bischof Cyrillus v. J. in Schwierigkeiten. Wohl auch, weil er die Unabhängigkeit J.s von Caesarea betrieb, wurde er 357 vom antiathanasianisch gesinnten Metropoliten Acacius v. Caes. abgesetzt u. nach Tarsus verbannt. Von dort aus besuchte er das Konzil v. Seleukia 359, das ihn wieder einsetzte. Eine zweite Verbannung erfolgte schon 360, doch holte ihn Kaiser *Julian zurück, dessen Tempelbauprojekt (s. unten) er sich freilich widersetzte. Valens enthob ihn 367 ein drittes Mal seines Amtes (jedesmal durch einen arianisch gesinnten Stellvertreter ersetzt; Fedalto 19; Schiwietz 2, 129f), wonach er erst elf Jahre später, nach Valens' Tod, 378 seinen Bischofsstuhl wieder einnehmen konnte. Als Vertreter der Orthodoxie weilte er 381 auf dem Konzil zu Kpel, das ihm seine Bischofswürde ausdrücklich bestätigte (E. J. Yarnold, Art. Cyrillus v. J.: TRE 8 [1981] 261/6; S. Heid, Art. Cyrill v. J: LThK[3] 2 [1994] 1370 [Lit.]). Zu seinen Katechesen s. u. Sp. 704 u. 709.

c. Kaiser Julian (361/63). *Julians Versuch, das Christentum zu verdrängen u. das Heidentum zu restituieren (Demandt 100/4; Stemberger, Juden 151/60; Baus: Jedin 2, 1, 51/60), indem er u. a. abgesetzte Bischöfe zurückrief, um dadurch in der Kirche Streit zu entfachen, hatte für J. besondere Folgen. Mit Hilfe der Juden wollte er 362/63 den jüd. Tempel wieder errichten. Während große Teile des Diaspora-Judentums den Plan unterstützten, blieb die rabbin. Judenschaft Palästinas recht reserviert. Sie hatte den Verlust des Tempels theologisch verarbeitet u. kein Interesse an einer neuen Priesterklasse. Weil am 19. V. 363, wohl infolge eines *Erdbebens (Palästinische Erdbebenliste: K. W. Russell, The earthquake chronology of Palestine and northwest Arabia from the 2nd through the mid-8th cent. A. D.: BullAmSchOrRes 260 [1985] 37/59, bes. 42), Feuer ausbrach u. im Juli desselben Jahres Julian auf seinem Perserfeldzug starb, blieb das Werk unvollendet (vgl. Amm. Marc. 23, 1; Rufin. h. e. 10, 38/40 [GCS Eus. 2, 1, 997f]; Soz. h. e. 5, 22 [GCS Soz. 229/32]; J. Bidez, La vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 305/9; Stemberger, Juden 160/74; Abel, Histoire 2, 276/84; Klein, Hellenen aO. [o. Sp. 638] 412f; *Julian). Im christl. Bereich wurde das Ereignis begreiflicherweise als Gottesgericht interpretiert (Greg. Naz. or. 5, 4 [PG 35, 667/70]; Theodrt. h. e. 3, 20 [GCS Theodrt. 198/200] u. a. m.; B. Wyß, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 816/8; R. Brändle, Das Tempelbauprojekt Julians: M. Marcus u. a. [Hrsg.], Israel u. die Kirche heute [1991] 168/83).

d. Origenismusstreit. Um 394 verlangte der aus Palästina stammende Metropolit *Epiphanius v. Salamis in J., daß der dortige Bischof Johannes II (386/417) den von ihm u. seinen beiden Freunden Hieronymus u. Rufin v. Aquileia hochgeachteten, wenn auch in Alexandria 230/31 exkommunizierten Origenes verdamme. In der Folge brach zwischen Rufin, der zu Johannes hielt, u. Hieronymus, der sich von Origenes ab- u. scharf gegen Johannes wandte, eine Kontroverse aus, die 396/97 der Origenesverehrer Patriarch Theophilus v. Alex. schlichtete. Der Streit schlug aber in eine heftige literarische Fehde zwischen Rufin, der sich wieder nach Aquileia begeben hatte, u. Hieronymus um. Die Auseinandersetzung, die noch weitere Kreise zog, u. in die mit tragischen Folgen zuletzt auch *Joh. Chrysostomus hineingezogen wurde, endete mit dem vorläufigen Sieg der Antiorigenisten, nachdem Theophilus 399/400 die Front gewechselt hatte (K. Holl, Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits: ders., Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 2 [1928] 310/35; dazu A. Jülicher: ebd. 335/50; G. Grützmacher, Hieronymus 3 [1908] 1/94; K. Baus: Jedin 2, 1, 127/34; Heyer 66/70; P. Nautin, Art. Hieronymus: TRE 15 [1986] 306f; H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 129f).

e. Christologische Auseinandersetzungen. *1. Patriarch Juvenal (422/58).* Unter der Führung des Bischofs Juvenal hatte in J. die Christologie des *Cyrill v. Alex. die Oberhand gewonnen. Kaiserin *Eudokia, um 442/60 in J. wohnhaft (Abel, Histoire 2, 331/7), ließ von Cyrill sogar die von ihr gestiftete Stephanuskirche weihen. Juvenal besuchte als Parteigänger Cyrills auch die Synode v. Ephesus iJ. 431 u. die ebendort 449 stattfindende ‚Räubersynode'. Doch auf dem Konzil v. Chalkedon iJ. 451 schwenkte er auf die Linie des Papstes Leo d. Gr. u. des Kaisers Marcian (450/57) ein, d. h. auf die orthodoxe Kompromißformel des Chalkedonense (zu den Hintergründen K. Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griech. Kirche: ders., Ges. Aufsätze aO. 171/3). Das führte in J. u. Caesarea zu tumultuöser Empörung opponierender Mönchsscharen. Sie verhinderten gewaltsam eine Rückkehr Juvenals, der nun beim Kaiser Hilfe suchte, u. setzten in J. aus ihren eigenen Reihen widerrechtlich den Mönch Theodosius als Bischof (451/53) ein. Unter militärischem Schutz konnte Juvenal 453 zurückkehren u. nach seiner kurz zuvor erfolgten Rangerhöhung zum Patriarchen seines Amtes walten (E. Honigman, Juvenal of J.: DumbOPap 5 [1950] 209/79; F.-M. Abel, Le patriarche Juvénal de J.: PrOrChrét 1 [1951] 305/17; zu Juvenals Beduinenmission A. Alt, Zur Kirchengeschichte Palästinas: ZsDtPalästVer 67 [1945] 86/9; H.-G. Beck: Jedin 2, 2, 83f).

2. Henotikon. Mit Hilfe Eudokias, die bisher zwar allem, was der Orthodoxie des Kaiserhauses in Kpel entsprach, opponiert hatte, kam allmählich eine Aussöhnung zustande, die von Kaiser Zeno (474/91) durch die Herausgabe des sog. Henotikons iJ. 482, einer freilich unklar vermittelnden u. sich vom Chalkedonense entfernenden Schrift, noch verstärkt wurde. Wer, wie der Presbyter Gerontius, Verwalter der Melaniaklöster am Ölberg, nicht zustimmen konnte, mußte aus J. weichen.

3. Sieg der Orthodoxie. Kaiser Anastasius (491/518) wandte sich wieder klar dem antichalkedonensischen Monophysitismus zu, wodurch die alten Streitigkeiten neu auflebten. Patriarch Elias v. J. (494/516) bekannte sich demgegenüber zum orthodoxen Chalkedonense u. ließ die monophysitischen Mönche aus ihren Klöstern vertreiben. Weitere Vorfälle u. Mönchsstreitigkeiten führten schließlich zu seiner Verbannung. Sein Nachfolger Johannes III (516/24) mußte zwar das Henotikon unterschreiben, doch brachten ihn monophysitische Mönche bald wieder von dieser Position ab. Durch Kaiser Justin (518/27) u. dessen Neffen Justinian I wurde aber 519 unter Einschwenkung auf die päpstliche Linie die volle Gültigkeit des Chalkedonense proklamiert, was die Lage für einige Zeit beruhigte. Dennoch war der Zwist nicht wirklich beigelegt u. spielte zB. noch bei der Einweihung der Nea Maria-Kirche iJ. 543 durch den Patriarchen Petrus (524/44) im Hintergrund eine Rolle. 535 hatte Petrus erneut einem antichalkedonensischen Credo des Patriarchen Anthimus v. Kpel zugestimmt u. war von Papst Agapet I gerügt, vom nachfolgenden Patriarchen Menas v. Kpel iJ. 536 aber in Schutz genommen worden, worauf Petrus noch im selben Jahr eine Synode nach J. einberief u. zusammen mit den paläst. Bischöfen Anthimus verdammte (Heyer 83). Auch damit kehrte die Ruhe noch nicht ein, denn seit Beginn des 6. Jh. waren durch palästinische Mönchskreise die früheren Origenistenstreitigkeiten wieder entflammt, welche die christologischen Auseinandersetzungen nun zusätzlich belasteten. Die Origenisten setzten nach Petrus' Tod einen der Ihren, Macarius II (552/53, 563–64/ca. 575), als Nachfolger ein. Statt seiner bestellte Kaiser Justinian den Alexandriner Eustochius zum Jerusalemer Patriarchen (552/63–64), der nach der endgültigen Verurteilung des Origenes 553 auf dem Konzil zu Kpel mit Hilfe des Militärs die origenistischen Klöster säuberte, doch danach die Gunst des Kaisers verlor u. durch den Rechtgläubigkeit schwörenden Macarius II ersetzt wurde (E. Stein, Histoire du Bas-Empire 2 [Paris 1949] 629. 655f. 685f). Seitdem blieb J. ein sicherer Hort der Orthodoxie (H.-G. Beck: Jedin 2, 2, 3/37; Heyer 70/84; Abel, Histoire 2, 366/74; Beck, Geschichte 7/15; Ritter 261/83).

f. Patriarchat Jerusalem. Die Konzilien zu Nicaea (325) u. Kpel (381) billigten den Bischöfen Macarius I (314/33) u. Cyrill v. J. aufgrund des apostolischen Ursprungs ihres Bischofssitzes zwar einen Ehrenrang zu u. ließen sie ihre Unterschrift vor jener des Metropoliten v. Caesarea unter die Konzilsakten setzen, doch blieben sie letzterem juristisch unterstellt. Erst Juvenal konnte eine Wende herbeiführen: 431 verlangte er auf dem Konzil zu Ephesus, allerdings noch vergeblich,

nicht nur die Patriarchatswürde, sondern dazu auch die Unterordnung Antiochiens unter J. Ebensowenig konnte die Zustimmung der ‚Räubersynode' von 449 zu Ephesus, J. außer Palästina auch Phönizien u. Arabien zu unterstellen (Kretschmar, Festkalender 171_{15}), verwirklicht werden. Doch erhielt J. 451 auf dem Konzil zu Chalkedon neben Rom, Kpel, Alexandria u. Antiochia schließlich die Patriarchatswürde. Es war dies in Anbetracht der baulichen Entwicklung J.s, der zunehmenden Pilgerströme, der liturgischen Ausstrahlung u. auch des Umstandes, daß in der 1. H. des 5. Jh. die Bevölkerung Palästinas mehrheitlich christlich geworden war, eine angemessene Ehrung. Indes mußte Juvenal, wie erwähnt, sich mit Palästina begnügen, das vom Antiochener Patriarchatsgebiet abgetrennt wurde u. inzwischen politisch in die drei Bezirke Palaestina prima, secunda u. tertia unterteilt worden war (K. Baus: Jedin 2, 1, 247/9; Heyer 33f; S. Vailhé, L'érection du patriarcat de J.: RevOrChr 4 [1899] 44/57; Beck, Kirche 97f).

g. Justinian I (527/65). In seiner bis in Einzelheiten gehenden Gesetzgebung hob der Kaiser die Stellung des Klerus u. besonders der Bischöfe stark an, sicherte auch die ökonomische Basis der Kirche ab, ohne dabei aber für das Kirchengut Steuerfreiheit zu gewähren. Sonderrechte erhielt außer den Wirtschaftsbetrieben in Kpel nur die Grabeskirche in J., der eine freiheitlichere Vermögensverwaltung zugestanden wurde, damit sie in der Lage sei, den Unterhalt für die großen Pilgerscharen zu bestreiten (Novell. Iust. 40 vJ. 536; W. Schubart, Kaiser Justinian u. die Anastasiskirche in J.: ZNW 37 [1938] 195/205). Um der Reichseinheit willen schloß er alle Nichtorthodoxen von Ämtern u. Würden aus u. suchte außerkirchliche Gruppen wie Heiden u. Juden wegzudrängen. Schlimm erging es dabei den Samaritanern, deren Synagogen er schließen ließ, worauf sie sich 529 erhoben u. u. a. in der Umgebung J.s Kirchen u. Klöster demolierten, die Justinian nach der blutigen Niederschlagung der Rebellion wieder restaurieren ließ (vgl. Procop. aed. 5, 9; Avi-Yonah, Geschichte 244f; ders., J. 617; Abel, Histoire 2, 355/9).

h. Perserherrschaft (614/28). Im 6. Jh. hatten von Byzanz besiegte ghassanidische Araberstämme die ‚Grenzwacht' gegen Persien übernommen. Als Chalkedongegner von der schwankenden kaiserlichen Politik enttäuscht, zogen sie sich zurück u. ermöglichten damit den Persern unter Chosroes II (590/628) den Einfall nach Syrien / Palästina. Mit Juden, die sich wohl schon einige Zeit in J. niederlassen konnten u. seit langem durch die Gesetzgebung in immer stärkere Bedrängnis geraten waren (Avi-Yonah, Geschichte 246/56), schlossen die Eroberer wahrscheinlich eine Vereinbarung, nahmen mit ihrer Hilfe Ende Mai 614 J. ein, ermordeten Einwohner u. verbrannten Kirchen, vorab die Grabeskirche. Den Patriarchen Zacharias (609/28?) u. Handwerksleute deportierten sie unter Mitnahme der Kreuzesreliquie nach Persien u. übergaben die Stadt mit dem Rest der christl. Bevölkerung für drei Jahre den Juden, die viele Christen in die Sklaverei verkauften, in Kirchen u. Klöstern umbrachten oder im Mamillateich ertränkten; die Zahlen der Opfer variieren in der Überlieferung zwischen 37585 u. 67424 (Milik, Topographie 131/3). Die Juden sollten nun den Persern bei der weiteren Eroberung behilflich sein, versagten aber bei der Belagerung von Tyrus, was mit ein Grund war, daß die Perser die Juden fallenließen u. J. den Christen zurückgaben. Da Kaiser Heraklius (610/41) in den Jahren 622/28 erfolgreiche Angriffe auf das pers. Reich unternehmen konnte, die nach dem Tode Chosroes' II Thronwirren auslösten, kam ein Friedensschluß zustande, der nach 15jähriger pers. Herrschaft auch eine erneute Besitznahme Palästinas durch Byzanz, die Rückkehr der Gefangenen u. die Rückgabe der Kreuzesreliquie ermöglichte; Patriarch Zacharias war jedoch noch im Exil verstorben. 629 (Avi-Yonah, Geschichte 273; ders., Palaestina 448; Schäfer, Geschichte 209; K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte[15] [1979] 155) bzw. 630 (Abel, Histoire 2, 392; G. Ostrogorsky, Geschichte des byz. Staates[3] [1963] 87) zog Heraklius feierlich in J. ein, wobei er die Kreuzesreliquie wieder in die Grabeskirche brachte. Entgegen seinem Amnestieversprechen sah er sich in der Folge gezwungen, die Juden aus J. u. einem Umkreis von drei Meilen zu verbannen, auch nahmen die Christen zT. blutige Rache (s. u. Sp. 705 s. v. [Antiochus] Strategius). – Im persisch beherrschten J. konvertierten einige Zoroastrier zum Christentum. Um 620 wurde ein desertierter pers. Soldat auf den Namen Anastasius getauft u. anschließend Mönch;

nach Angriffen auf den Feuerkult als Spion verhaftet, verleugnet er seinen christl. Glauben nicht, wird nach Persien verbracht u. erleidet dort am 22. I. 628, kurz vor Heraklius' Ankunft, das Martyrium (Reliquien 631 im Anastasius-Kloster bei J. beigesetzt; B. Flusin, Saint Anastase le Perse 1/2 [Paris 1992]).

j. Patriarch Modestus (630/31?). Nach der Exilierung des Patriarchen Zacharias war 614 der Mönch Modestus aus dem Theodosiuskloster Stellvertreter u. 630 Nachfolger geworden, starb aber schon kurze Zeit danach. Das große Verdienst dieser bedeutenden Persönlichkeit bleibt die Wiederherstellung der Grabeskirche u. weiterer Bauwerke (vgl. Beck, Kirche 454f).

k. Patriarch Sophronius (634/38) u. Arabersturm. Vorerst blieb das Patriarchat bis 634 vakant, bis der aus Ägypten zurückgekehrte, hellenistisch gebildete Mönch Sophronius neuer Patriarch wurde. Er stammte aus Damaskus u. war mit seinem Freund Joh. Moschus bis nach Rom gereist; wie dieser gewann auch Sophronius literarischen Ruhm (s. u. Sp. 704). Als Patriarch von J. sah er sich alsbald in einen neuen, sog. monotheletischen Streit hineingezogen, weil Heraklius eine Unionsformel herausgeben ließ, um durch eine neue Thematik zwischen Chalkedonensern u. Monophysiten ein weiteres Mal zu vermitteln; in einem Synodalschreiben (PG 87, 3, 3147/200; Altaner / Stuiber, Patrol.[7] 520) lehnte Sophronius aber dieses Unterfangen trotz gewissem Entgegenkommen ab (Beck, Geschichte 54/7; ders., Jahrtausend 182f; Ritter 279f). Inzwischen begann iJ. 634 das islamische Heer unter dem Kalifen 'Omar in Palästina einzudringen. Zu spät schickte Heraklius byzantinische Truppen, die aber keine volle Kampfkraft mehr besaßen u. iJ. 636 am Yarmuk geschlagen wurden, nicht zuletzt, weil mitten im Kampf unzuverlässige, monophysitisch eingestellte Abteilungen zu den Arabern übergelaufen waren. Unter Mithilfe der Juden wurde Palästina rasch erobert. Nur wenige feste Orte leisteten Widerstand, u. a. monatelang J., das schließlich von Sophronius unter schonenden Bedingungen 637/38 unversehrt übergeben wurde (die genaue zeitliche Festlegung ist noch in Diskussion; um den Vorgang selbst ranken sich Legenden). Die Christen konnten bleiben, andererseits die Juden zurückkehren. Noch rechtzeitig vorher hatte Sophronius die wichtigsten Reliquien, u. a. die Kreuzesreliquie, nach Kpel schaffen lassen. Er starb schon 638/39; der Patriarchenstuhl blieb bis ca. 690 unbesetzt (H.-G. Beck: Jedin 2, 2, 87/92; Avi-Yonah, Geschichte 274/8; Abel, Histoire 2, 397/403).

II. Synoden u. Bischofslisten. a. Synoden. In J. fanden in folgenden Jahren Synoden statt: (48/49). 335. 346. 399 (od. 401?). 415. 512. 518. 536. 553. 634 (Hefele / Leclercq 1, 1/3, 2 [Paris 1907/10]).

b. Bischofslisten. Die Bischofslisten enthalten die 57 bzw. 64 bekannten Bischöfe von J. (davon 16 Patriarchen) bis 638 (grundlegend: Fedalto 11/6). 1. Liste: Eus. h. e. 3, 11; 4, 5, 3f: Jakobus bis Judas (ca. 44/134) = 15 judenchristliche Bischöfe. 2. Liste: Eus. h. e. 4, 6, 4; 5, 12; 6, 8, 7: Marcus bis Narcissus / Alexander (ca. 134/212–25) = 15 heidenchristliche Bischöfe (mit den 3 Stellvertretern des Narcissus [ebd. 6, 10; Harnack, Chron. 1, 221] = 18 Bischöfe). 3. Liste: Eus. h. e. 6, 8, 7; 6, 11, 1/3; 7, 14; 7, 32, 29/32 (Harnack, Chron. 1, 223): Alexander bis Hermon (212–25/311–13) = 5 heidenchristliche Bischöfe. 4. Liste: nach Fedalto 14/6: Macarius bis Sophronius (314/638) = 22 (mit den 3 Cyrillus-Stellvertretern u. dem widerrechtlichen Theodosius [451/53] = 26) heidenchristliche Bischöfe bzw. (seit 451) Patriarchen. Vgl. damit die Liste bei van den Broek 61 (nur Macarius bis Sophronius). – Zu den Listen 1 u. 2 s. Koep aO. (o. Sp. 680) 414f; ferner Schoeps, Theologie 282/9; Kretschmar, Festkalender 170f; vgl. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh. (1953) 178/85.

III. Mönchtum. Um 330 kam Chariton (gest. um 350) aus Ikonium in Lykien nach Palästina u. ließ sich nordöstlich von J. bei 'Ēn Fāra nieder, woraus sich die ‚Laura des hl. Chariton' entwickelte (Laura: die typisch paläst. Form einer Mönchssiedlung aus nahe beieinander liegenden Zellen mit Kirche u. evtl. ökonomischen Zwecken dienenden Gebäuden als Mittelpunkt; Keel / Küchler / Uehlinger 669). Zu ungefähr gleicher Zeit kehrte der aus der Nähe von *Gaza stammende Hilarion (gest. 371) aus Ägypten, wo er das anachoretische Leben kennengelernt hatte, in seine Heimat zurück. Weitere frühe Ausgangsländer einwandernder Mönche waren Kappadokien, Armenien, Georgien (*Iberia II) u. Syrien. Die Blütezeit lag im 5./6. Jh.; genannt seien Euthymius (gest. 473), Pe-

trus der Iberer (gest. 491) u. Sabas (gest. 532). Neben einer großen Zahl von Anachoreten, die üblicherweise zuerst in einem Koinobium geschult u. erprobt wurden, gab es sowohl in u. um J. als auch in der judäischen Wüste zahlreiche Klöster. Im Unterschied zu westlichen Klöstern waren sie in keine Orden eingebunden, gaben sich zumeist eine eigene Regel u. pflegten vor allem eine intensive Askese, waren aber öfters seelsorgerlich tätig. Sie wiesen internationalen Charakter u. bei weitgehendem Fehlen der im abendländischen Mönchtum üblichen stabilitas loci eine starke Mobilität auf, da die Klöster oft nur Durchgangsstation waren (vgl. H. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit im altchristl. u. frühmittelalterl. Mönchtum: ders., Tradition u. Leben [1960] 290/317; G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristl. Askese: Frank, Askese 135/46). Nicht selten wurden sie von Pilgern zu begrenztem Klosterleben benützt. Bei Gottesdiensten, besonders in der Grabeskirche, war neben Einheimischen u. Pilgern auch eine große Zahl von Mönchen u. Nonnen anwesend (Lietzmann, Gesch. 3, 310/2; vgl. Eger. peregr. 13, 1 [CCL 175, 54]). Bei theologischen Streitfragen spielten Mönche manchmal eine bedenkliche Rolle, da sie oft ohne wirkliche Problemkenntnis leicht manipulierbar waren. Doch gab es unter ihnen sehr gebildete, zT. literarisch tätige Persönlichkeiten. In dieser Hinsicht sind besonders die drei lat. Klostergründungen reicher Römerinnen zu erwähnen: Paula (gest. 404) mit *Hieronymus in *Bethlehem, Melania d. Ä. (gest. 409/10) mit Rufin v. *Aquileia u. ihre Enkelin Melania d. J. (gest. 439) mit Gerontius auf dem Ölberg. Um die Mönche stärker an die Kirche zu binden u. um bessere Ordnung zu gewährleisten, schuf Bischof Juvenal das Amt eines Archimandriten der Mönche (Beck, Kirche 137; vgl. ders., Jahrtausend 214f); das Konzil v. Chalkedon (451) brachte später die kirchenrechtliche Regelung. Manch ehemaliger Mönch, wie zB. Elias, ist Bischof bzw. Patriarch v. J. geworden u. hat meist seine asketische Lebensweise fortgesetzt. (Baus: Jedin 2, 1, 369/75; Heyer 38/66; Beck, Jahrtausend 207/31; ders.: Jedin 2, 2, 63/5; ders., Geschichte 43/7; Demandt 455/69; Stemberger, Juden 99/102; K. S. Frank, Grundzüge der Geschichte des christl. Mönchtums [1975] 20/34; ders., Askese.)

IV. Pilgerwesen. Die Pilgerfahrt begann schon im 2./3. Jh. (H. Windisch, Die ältesten Palästinapilger: ZsDtPalästVer 48 [1925] 145/58; E. Burger, Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina: PalJb 27 [1931] 84/111; Harnack, Miss.[4] 2, 110). Ihre Parallelen hat sie in der jüd. Wallfahrt (Safrai; Kötting 57/69), aber auch im paganen Bereich (ebd. 12/57). In der frühen Phase zeigt sich, analog zu paganen Religionen u. der sog. Volksreligion, eine Vorliebe für Grotten u. Höhlen, vgl. in J. die Jüngerweihe- u. Grabesgrotte u. in Bethlehem die Geburtsgrotte (Eus. vit. Const. 3, 26, 2. 41 [GCS Eus. 1^2, 1, 95. 101]; Kretschmar, Festkalender 182; C. Colpe, Die Mithrasmysterien u. die Kirchenväter: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 39_8). In verstärktem Maß, nunmehr auch mit Pilgern aus dem Westen, setzte die Pilgerfahrt nach der Palästinareise Helenas 326 ein u. fand ihren Kulminationspunkt im 5./6. Jh. (vgl. E. Stone, Holy Land pilgrimage of Armenians before the Arab conquest: RevBibl 93 [1986] 93/110), wobei besonders in J. ein ganzes Netz von Herbergen, Hospitälern u. sogar Altersheimen der Unterkunft u. Versorgung diente (Kötting 366/86). Neben J. schloß eine solche Pilgerfahrt weitere echte u. legendäre Gedenkorte in u. auch außerhalb Palästinas mit ein (ebd. 80/286; Maraval 251/410), wofür schon frühzeitig literarische Reiseführer u. Pilgerberichte dienten (Kötting 343/66; Keel / Küchler / Uehlinger 441f). Solche Texte, die für unsere heutige Kenntnis der damaligen Zustände u. die Rekonstruktion der Topographie unentbehrlich sind, finden sich für die Frühzeit gesammelt in P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IIII/VIII = CSEL 39; Itineraria et alia geographica = CCL 175, 1/243; Itinerarium Burdigalense (vJ. 333; Pilger v. Bordeaux); Peregrinatio Egeriae (Bericht einer Reise, sehr wahrscheinlich von 381/84, einer Nonne aus Galizien oder Südfrankreich); Hieronymus, Epitaphium S. Paulae, ep. 108 ad Eustochium (vJ. 404); Eucherii quae fertur de situ Hierusolimae ep. ad Faustum presbyterum (vor 449, Bischof von Lyon); Theodosii de situ terrae sanctae (520/30, unbekannter Archidiakon); Breviarius de Hierosolyma (6. Jh., anonym); Antonini Placentini Itinerarium (ca. 570, Pilger aus Piacenza); Adamnani de locis sanctis libri III (ca. 685, Bischof Arculf aus Gallien u. Abt Adamnanus im irischen Klo-

ster Iona auf einer Hebrideninsel). Für Übersetzungen, Erläuterungen u. Bibliographie sei verwiesen auf: Wilkinson, J. pilgrims; Donner, Pilgerfahrt; Maraval; für Egeria außerdem auf J. Wilkinson, Egeria's travels (Jerus. 1982) u. P. Maraval, Egérie. Journal de voyage = SC 296 (Paris 1982); ferner M. Starowieyski, Bibliografia Egeriana: Augustinianum 19 (1979) 297/318 (Lit.); Renoux 10/5 u. u. Sp. 706f. – Es scheint, daß schon bald ein in Grundzügen gültiges Reiseprogramm existierte, dessen Höhepunkt natürlich der Besuch von J. war. Es umfaßte in der Stadt u. der näheren Umgebung die sich rasch u. stetig vermehrenden hl. Stätten mit zT. berühmten Reliquien (vgl. Kretschmar, Festkalender 177/205; Maraval 251/71). Sie waren atl., vor allem aber ntl. u. frühchristlichen Persönlichkeiten u. Gegebenheiten, öfters apokrypher Natur, u. bevorzugt Märtyrern geweiht u. gaben unablässig Anlaß zu Gedenktagen, Jahresfeiern u. Prozessionen; vgl. Hieron. ep. 46, 11 (CSEL 54, 340f) schon um 400: ,Tanta in ipsa urbe orationum loca, ut ad peragrandum dies sufficere non possit'. Die Reihenfolge der Besuchsorte in J. richtete sich ungefähr nach dem Tor, durch das man die Stadt betrat, wobei der wichtigste Zielort die Grabeskirche war. Im Vordergrund stand dabei das wohl schon in früher Zeit ritualisierte Gebet an heiliger Stätte (vgl. Eger. peregr. 10, 7; 14, 1 [CCL 175, 51. 55]): Gebet, Bibellesung oder Psalmengesang, Gebet, zum Schluß, wenn möglich, Bischofssegen (Kötting 287/330; Maraval 137/51. 221f). Unvermeidlich mischten sich auch volksreligiöse u. abergläubische Praktiken ein (vgl. Jeremias, Heiligengräber 126/43). Im besonderen nahm der sich vor allem im 6. Jh. steigernde Reliquienkult breiten Raum ein (Kötting 330/42. 389/413; Maraval 183/93), im Zentrum die Verehrung des sog. ,wahren Kreuzes Christi', das Helena aufgefunden haben soll (zur Kreuzauffindungslegende J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 372/4; R. Klein, Art. Helena II: o. Bd. 14, 367/72; J. W. Drijvers, Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the legend of her finding the true cross [Leiden 1992]; S. Heid, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb J.s: JbAC 32 [1989] 41/71; zu weiteren religiösen Gepflogenheiten Maraval 224/41). Die Pilger waren selten Einzelreisende; die Wallfahrt erfolgte, meist unter Leitung eines (mönchischen) Führers, in der Regel in Gruppen, wobei viele Teilnehmer zwar von weit her kamen (ebd. 105/15. 163/82), die meisten aber aus der Nähe stammten u. oft als Kranke Heilung suchten (Kötting 316/22). Unter diesen immensen Scharen gab es nicht wenige reiche Übersiedler aus dem Westen, die den Wirren der Völkerwanderung ausweichen wollten (iJ. 410 Fall Roms). So kam viel Geld ins Land, was im 5./6. Jh. zu einer Wirtschaftsblüte führte (Stemberger, Juden 76). Die fragwürdigen Seiten solcher religiösen u. ökonomischen Betriebsamkeit veranlaßten schon im 4./5. Jh. Gregor v. Nyssa (um 335/94; ep. 2 [GregNyssOp 8, 2, 13/9]) u. Hieronymus (um 347/419–20; ep. 58, 2/4 [CSEL 54, 529/33]) zu herber Kritik u. ließen von der Wallfahrt ins Hl. Land abraten (Kötting 421/6; Stemberger, Juden 77/99. 102/4).

V. Topographie. a. Stadtmauern, Tore u. Straßen (Abb. 2). Allmählich weitete J. sich wieder nach Süden aus bis zu den Grenzen der herodianischen Stadt u. wurde auf Veranlassung Eudokias um die Mitte des 5. Jh. mit neuen Mauern versehen (vgl. Anton. Plac. itin. 25 [CCL 175, 142]), die über eine weite Strecke archäologisch erwiesen sind (Bliss / Dickie; Kenyon 269f; ferner Ben-Dov 219/26. 232). Schon vorher war ein Schutzwall mit Stadttoren, wie möglicherweise der Porta Neapolitana, etwa an der Stelle der heutigen Altstadtsüdmauer errichtet worden (K. Bieberstein, Die Porta Neapolitana, die Nea Maria u. die Nea Sophia in der Neapolis von J.: ZsDtPalästVer 105 [1989] 110/7), der in der Folge als innere Mauer erhalten blieb. Weitere Stadttornamen, die mehr oder weniger lokalisierbar sind, lassen sich der Pilgerliteratur des 6./7. Jh. entnehmen. Die Porta Purgu (Theod. itin. 3 [CCL 175, 116]) oder Porta David (Adamn. loc. sanct. 1, 3 [ebd. 185]) befand sich im Westen (heute Jaffator). Die Porta S. Stephani (Theod. itin. 28 [ebd. 124], hier auch porta Galilaeae genannt: ebd. 8 [118]; Adamn. loc. sanct. 1, 3 [ebd. 185]) lag im Norden (heute Damaskustor). Die Porta Beniamin (Theod. itin. 1 [ebd. 115]; Adamn. loc. sanct. 1, 3 [ebd. 185]) läßt sich mit dem Osttor gleichsetzen (heute Stephans-oder Löwentor). Die ,portula' (ebd.) war vielleicht eine Pforte an der Ostseite des wieder in die Stadt einbezogenen Südosthügels, u. die Porta Tecuitis (Tekoa, südl. v. J.: ebd.) kann wohl mit dem unteren Südtor in der Eudokia-Mauer identifiziert werden. Unbestimmt

ist die Lage der porta villae fullonis (ebd.), die am ehesten in der Nordmauer zu suchen ist. – Das röm. Straßennetz wurde repariert u. in das neue Siedlungsgebiet hinein verlängert. Besondere Beachtung verdient dabei der erst in justinianischer Zeit beim Bau der Nea-Maria-Kirche nach Süden fortgesetzte röm. cardo maximus (Avigad 213/29; s. auch R. Reich, The date of the construction of the J. cardo: IsraelExplJourn 37 [1987] 164/7). Zusammenfassungen weiterer Straßenabschnitte finden sich bei Ben-Dov 226/32; M. Broshi, Standards of street widths in the Roman-Byzantine period: IsraelExplJourn 27 (1977) 232/5.

b. Kirchliche Gebäude. Es ist nicht möglich, eine vollständige Liste aller kirchlichen Baulichkeiten des spätantiken J.s zu geben, weil manche nur zeitweise bestanden haben u. andere bloß unsicher belegt sind, abgesehen davon, daß die genaue Lage nicht immer bekannt ist. Nur ein Teil konnte archäologisch nachgewiesen u. mit in literarischen Quellen genannten Gebäuden identifiziert werden. Andererseits sind Fundamentreste gefunden worden, wie u. a. die einer Kirche oder Kapelle in der Südwestecke der heutigen Altstadt (Kenyon 273f), die mit bekannten Namen nicht sicher in Beziehung gesetzt werden können. Hinsichtlich der antiken Quellen (Pilger-Lit. u. altkirchliche Autoren) sei generell auf folgende Werke verwiesen, wo sich zT. auch eingehende Abhandlungen zu den einzelnen Bauten u. weiterführende Lit. findet: Vincent / Abel; Milik, Notes; ders., Topographie; Maraval; Wilkinson, J. pilgrims; Ovadiah; Avi-Yonah, J.; Tsafrir; Moore; Hunt; Donner, Pilgerfahrt; Kopp; Kroll.

1. Intra muros. 1) Auf Weisung Constantins d. Gr. entstand anstelle der röm. Kultstätte am Forum im Nordwesten der Stadt zwischen 326 u. 335 die Grabeskirche, bestehend aus einer fünfschiffigen Basilika (sog. Martyrium, Memorialstätte der Kreuzigung) mit einer zum hl. Grab nach Westen orientierten Apsis aE. des Mittelschiffs u. einem überkuppelten Zentralbau mit Umgang über dem Grab Jesu (Anastasis, Memorialstätte der Auferstehung). Es besteht kein hinreichender Grund, die Errichtung der Grabesrotunde einer späteren Bauperiode als der der Basilika zuzuweisen u. für das Grab zZt. Constantins einen bescheideneren architektonischen Rahmen anzunehmen (vgl. Deichmann, Rom 122; ders., Einführung 82f; ders., Waren Eustathios u. Zenobios die Architekten der Grabeskirche?: ByzZs 82 [1989] 221/4). Basilika u. Zentralbau waren durch ein Atrium verbunden, das den Felsen von Golgotha in seiner Südostecke als heiligen Ort in die Gesamtanlage mit einbezog. Ein zweiter von Säulenhallen umgebener Hof befand sich im Osten vor der Basilika an der Eingangsseite des nahezu axial angeordneten Gebäudekomplexes. Die Modestus-Restauration der Grabeskirche nach 614 brachte wohl keine wesentliche Veränderung der constantinischen Gesamtanlage. Erst die mehrfachen Umbauten nach der Zerstörung im 11. Jh. haben der Kirche die heutige Form gegeben (zu Golgotha u. Grab s. vor allem Jeremias, Felsen; ders., Grab; zu den Ausgrabungen Coüasnon; C. Katsimbinis, The uncovering of the eastern side of the Hill of Calvary: LibAnnStudBiblFranc 27 [1977] 197/208; Corbo, Sepolcro [1981/82]; ders., Sepolcro [1988]; M. Broshi / G. Barkay, Excavations in the chapel of St. Vartan in the Holy Sepulchre: IsraelExplJourn 35 [1985] 108/28). – 2) Im Laufe der Zeit gliederten sich weitere Bauten an wie u. a. eine Marienkirche u. das sog. Spoudaei-Kloster (Milik, Notes 359). – 3) Die Zionskirche, sancta Sion ..., quae est mater omnium ecclesiarum (Theod. itin. 7 [CCL 175, 118]), die zuerst hauptsächlich den Erscheinungen Christi nach der Auferstehung (Lc. 24, 36/43; Joh. 20, 19/29) u. dem Pfingstereignis (Act. 2, 1/4), seit Mitte des 5. Jh. bzw. Anfang des 7. Jh. aber auch der Abendmahlstradition galt, wurde aE. des 4. Jh. unter Bischof Johannes (386/417) erbaut (zuletzt Maraval 257f; vgl. M. van Esbroeck, Jean II de Jérus.: AnalBoll 102 [1984] 100. 111f). Sie enthielt u. a. die Geißelungssäule u. den Bischofsthron des Herrenbruders Jakobus. Hier befand sich auch das Diakonikon, das vorübergehend die Reliquien des Märtyrers Stephanus enthalten hat. Auf welchen Vorgängerbau sich die Benennung ‚obere Apostelkirche‘ (Cyrill. Hieros. catech. 16, 4 [PG 33, 923f]) bezieht, läßt sich noch nicht sicher sagen. – 4) Nahe der Zionskirche entstanden zahlreiche weitere christl. Bauwerke u. Behausungen, wie u. a. eine Kirche mit Kloster der Samariterin Photina u. vielleicht ein Oratorium des Märtyrers Thalelaios (Milik, Notes 361); ein nach ihm benanntes Kloster gehört zu den von Justinian restaurierten Gebäuden (Procop. aed. 5, 9). – 5) Das

nördlich an den Zionsberg anschließende Gebiet bis zur heutigen Zitadelle muß ebenso dicht mit Kirchen, Klöstern, Herbergen u. auch Einsiedeleien überdeckt gewesen sein. An der Stelle der Jakobus-Kathedrale der Armenier lag eine Menaskapelle (mit Kloster), u. in der Nähe des Davidsturmes muß es außer dem von Petrus dem Iberer gegründeten Kloster, ebenfalls von Justinian wiederhergestellt (ebd. 5, 9), Hospize mit Kapellen für die Mönche des Euthymius- u. Sabasklosters der Wüste Juda gegeben haben. – 6) Ob die in der 1. H. des 5. Jh. am Ostabhang des Zionsberges zur Erinnerung an die Verleugnung u. Reue des Apostels Petrus errichtete Kirche (mit Kloster) die genaue Lage des Kaiphashauses bezeichnet, in dem ein Teil des Prozesses Jesu stattfand (Mc. 14, 66/72), oder ob es oben auf dem Zion stand, ist immer noch eine offene Frage. – 7) Ebenfalls im 5. Jh. entstand am Siloahteich im Südosten der Stadt eine dreischiffige Basilika, die der Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9, 7) gewidmet war. Wo dieser Teich genau gelegen hat u. ob er zZt. Jesu eingerichtet wurde, ist unbekannt (vgl. Wenning / Zenger aO. [o. Sp. 654] 291f; zur Deutung des Namens Siloah R. Schnackenburg, Das Johannesev. 2^4 = HerdersKomm 4, 2 [1985] 308f). – 8) Am Ostrand des Südwesthügels östlich des Südendes des cardo maximus ließ Justinian eine außergewöhnlich große Kirche, die Nea-Maria- oder Nea-Theotokos-Kirche, erbauen, die iJ. 543 eingeweiht wurde. Zu ihr gehörten ein Kloster mit Bibliothek, ein Hospiz u. ein Hospital. Reste der Kirche u. ihrer Substruktionen mit einer griech. Bauinschrift kamen bei jüngsten Ausgrabungen ans Licht, lassen aber noch keine klare Gestalt des Grundrisses erkennen (Avigad 229/46). – 9) Die Sophiakirche, die wohl in der 1. H. des 5. Jh. im Bereich des byz. Prätoriums als Gedächtnisstätte der Verurteilung Jesu errichtet worden war, läßt sich nur ungefähr am Ostabhang des Südwesthügels zwischen der Nea-Maria-Kirche u. der Westseite des Tempelbezirks lokalisieren (zuletzt Benoît, Prétoire; Bieberstein aO. [o. Sp. 694] 117/20). – 10) Im Nordosten der Stadt nahe dem Osttor liegen die Ruinen der Marienkirche am Schafteich / Teich Bethesda (piscina probatica), einer dreischiffigen Basilika, die zum Gedächtnis an das Heilungswunder (Joh. 5, 1/9) im 1. Viertel des 5. Jh. über einer Doppelteichanlage (zum Namen Bethesda Schnackenburg aO. 118/20) errichtet worden war u. wohl das Asklepiosheiligtum an dieser Stelle ersetzt hat. Im 6. Jh. wurde der Ort mit der Geburtsstätte der Maria in Verbindung gebracht (J. Jeremias, The rediscovery of Bethesda, John 5, 2 [Louisville 1966]; Duprez aO. [o. Sp. 673]; M.-J. Pierre / J.-M. Rousée, Sainte-Marie de la probatique: PrOrChrét 31 [1981] 23/42). – 11) In der Nähe der Marienkirche befand sich ein Frauenkloster (Nonnen aus dem italischen Raum), das dem Andenken der Apollinaria, Tochter des Westkaisers Anthemius (467/72), gewidmet war (Milik, Topographie 171). – 12) Unweit des Nordtores der Stadt lag mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit westlich des cardo maximus die Kirche des Serapion. – 13) Östlich davon lag jene des Kosmas u. Damian; die beiden Bauten sind vielleicht erst aE. des 6. Jh., wenn nicht erst aA. des 7. Jh., entstanden.

2. Extra muros. 14) Vor dem Osttor befand sich die Kirche des Presbyters Hesychius (gest. nach 450), in deren Nähe der Chorepiscopus u. Archimandrit der Mönche Passarion (gest. 428) ein Hospiz für Arme u. Kranke gegründet hatte. – 15) Nicht weit vor der östl. Stadtmauer muß es auch eine Gedenkkirche des Märtyrers Theodor gegeben haben (Maraval 268). – 16) Im Kidrontal hatte Patriarch Juvenal nach 442 für die Reliquien des Propheten Jesaja eine Kirche mit anschließendem Kloster errichten lassen (zum Jesajagrab Jeremias, Heiligengräber 61/7). – 17) Westlich vor der sog. Zachariaspyramide wurden Gebäudereste freigelegt, die allem Anschein nach zu einer spätestens im 6. Jh. über dem Grab des Herrenbruders Jakobus erbauten Kirche gehören. – 18) Die Kirche der Agonie in Gethsemani wurde an der Stätte des Gebetes Jesu (Mc. 14, 32/42; Lc. 22, 39/46) unterhalb des Ölberges in der 2. H. des 4. Jh. (zwischen 379 u. 383) als dreischiffige Basilika erbaut (Reste in der heutigen Kirche; zu Name u. Lage Dalman, Orte 340/2). Etwas weiter im Norden liegt die Höhle / Grotte des Verrates Judas' u. der Gefangennahme Jesu, an der im 6. Jh. möglicherweise auch die Abendmahlstradition haftete. – 19) Neben dieser Grotte entstand wohl schon in der 1. H. des 5. Jh. die Kirche über dem Mariengrab (B. Bagatti / M. Piccirillo / A. Prodomo, New discoveries at the tomb of the virgin Mary [Jerus. 1975]). – 20) Die Reste einer kleinen Kirche u. Kapelle im

heutigen Dominus Flevit-Besitz der Franziskaner am Westabhang des Ölberges gehören zu einem Kloster, das wahrscheinlich erst in der 2. H. des 7. Jh. auf den Ruinen eines älteren byz. Gebäudes errichtet worden ist (Milik, Notes 552/5). – Zwei Kirchen waren Johannes d. T. gewidmet: 21) Die ältere Anlage, Kloster u. Kirche, die vom Mönch Innocentius gegen 383 gegründet worden war, lag auf dem Ölberg vielleicht auf der östl. Kuppe an der Stelle des heutigen russischen Klosters (‚Johannes die Obere'). – 22) Die andere Kirche, eine Gründung des Patriarchen Johannes (516/24), befand sich am Fuß des Ölberges (‚Johannes die Untere'); sie wurde früher mit der kleinen Kirche des heutigen griech. Johannesklosters südlich der Grabeskirche identifiziert (Milik, Notes 561f; Maraval 268_{132}). – 23) Constantin d. Gr. ließ auf dem Ölberg über der Jüngerweihegrotte, die als Lehrort Jesu an die Jünger galt, aber auch mit dem Abendmahl in Beziehung stand u. bis zur Errichtung einer eigenen Gedenkkirche eng mit der Himmelfahrt verbunden war, vor 333 die Eleona-(Ölberg-)Kirche, eine dreischiffige Basilika mit Atrium, erbauen (heute teilweise restauriert). – 24) In unmittelbarer Nähe entstand am höchsten Punkt des Ölberges gegen Ende des 4. Jh. (wahrscheinlich zwischen 392 u. 395) die von Poemenia gestiftete Himmelfahrtkirche (Imbomon von ἐν βωμῷ, ‚auf dem Hügel' [?]) in Gestalt eines runden von Säulengängen eingefaßten Hofes, bekrönt von einem Kreuz (zur Geschichte der Memorialstätten auf dem Ölberg Kretschmar, Festkalender 183/205). Im Innern der Kolonnade der Himmelfahrtskirche hatte Melania d. J. ein kleines Martyrium für die Reliquien des Stephanus bauen lassen. – 25) Ihr, u. schon vorher Melania d. Ä., werden auch Klostergründungen auf dem Ölberg zugeschrieben, wie solche sich im Laufe der Zeit überhaupt über den ganzen Ölberg ausbreiteten. Theodosius (itin. 6 [CCL 175, 117]) erwähnt 24 Kirchen, u. der Piacenzapilger (Anton. Plac. itin. 16 [ebd. 137]) spricht von einer ‚Menge Männer u. Frauen in Klausur'. Die genaue Lage der Mehrzahl der Gebäude, von denen die Namen überliefert sind, wie u. a. die Gründung der Flavia (Mitte 5. Jh.) mit Kloster u. einer dem Julian geweihten Kirche, ist noch immer unbekannt. – 26) Im Norden von J. lag die Stephanuskirche, die nach der Auffindung der Reliquien des Heiligen an dem Ort, der für seine Steinigung gehalten wurde, von Eudokia gegründet u. 460 eingeweiht worden war. Eudokia selbst wurde noch im gleichen Jahr dort begraben. In den Ruinen der iJ. 614 zerstörten Kirche, wo byzantinische Soldaten als Märtyrer während der Eroberung von Gaza durch das islamische Heer bestattet worden waren, errichtete Patriarch Sophronius ein Oratorium, das bis in die Kreuzfahrerzeit erhalten blieb (Vincent / Abel 803; Heyer 102). – 27) Ca. 2 km westlich der Altstadt von J. wurden die Fundamente einer dreischiffigen Basilika aufgedeckt, an die sich im Süden eine Anlage rechtwinkliger Gebäude mit einer Kapelle u. im Westen ein Kloster anschlossen. Einer griech. Inschrift zufolge ist die Kapelle u. wahrscheinlich auch die Kirche u. das Kloster dem Märtyrer Georg geweiht. Vielleicht handelt es sich beim südl. Teil um ein von Eudokia gegründetes Altersheim (Ch. Gnilka, Art. Altersversorgung: RAC Suppl. 1, 287), obwohl dafür auch eine Lage näher an der Stadt zu erwägen wäre. – 28) In der westl. Vorstadt hat es auch eine Kirche des Apostels Thomas gegeben, gegründet oder restauriert durch den Patriarchen Petrus (524/44), mit der M. Avi-Yonah, Greek inscriptions: QuartAntPal 10 (1944) 163/5 zwei in der Aqsa-Moschee gefundene Holztafeln mit griechischer Inschrift in Beziehung zu setzen versucht.

c. Tempelplatz / Goldenes Tor. Abgesehen vom fehlgegangenen Versuch unter Kaiser Julian, den jüd. Tempel wiederherzustellen (s. o. Sp. 683f), blieb der Tempelplatz bis zum Ende der byz. Epoche unbebaut (zur Zinne des Tempels J. Jeremias, Die ‚Zinne' des Tempels: ZsDtPalästVer 59 [1936] 195/208). Die ‚Porta Aurea' wurde wohl erst in frühislamischer Zeit restauriert (Busink 986/8; D. Chen, On the Golden Gate: ZsDtPalästVer 97 [1981] 171/7; vgl. dagegen T. Avner, Stylistic analysis of the architectural reliefs and capitals and the dating of the Golden Gate in J.: The 17th Intern. Byz. Congress. Abstracts of short papers [Washington, D.C. 1986] 18: Mitte 5. Jh.).

d. Wohnviertel. Überreste von Häusern kamen bei fast allen Ausgrabungen ans Licht, am umfangreichsten aber waren die Entdeckungen südlich des Tempelplatzes, wo zahlreiche Ruinen von zT. mehrstöckigen Gebäuden mit Innenhöfen u. kunstvollen Fußböden aufgefunden werden konnten (Ben-Dov 212/6. 243/60; s. auch Avigad 209/11).

e. Wasserversorgung. Die bisherigen Anlagen wurden übernommen u. instand gehalten (s. o. Sp. 653).

f. Nekropolen. Die Friedhöfe lagen, wie schon in den vorangegangenen Zeiten, auf allen Seiten in der näheren u. weiteren Umgebung der Stadt. Dabei benutzte man zum größten Teil ältere Grabanlagen. Am bekanntesten sind die Nekropolen am Westabhang des Ölberges: die Gräber in Dominus flevit (B. Bagatti / J. T. Milik, Gli scavi del Dominus flevit [Monte Oliveto, Gerusalemme] 1. La necropoli del periodo romano [Jerus. 1958]) u. die sog. Prophetengräber sowie die Grabstätte bei der Stephanuskirche im Norden (Watzinger 159/61; Kuhnen 345/50). Bedeutende Persönlichkeiten wurden in Kirchen, Krypten oder Grabkapellen begraben, die Bischöfe u. Patriarchen von J. in der sog. Eleonakirche auf dem Ölberg (G. Garitte, La sépulture de Modeste de J.: Muséon 73 [1960] 127/33), wo auch die Mutter u. der Gatte der Melania d. J. bestattet worden sind (Milik, Notes 555f). Akeldamach (,Blutacker': Mt. 27, 3/10; Act. 1, 18f; vgl. Jeremias, J. 155/7) südlich des Berges Zion im Hinnomtal diente Pilgern als Begräbnisort u. gehörte zu den Stätten, die auf der Pilgerreise besucht wurden (Anton. Plac. itin. 26 [CCL 175, 143]; Adamn. loc. sanct. 1, 19 [ebd. 198]).

VI. Bildliche Darstellungen von Jerusalem. a. Cimitile / Nola. Die Wiedergabe einer polygonal (wohl sechseckig) ummauerten Stadt mit Doppeltoranlage u. Häusern neben überdachten Säulenhallen im Innern, die auf Wandmalereifragmenten eines NT-Zyklus vom Anfang des 5. Jh. im zentralen Gebäude des Pilgerheiligtums in Cimitile entdeckt worden ist, läßt sich möglicherweise auf J. beziehen (D. Korol, Zu den gemalten Architekturdarstellungen des NT-Zyklus u. zur Mosaikausstattung der ,aula' über den Gräbern von Felix u. Paulinus in Cimitile / Nola: JbAC 30 [1987] 156/71).

b. Rom. Aus ungefähr gleicher Zeit stammt das Apsismosaik in S. Pudenziana mit einem thronenden Christus vor Golgothafelsen u. Kreuz. Es wird diskutiert, ob zur Rechten Christi der Grabeskirchenkomplex dargestellt sei, was sich formal nicht entscheiden läßt, für den christl. Künstler u. Betrachter sich damals indessen wohl sinnbildlich damit verbunden hat (Bildhälfte links von Christus stark ergänzt; zum Ganzen zuletzt Deckers 325/30).

c. Madaba (Abb. 3). Das Stadtbild von J. im Zentrum der geosteten (A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 283; vgl. auch W. H. Roscher, Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen [1918] 12/25 [zum Judentum]) historisch-geographischen Mosaikkarte von Palästina u. einem Teil der angrenzenden Länder auf dem Fußboden einer ursprünglich altchristl. Kirche der Stadt Madaba im Ostjordanland ist die früheste u. wichtigste wirklichkeitsnahe Darstellung der Hl. Stadt. Beim Bau der neuen griech.-orthodoxen Kirche in der 2. H. des 19. Jh. entdeckt u. 1897 bekannt gemacht, ist dieses Mosaik seitdem Gegenstand zahlreicher Abhandlungen. Da es kein inschriftliches Datum hat, erstreckt sich die vorgeschlagene Entstehungszeit von der 2. H. des 6. Jh. bis zur 1. H. des 7. Jh. Die Stadt J. wird, wie auch andere größere Städte auf der Karte, in Ovalform (0, 93 x 0, 54 m) u. in Schrägsicht von Westen, entsprechend der Position des Betrachters, dargestellt, abgesehen von cardo maximus, Grabeskirche u. Säulenmonument im Norden, die gleichsam aufgeklappt zu sehen sind. Ein Mauerring mit Türmen u. Toren umschließt die Stadtanlage (im Südosten beschädigt) mit ihren Straßen, Plätzen u. Gebäuden, unter denen die Grabeskirche als Zentrum der ganzen Darstellung von ihrer eigentlichen Lage weiter im Nordwesten in die Mitte der Stadt verlegt worden ist. Von den anderen Bauten des Stadtplanes, die man beinahe ausnahmslos mit bekannten Baulichkeiten (Kirchen, Klöster, Paläste oder auch Bäder) zu identifizieren versucht hat, lassen sich aber nur die Kirche auf dem Zionsberg u. die Nea-Maria-Kirche mit Sicherheit, die Sophiakirche u. die Kirche am Teich Bethesda mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmen. Nordöstlich der Stadt befindet sich die Beischrift Η ΑΓΙΑ ΠΟΛΙϹ ΙΕΡΟΥϹΑ[ΛΗΜ], der diagonal gegenüber im Südwesten außerhalb der Mauer der Name ΑΚΕΛΔΑΜΑ (s. o. Sp. 701) angebracht ist, obwohl diese Stätte in Wirklichkeit südlich der Stadt liegt (Avi-Yonah, Madaba; Donner / Cüppers; H. G. Thümmel, Zur Deutung der Mosaikkarte von Madeba: ZsDtPalästVer 89 [1973] 66/79; C. Andresen, Betrachtungen zur Madabakarte in Göttingen: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 539/58; Kühnel 89/93; Deckers 318/22; P. Donceel-Voûte, La carte de Madaba: RevBibl 95 [1988] 519/42).

d. Eulogien. Ein Bildmotiv völlig anderer Art ist auf Pilgerampullen, sog. *Eulogien, von der Mitte des 6. Jh. bis zum frühen 7. Jh. zu sehen, die mit Szenen der Heilsgeschichte geschmückt sind. Dabei finden sich schematische Darstellungen der Ädikula über dem Grab Christi, wobei offen bleibt, ob es sich um eine mehr oder weniger reale Wiedergabe handelt (A. Grabar, Les ampoules de Terre Sainte [Paris 1958]; J. Engemann, Paläst. Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 [1973] 5/27; D. Barag / J. Wilkinson, The Monza-Bobbio flasks and the Holy Sepulchre: Levant 6 [1974] 179/87; Kühnel 93/102).

F. Kunst, Literatur u. Epigraphik. I. Kunst. Neben mancherlei Kleinaltertümern der verschiedenen Epochen wie Glasgeschirr, Keramik, figürlichen Terrakotten u. Metallarbeiten finden sich auch größere Fundstücke; dazu gehören u. a. Statuenfragmente, Steintische u. Reste von Monumentalarchitektur (Lit. u. Abb.: Mazar, Berg; Avi-Yonah, Art; Avigad; Ben-Dov; Kuhnen). Umfangreicher sind die Funde an Bodenmosaiken, die in fast jeder Kirche u. manchen Privathäusern vorhanden waren. Noch gut erhalten sind das sog. armen. Mosaik (6. Jh.), das Orpheus-Mosaik (5./6. Jh.; heute im Museum in Istanbul) u. die Mosaiken in Dominus flevit (7. Jh.) (zusammenfassende Darstellung mit Lit.: A. u. R. Ovadiah; zu Fresken u. einer Menorah-Ritzzeichnung s. Avigad 147/50).

II. Literatur. Es sind nur wenige christl. Persönlichkeiten bekannt, die in J. im gegebenen Zeitraum literarisch tätig waren. Als erster ist Bischof Alexander zu nennen, der nach 212, wohl auf Anregung aus Alexandria, in J. eine Bibliothek gründete, die ein Archiv enthielt, u. in der auch Euseb arbeitete (h. e. 6, 20, 1; C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 247/9; ders. / W. Göber: HdbBibliothWiss² 3, 1 [1955] 130; E. Plümacher, Art. Bibliothekswesen II: TRE 6 [1980] 414f; S. Heid, Art. Alexandros v. J.: LThK³ 1 [1993] 364f [Lit.]). Wie weit ein Zusammenhang mit der um 518 bezeugten Patriarchats-Bibliothek in einem Kloster neben der Grabeskirche besteht, ist ungewiß (A. Ehrhardt, Die griech. Patriarchal-Bibliothek von J.: RömQS 5 [1891] 218f). Es gab außerdem schon frühzeitig in manchen Klöstern u. Kirchen Bibliotheken (V. Burr: HdbBibliothWiss² 3, 1 [1955] 177/81). Meist war ihnen ein Scriptorium angegliedert (nach Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 8 [PL 21, 591] wurde bereits vor 400 von Mönchen auf dem Ölberg gewerbsmäßige Herstellung von Handschriften betrieben), u. gemäß Harnack ist auch mit angefügten Leseräumen zu rechnen (A. v. Harnack, Die älteste Bibliotheksinschrift: ders., Aus der Kriegs- u. Friedensarbeit [1916] 43f). – Autoren sind fast ausschließlich Kleriker. Unter ihnen ragen heraus: Bischof Cyrillus v. J., der mit seinen Katechesen (ClavisPG 3585 u. 3586 [?; s. ebd. 3622]) die liturgische Tradition des Ostens maßgebend geprägt hat (s. u. Sp. 709; Bardenhewer 3, 273/81; Altaner / Stuiber, Patrol.⁷ 312f; neuere Lit.: Renoux 149/60, zum Brief über Jerusalemer Staurophanie vJ. 351 an Kaiser Constantius [ClavisPG 3587] s. Renoux 151 [Lit.]), sowie Patriarch Sophronius, der dogmatische, homiletische u. hagiographische Schriften sowie 23 anakreontische Oden auf Kirchenfeste hinterlassen hat (ClavisPG 7635/81; Ch. v. Schönborn, Sophrone de Jérus. [Paris 1972]; ders., Art. Sophrone de Jérus.: DictSpir 14 [1988] 1066/73; Donner, Gedichte). Noch dem 3. Jh. angehören soll ein nur georgisch tradierter Traktat Über Christus u. die Kirchen, der Bischof Barsabbaeus v. J. zugeschrieben wird (PO 41, 208/53). Kleinere literarische Vermächtnisse wie zB. einzelne Briefe oder Homilien sind auch von anderen Bischöfen / Patriarchen überliefert: Johannes II (Autor der auch für Cyrill beanspruchten Mystagogischen Katechesen? [s. u. Sp. 709]; D. Stiernon, Art. Jean de Jérus.: DictSpir 8 [1974] 567/74), Praylius (Renoux 163f), Juvenal (ebd. 163), Petrus (ClavisPG 7017f; Renoux 172), Johannes IV (ClavisPG 7021), Modestus, Stellvertreter (614/30) u. Nachfolger (630) des deportierten Zacharias (Renoux 173f). Einen Namen schufen sich des weiteren folgende Presbyter: Hesychius (gest. nach 450) als Exeget u. Prediger, von dem Kommentare zu Leviticus, den Psalmen u. Oden, den Propheten u. Homilien zu Job (PO 42, 3/612), zahlreiche Festpredigten u. Reste einer Kirchengeschichte stammen (ClavisPG 6550/96; J. Kirchmeyer, Art. Hésychius de Jérus.: DictSpir 7, 1 [1969] 399/408; M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérus. 1/2 = Subs. hag. 59, 1/2 [Bruxelles 1978/80]; weitere Lit.: Renoux 164/70); Lucianus, der iJ. 415 die Stephanusreliquien aufgefunden u. darüber einen Bericht, die sog. Revelatio S. Stephani, verfaßt

hat (überliefert in griechischen, lateinischen u. orientalischen Rezensionen: É. Vanderlinden, Revelatio Sancti Stephani [BHL 7850–6]: RevÉtByz 4 [1946] 178/217; J. Martin, Die revelatio s. Stephani u. Verwandtes: HistJb 77 [1958] 419/33); Chrysippus (gest. 479), von dessen zahlreichen Predigten vier Enkomien auf Michael, Johannes d. T., Theodor Teron u. Maria erhalten sind (ClavisPG 6705/8; P. Bruns, Art. Chrysippos: LThK³ 2 [1994] 1190 [Lit.]); Theognios (um 460), von dem eine Palmsonntagshomilie (ClavisPG 7378) erhalten ist; Gerontius (gest. 485), der eine Vita über Melania d. J. schrieb (D. Gorce, Vie de S. Mélanie = SC 90 [Paris 1962]; Altaner / Stuiber, Patrol.⁷ 240; Bardenhewer 4, 157/60), u. Leontius, der vor 533 zwei Werke Contra Nestorianos u. Contra Monophysitas verfaßte (ClavisPG 6917f; Altaner / Stuiber, Patrol.⁷ 510f; Renoux 172f; Beck, Kirche 379; vgl. ebd. 455/7). Von (Antiochus) Strategius aus dem Sabaskloster stammt eine auch topographisch wichtige Beschreibung der Eroberung J.s durch die Perser 614 (ClavisPG 7846), in der er einen Brief des exilierten Patriarchen Zacharias (ebd. 7825 = 7846 [1]) u. ein anonymes Opusculum de Persica captivitate (ebd. 7846 [2]) verwertet. Vom griech. Original sind nur einige Teile erhalten; doch das gesamte Werk liegt in georgischer u. arabischer Übersetzung vor (CSCO 202f/Iber. 11f; 340f. 347f/Arab. 26/9; Milik, Topographie 127/9; Flusin aO. 2, 131/49). – Anhangsweise seien noch Autoren erwähnt, deren literarische Tätigkeit in J. nur vermutet werden kann: Tyrannius Rufinus aus Aquileia (gest. 410), 378/97 Mönch u. Priester vom Melaniakloster auf dem Ölberg, der hauptsächlich Übersetzungen ins Lateinische schuf (Altaner / Stuiber, Patrol.⁷ 392/4; Bardenhewer 3, 549/58; F. Thelamon, Art. Rufin d'Aquilée: DictSpir 13 [1987] 1107/17); Joh. Moschus (gest. 619), Verfasser des Pratum spirituale (ClavisPG 7376), der als Mönch mit seinem Freund Sophronius einige Jahre in J. lebte (H. Chadwick, John Moschus and his friend Sophronius the sophist: JournTheolStud NS 25 [1974] 41/74 mit Lit.). Zum schriftstellerischen Werk der Kaiserin *Eudokia s. Bardenhewer 4, 126/30; Abel, Histoire 2, 325f; H.-G. Beck: o. Bd. 6, 846f.

III. Epigraphik. Eine Zusammenstellung der bis 1941 gefundenen lat. u. griech. Inschriften findet sich bei Thomsen; die armenischen sind von M. E. Stone, Epigraphica Armeniaca Hierosolymitana: Annual of Armenian Linguistics 1 (1980) 51/68; 2 (1981) 71/81 gesammelt worden. Die Liste der lat. u. griech. Inschriften wurde von Bieberstein / Bloedhorn unter Einbezug der armenischen, hebräisch-aramäischen, georgischen, syrischen u. arabischen Texte weitergeführt.

G. Liturgie. In zwei Phasen seiner Geschichte prägt J. nachhaltig den christl. Gottesdienst der Oikumene: 1) In neutestamentlicher Zeit werden in u. um J., zT. durch Christianisierung jüdischer Bräuche, die Fundamente des christl. *Kultes gelegt: *Tagzeitengebet, Feier des *Sonntags, Wortgottesdienst, Eucharistie (*Kultmahl) u. *Taufe, vielleicht auch schon jährliches Osterfest (*Pascha). Diese Kernfeiern erfahren freilich ihre weitere, das spätantike u. weithin noch heutige Gesicht bestimmende Ausgestaltung, durch kirchen- u. stadtgeschichtliche Umstände bedingt (s. o. Sp. 669), außerhalb J.s. Dort treten auch der Märtyrerkult (*Heiligenverehrung I) sowie die jährlichen Hochfeste des 6. I. u. 25. XII. hinzu (*Jahr). – 2) In der Spätantike entfaltet das mit Constantinus d. Gr. christlich gewordene J., unter Nutzung seiner heilsgeschichtlich einmaligen Topographie, die gemeinchristl. kultische Anamnese Christi in eigentümlicher Weise u. schafft Feierformen sowie *Feste, die in der Folge in breitestem Umfang auswärts nachgeahmt u. eingemeindet werden, zB. Kathedralvigil, Kreuzverehrung u. -feste, ‚Hirtenmesse' an Weihnachten, *Hypapante, Palmprozession, *Fußwaschung, Fest des 15. VIII. (*Gottesgebärerin), Stationsgottesdienste. – C. García del Valle, Jerusalén. Un siglo de oro de vida liturgica (Madrid 1968); A. (Ch.) Renoux, Le Codex arm. Jérusalem 121 1. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine = PO 35, 1 (Turnhout 1969); K. Deddens, Annus Liturgicus? Een onderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkeling van het ‚kerkelijk jaar', Diss. Kampen (Goes 1975); J. F. Baldovin, Liturgy in Ancient J. (Bramcote 1989).

I. Quellen. Der Gottesdienst des spätantiken J. ist seit dem 4. Jh. reichhaltig dokumentiert: Die Pilgerin Egeria schildert in ihrem Reisebericht (peregr.: SC 296) die 381/84 nC. beobachteten Jerusalemer Feierformen jeder gewöhnlichen Woche (24/5, 6) sowie ihre Veränderungen an Festen u. in Fest-

zeiten (25, 7/49, 3; zu den liturgischen Angaben s. besonders S. Janeras, Egèria, Pelegrinatge 1/2 [Barcelona 1986]; allgemein vgl. Atti del convegno intern. sulla ‚Peregrinatio Egeriae' [Arezzo 1990] mit Lit.; P. Devos: AnalBoll 101 [1983] 43/70; 105 [1987] 159/66. 415/24; 109 [1991] 363/81; 112 [1994] 241/54 mit Lit.). Weithin bekannt oder rekonstruierbar ist das Repertoire elementarer Textbausteine, wie Lesungen (in aller Regel Bibelperikopen, vereinzelt Martyriumsberichte, ein Bischofsbrief [7. V.: Jerusalemer Staurophanie vJ. 351; s. o. Sp. 704]), Psalmodie, Gebet u. Hymnodie. Verzeichnet sind sie im Jerusalemer Lektionar-Typikon (‚Kanonarion'), im originalen Griechisch verloren, doch erhalten in armenischer u. georgischer Übersetzung. Die armenische (PO 36, 2 Renoux) spiegelt den Zustand, den die in Grundzügen bereits Mitte des 4. Jh. festliegende Jerusalemer Leseordnung 417 bis 439 erreicht hatte, die im 8. Jh. schlußredigierte georg. Übersetzung (CSCO 188f/Iber. 204f Tarchnišvili; vgl. B. Outtier: Bedi Kartlisa 34 [1976] 97/101; 38 [1980] 27/35) die Entwicklungen zwischen dem 5. u. 8. Jh., wobei die Veränderungen hauptsächlich die Erweiterung des Heiligenkalenders, die Reduzierung der Perikopenlänge u. die Vermehrung christlich-poetischer Texte betreffen (vgl. B. Fischer, Das älteste armen. Lektionar als Zeuge für den gottesdienstlichen Schriftgebrauch im J. des beginnenden 5. Jh.: Concilium 11 [1975] 93/6; Ch. Renoux, La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem: C. Mondésert [Hrsg.], Le monde grec ancien et la Bible = Bible de tous les temps 1 [Paris 1984] 399/420; R. Zerfass, Die Schriftlesung im Kathedraloffizium J.s [1968]; H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst v. J. [vom 5. bis 8. Jh.] [Wien 1970], Rez. B. Outtier: Bedi Kartlisa 29/30 [1972] 335/8; E. Bermejo Cabrera, La proclamación de la Sagrada Escritura en la liturgia de Jerusalen [Jerus. 1990]; ders., La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalen [ebd. 1993]). Die Angaben der Kanonaria werden ergänzt durch entsprechende Verzeichnisse griechisch-arabischer u. georgischer liturgischer Bücher (G. Garitte: Mélanges liturgiques, Festschr. B. Botte [Louvain 1972] 151/66 [Sinait. ar. 72 vJ. 897 u. a.]; ders.: K. Treu [Hrsg.], Studia Codicologica = TU 124 [1977] 207/25 [Sinait. ar. 116 vJ. 995/96]; H. Engberding: OrChr 53 [1969] 89/107 [Verzeichnis von Lesungen u. Psalmen im Sinait. iber. 39 vJ. 974]; G. Garitte: Muséon 85 [1972] 337/97 [Evangelienleseordnung des Sinait. iber. 38 vJ. 979]; ders.: Bedi Kartlisa 32 [1974] 70/85 u. B. Outtier: ebd. 36 [1978] 53/5 [Evangeliar Sinait. iber. 63]; G. Garitte, Le Calendrier palestino-géorgien du Sinait. 34 [Xe s.] [Bruxelles 1958]; vgl. M. van Esbroeck: Bedi Kartlisa 39 [1981] 63/75). Georgische Tropologia tradieren den anwachsenden Schatz Jerusalemer Kirchenpoesie, deren griechische Originaltexte sich zT. aus byzantinischen Liturgiebüchern wiedergewinnen lassen (E. Metreveli / C. Čankievi / L. Hevsouriani, Udzvelesi iadgari [Tbilisi 1980]; vgl. H. Métrévéli u. a., Le plus ancien tropologion géorgien: Bedi Kartlisa 39 [1981] 54/62; H. Metreveli, Die georg. Liturgie-Hss. des 9. u. 10. Jh. u. ihre Bedeutung für die Erforschung der byz. Hymnographie: ZsDtMorgGes Suppl. 4 [1980] 161/6; A. Wade, The oldest Iadgari. The Jerusalem tropologion: OrChrPer 50 [1984] 451/6; H. Métrévéli / B. Outtier, Contribution à l'histoire de l'Hirmologion: Muséon 88 [1975] 331/60). Von der priesterlichen Euchologie ist der eucharistische Zentraltext erhalten, die Jakobos-*Anaphora, ein im Kern vielleicht noch auf das 3. Jh. zurückgehendes paläst. Eucharistiegebet, dessen älteste vollständig bekannte Gestalt jedoch die zeitliche Nachbarschaft zum Constantinopolitanum verrät (griech. Text: PO 26, 198/222; syr. Version: Anaphorae Syriacae 2, 2 [Roma 1953] 141/71; vgl. A. Tarby, La prière eucharistique de l'église de J. [Paris 1972] mit Lit.; J. R. K. Fenwick, The anaphoras of St Basil and St James [Roma 1992], dazu G. Winkler, Rez.: OrChr 78 [1994] 269/77). Das Hauptgebet der Totenliturgie (Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός κτλ.) ist durch einen Papyrusfund bekannt (PColt-Nessana 96, um 600 nC.). Weitere spätantike Texte, etwa zur Jerusalemer Ordinationsliturgie, sind verstreut in späteren griech. Hss. u. Übersetzungen überliefert, doch weithin noch nicht isoliert. Beträchtliche Teile des verschollenen Jerusalemer Euchologions finden sich vor allem in noch unedierten georg. Hss. des 10./11. Jh. (B. Outtier: Bedi Kartlisa 39 [1981] 76/88 [Sinait. iber. 54]; ders.: ebd. 41 [1983] 162/74 [Sinait. iber. 12]). Letzter bedeutender Zeuge der vorbyz. Liturgie J.s ist das sog. Anastasis-Typikon, ein in J. iJ. 1122, zZt. der Kreuzfahrerherrschaft, kopierter Kodex (Hieros. s. Cruc. 43), der ältere (8./10. Jh.),

umständebedingt nicht befolgbare Bräuche der Kar- u. Osterwoche aufzeichnet (ed. A. Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 ['Εν Πετρουπόλει 1894] 1/254). – Das alles wird wesentlich ergänzt durch die Produkte der eifrigen Predigttätigkeit Jerusalemer Bischöfe u. Presbyter (*Homilie). Klassische Quellen für die Geschichte der Liturgie sind die 19 Katechesen (ClavisPG 3585), die Kyrillos v. Jerus. um 350 den Täuflingen hielt, sowie die offenbar einige Jahrzehnte jüngeren fünf Mystagogischen Katechesen für die Neugetauften (ebd. 3586. 3622) desselben Kyrillos oder seines Nachfolgers Johannes II oder des einen wie des anderen (zur offenen Autorfrage s. A. Piédagnel, Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques = SC 126bis [Paris 1988] 18/40. 177/87 [Lit.]; G. Röwekamp, Cyrill v. Jerus., Mystagogicae Catecheses = Fontes Christ. 7 [1992] 8/15; allgemein s. o. Sp. 704). Hinzu kommen Predigtreihen u. Festpredigten Späterer, so im 5. Jh. der Presbyter Hesychios, Chrysippos, Theognios, Modestios, sowie mehrere pseudonym überlieferte Reden, schließlich, zZt. der pers. u. arab. Eroberung J.s, die Homilien des Patriarchen Sophronios (s. o. Sp. 704). Ein Echo Jerusalemer Liturgie bilden ferner Erbauungsschriften, so zu Kreuzauffindung (S. Heid: JbAC 32 [1989] 41/71 mit Lit.) u. Transitus Mariae (Lit.: F. Manns, Le récit de la Dormition de Marie: Marianum 50 [1988] 439/555: S. C. Mimouni, Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes [Paris (in Vorb.)]).

II. Besonderheiten. Die Jerusalemer Liturgie der Spätantike folgt im wesentlichen gemeinchristlicher Übung, gibt den üblichen Feiern jedoch, wie ähnlich andere stilbildende Zentren der Christenheit, eigene Text- u. Feiergestalt: ‚kathedrale' Tagzeitenliturgie (vorwiegend in Anastasis-Rotunde u. Kreuzkirche gefeiert), Eucharistie mit Wortgottesdienst u. *Homilie, Sonntags- u. Osterfeier, Initiatio Christiana (mit *Katechumenat u. Vorbereitungsriten), Ordinationen. Wie überall treten lokale Anniversarien hinzu, von Märtyrern (Unschuldige Kinder [9. V.] u. a.), Bischöfen (Kyrill [18. III.], Johannes [29. III.] u. a.) u. Kaisern (Constantinus d. Gr. [22. V.], Theodosius d. Gr. [19. I.] mit identischem [constantinischen oder, wahrscheinlicher, theodosianischem] Text-‚Kanon': Lect. Hieros. arm. 12 [PO 36, 226/9]), von *Reliquien-Auffindungen (Stephanus-, Jesaja-), von *Kirchweihen (13. IX. mit Oktav: Grabeskirche; 31. V.: Christgeburtskirche Justinians, u. a.), von biblischen Heiligen, zB. Maria (15. VIII.), Apostel (Petrus u. Paulus [28. XII.], Jakobus u. Johannes [29. XII.]), Stephanus (27. XII.; *Begleitfeste) u. Propheten (Jeremias [1. V. in Anathoth], Zacharias [10. VI.], Jesaja [6. VII., später 25. VIII.]), die Heiligen Makkabäer (1. VIII.; Lect. Hieros. arm. 63 [PO 36, 352/5: Ev.: Mt. 5, 17/20]; M. Simon, Les saints d'Israël dans la dévotion de l'église ancienne: RevHistPhilosRel 34 [1954] 113/23; B. Botte, Les saints de l'AT: MaisonDieu 52 [1957] 108/20). – Eigentliche Besonderheit spätantiker Jerusalemer Liturgie ist ihre geplante u. gepflegte Mobilität. Seit dem 4. Jh. nutzen J.s Christen zum einen die Bauten u. Höfe bei Grab Christi u. Golgothafelsen, zum anderen das ihnen nun ungehindert offene Stadtgebiet nebst seinem Umland bis *Bethlehem u. Bethanien, um an wechselnder Stätte, im Freien u. in einer wachsenden Anzahl von Kirchbauten, gottesdienstliche Handlungen, liturgische Versammlungen u. Prozessionen abzuhalten, kultische Antwort auf die Präsenz heiliger Orte u. zugleich Manifestationen eines neuen, jetzt christlichen J.s (J. F. Baldovin, The urban character of Christian worship [Roma 1987] 45/104). Grundlage dieser Kultorganisation sind zunächst die gemeinchristl. Gottesdienste von Tag, Woche u. Jahr sowie die lokalen Festtermine. Doch strebt man schon bald danach, auf der Basis der biblischen Terminangaben das Gedächtnis der Taten Jesu breit zu entfalten u. an ihrem jeweiligen Jahrestag, möglichst zur genauen Stunde, Pilgern gleich, am bekannten oder bestimmten Ort des Geschehens zu begehen (dabei erlangen Palmsonntag u. *Hypapante als Memorien des Adventus Christi in der Stadt J. gehobene Bedeutung). Die ‚Historisierung' der Liturgie wird, ältere Ansätze aufgreifend, durch ein entsprechendes Textrepertoire vervollständigt: Lektüre abgestimmter Perikopen, der biblischen ἱστορία τῆς ἑορτῆς (Hesych. hom. 1, 1 [1, 24 Aubineau]), passende Gesänge (anfänglich vor allem Psalmen u. Cantica) u. Gebete, so ‚daß immer sowohl Hymnen wie Antiphonen u. Lesungen u. auch Gebete, die der Bischof spricht, solche Gedanken haben, daß sie für den Tag, der gefeiert wird, u. den Ort, wo die Handlung vor sich geht, geeignet u. passend sind immerdar' (Eger. peregr. 47, 5 [SC 296, 314/6]).

III. Auseinandersetzung. Aufgrund der stadtgeschichtlichen Entwicklung darf man 1) ‚nicht erwarten', im spätantiken J. u. seiner Liturgie ‚ungebrochen urchristlichen oder gar vorchristlich-jüdischen Traditionen zu begegnen' (Zerfass aO. 2). Nicht überzeugend sind 2) Versuche, Einzelheiten der spätantik-christl. Gottesdienstorganisation J.s als lokalkirchliche Imitation der jüd. Tempel- u./oder Synagogenliturgie sowie erweiterte Aneignung des jüd. Festkalenders zu deuten (J. Wilkinson, Jewish influences on the early Christian rite of J.: Muséon 92 [1979] 349. 358). Gewiß finden sich Deutungen der Anlage Constantins als christliche Nachfolgerin des zerstörten jüd. Tempels (Eus. vit. Const. 3, 28 u. ö.; Hesych. Hieros. in Jes. 2, 1 [4 Faulhaber]; kritisch Hieron. ep. 58, 3, 3) u. Übertragungen jüdischer Traditionen (Adamsgrab, *Nabel der Welt, Ort des Isaakopfers) u. ‚Reliquien' (Ring Salomons, *Horn der Königssalbung) auf das christl. Kultzentrum J.s. Doch die an diesem Ort gefeierte Liturgie, soweit nicht ohnehin gemeinchristlich, ist in ihren Sonderformen durch die Verehrung des Grabes Christi u. des Kreuzesfelsens, nicht aufgrund der vermeintlich vorbildlichen Anlage des untergegangenen Tempels, zu erklären. Als Verus Israel eignet sich die Jerusalemer Kirche die Verehrung alttestamentlicher Heiliger an (s. oben), doch ist nur ein Fall direkter Übernahme des Festdatums belegt: Der 25. XII., Depositio des Patriarchen Jakob u. König Davids in Hebron (Itin. Plac. 30 [CCL 175, 144]), wird in J. zum christl. Fest Davids u. des Herrenbruders *Jakobus (mit Lesung von Act. 15, 1/29 [*Apostelkonzil]: Lect. Hieros. arm.: PO 36, 366/9). Das jährliche Weihegedächtnis der Constantinsanlage am 13. IX. ist abhängig von ihrem historischen Weihetag iJ. 335 (s. o.), vom Kaiser offenbar auf das Fest der kapitolinischen Göttertrias gelegt, um den von Hadrian in J. begründeten Kult des Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus abzulösen (Heid aO. 66f), nicht aber, um ‚in etwa' in die Zeit des jüd. *Laubhüttenfestes zu fallen (Wilkinson aO. 348) oder um die (im jüd. Festkalender nicht eigens gepflegte) Erinnerung an Salomons Weihe des Ersten Tempels (1 Reg. 8, 65f) zu wecken. Die am Festtag vorgesehene Lesung von Joh. 10, 22/42 mit Erwähnung von ἐγκαίνια-Chanukka, Gedächtnis der Wiederweihe des Tempels iJ. 165 vC., bildet zunächst eine für die Jerusalemer Leseordnung bezeichnende Stichwortverknüpfung (Beispiele: Renoux, Codex aO. 175/7). Die Vorstellung von der Tempelnachfolge der Grabeskirche wird dabei nicht vorausgesetzt, wenngleich sekundär gestützt. Wenn Egeria (peregr. 48, 2 [316]), unter ausdrücklicher Berufung auf 2 Chron. 6. 7, 8/10, die Übereinstimmung des Jahrestages von a) ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ τῆς ἀναστάσεως, b) Kreuzauffindung u. c) ἐγκαινισμός (2 Chron. 7, 9 LXX) des Ersten Tempels behauptet, äußert sie fromme Meinung, nicht kultbegründenden Anspruch; denn in der Liturgie J.s wird, auch in den folgenden Jhh., keine der einschlägigen biblischen Passagen verlesen. Biblizismus ist ebenfalls die Datierung des Lazarussamstags u. des Gründonnerstags nach Tagen ‚vor dem Pascha des Gesetzes' u. des ‚alten Pascha' (Lect. Hieros. arm. 33. 38 [225. 265]). Das Gedächtnis der Dedicatio aller Altäre an einem unbestimmtem Dez.-Tag, nur in einer Hs. des älteren Jerusalemer Lektionars vermerkt (ebd. 70bis [366f]) u. in der Folgezeit nicht mehr, bezeugt schwerlich ein in J. ausgebildetes christl. Gegenfest zu Chanukka (Renoux, Codex aO. 196f gegen B. Botte, Les dimanches de la Dédicace dans les Églises syriennes: OrSyr 2 [1957] 65/70). Das Fest der Bundeslande in Qyriathiarim (2. VII.) ist aus christlicher Lektüre des AT geboren, nicht von den Juden übernommen. – Christliche Überzeugungen prägen die Gebete der Jerusalemer Kirche, zB. die Jakobos-Anaphora; ihre Fürbitten (*Gebet II) übergehen die Juden u. das Restheidentum in Stadt u. Reich mit Schweigen; die Heiden, um deren Unterwerfung man betet, sind des Kaisers Kriegsgegner u. **Barbaren. Die Auswahl der liturgischen Schriftlesungen erfolgt auf der Grundlage christlicher *Exegese u. *Hermeneutik des AT u. richtet sich implizit damit auch gegen jüdische Auslegung. Ausdrückliche Polemik jedoch ‚gegen Häresien, Juden, Samariter u. Heiden' (Cyrill. Hieros. procatech. 10) ist Sache der Katechese u. der Homilie (vgl. catech. 4, 6. 37; 6, 10f; 8, 2; 12, 27; 13, 37. 40 u. ö. gegen die Heiden, ebd. 4, 2. 12. 37; 7, 2f; 10, 2. 8; 12, 2f. 6. 12. 17. 21f. 28f; 13, 7/13 u. ö. gegen die Juden, ebd. 4, 37; 18, 11/3 gegen die Samariter, ebd. 6, 20/34; 14, 21; 16, 9 u. ö. gegen die Manichäer; Beispiele antijüdischer Polemik in den Homilien Hesychs: M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem 1 [Bruxelles 1978] LIV. LXIX. 173/6).

F.-M. ABEL, Histoire de la Palestine 1/2 (Paris 1952); Art. J.: DACL 7, 2, 2304/74. – G. ALLON, The Jews in their land in the talmudic age 1/2 (Jerus. 1980/84). – D. H. K. AMIRAN u. a. (Hrsg.), Atlas of Israel² (Jerus./Amsterdam 1970). – S. APPLEBAUM, Prolegomena to the study of the Second Jewish Revolt = BritArchReports Suppl. Ser. 7 (Oxford 1976). – D. T. ARIEL, Excavations at the City of David 2, 1978/85 = Qedem 30 (Jerus. 1990); A survey of coin finds in J. (until the end of the byz. period): LibAnnStudBiblFranc 32 (1982) 273/326. – N. AVIGAD, Discovering J. (Oxford 1984). – M. AVI-YONAH, Art in ancient Palestine. Selected studies (Jerus. 1981); Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud = Studia Judaica 2 (1962); Art. J.: EncArchExcavHolyLand 2 (1976) 599/627; The Madaba mosaic map (Jerus. 1954); Art. Palaestina: PW Suppl. 13 (1973) 322/454. – B. BAGATTI, The church from the gentiles in Palestine = StudBiblFranc Collect. min. 4 (1971). – H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byz. Reich = Die Kirche in ihrer Geschichte 1 (1981); Das byz. Jahrtausend (1978); Kirche u. theologische Lit. im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 (1959). – M. BEN-DOV, In the shadow of the Temple (Jerus./New York 1985). – P. BENOÎT, L'Antonia d'Hérode le Grand et le forum oriental d'Aelia Capitolina: ExégèseThéol 4 (1982) 311/46; Le prétoire de Pilate à l'époque byzantine: RevBibl 91 (1984) 161/77; Les remparts de J.: ExégèseThéol 4 (1982) 292/310. – E. J. BICKERMAN, Studies in Jewish and Christian history = ArbGeschAntJudUrchr 9, 3 (Leiden 1986). – K. BIEBERSTEIN / H. BLOEDHORN, J. = TübAtlVordOr Beih. B 100, 1/3 (1994). – K. BIEBERSTEIN / M. H. BURGOYNE, J. Baugeschichte = ebd., Karten B IV, 7, 1/4 (1992/94). – H. BIETENHARD, Die Freiheitskriege der Juden unter den Kaisern Trajan u. Hadrian u. der messianische Tempelbau: Judaica 4 (1948) 57/77. 81/108. 161/85. – F. J. BLISS / A. C. DICKIE, Excavations at J., 1894/97 (London 1898). – S. G. F. BRANDON, The fall of J. and the Christian church² (ebd. 1957). – G. BRAUMANN, Die lukanische Interpretation der Zerstörung J.s: NovTest 6 (1963) 120/7. – B. BRENK (Hrsg.), Spätantike u. frühes Christentum = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 1 (1977). – R. van DEN BROEK u. a., Kerk en kerken in romeins-byzantijns Palestine = Palaestina Antiqua 6 (Kampen 1988). – R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der ant. Religionen² (1962). – TH. A. BUSINK, Der Tempel von J. 2 (Leiden 1980). – H. BUSSE / G. KRETSCHMAR, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher u. frühislamischer Zeit = AbhDtPalästVer 8 (1987). – H. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums⁵ = Grundrisse zum NT 5 (1983); Heiden, Juden, Christen = Beitr. z. hist. Theol. 62 (1981). – V. C. CORBO, Il Santo Sepolcro di Gerusalemme 1/3 = StudBiblFranc Collect. mai. 29 (1981/82); Il Santo Sepolcro di Gerusalemme, nova et vetera: LibAnnStudBiblFranc 38 (1988) 391/422. – CH. COÜASNON, The Church of the Holy Sepulchre in J. (London 1974). – J. W. CROWFOOT, Early churches in Palestine (ebd. 1941). – O. CULLMANN, Jesus u. die Revolutionäre seiner Zeit² (1970); Petrus³ (1985). – G. DALMAN, J. u. sein Gelände = Schriften des Dt. Palästina-Inst. 4 (1930); Orte u. Wege Jesu⁴ = Beitr. z. Förderung christl. Theol. 2, 1 (1924). – J. DECKERS, Tradition u. Adaption. Bemerkungen zur Darstellung der christl. Stadt: RömMitt 95 (1988) 303/82. – F. W. DEICHMANN, Einführung in die christl. Archäologie (1983); Rom, Ravenna, Kpel, Naher Osten. Ges. Studien zur spätantiken Architektur, Kunst u. Geschichte (1982). – A. DEMANDT, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – H. DONNER, Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 u. Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von J. = SbHeidelberg 1981 nr. 10; Pilgerfahrt ins Hl. Land (1979). – DERS. / H. CÜPPERS, Die Mosaikkarte von Madeba 1 (TafBd.) = AbhDtPalästVer (1977). – G. FEDALTO, Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme: OrChristPer 49 (1983) 13/6. – A.-J. FESTUGIÈRE, Les moines d'Orient 3, 1/3 (Paris 1961/62). – J. FINEGAN, The archeology of the NT (Princeton 1969). – K. S. FRANK (Hrsg.), Askese u. Mönchtum in der Alten Kirche = WdF 409 (1975); Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche = Grundzüge 55 (1984). – H. FROHNES / U. W. KNORR (Hrsg.), Die Alte Kirche = Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 (1974). – H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom² (1964). – H. GEVA (Hrsg.), J. revealed 2 (Jerus. 1993). – J. GNILKA, Jesus v. Nazaret = HerdersKomm Suppl. 3 (1990). – L. GOPPELT, Christentum u. Judentum im 1. u. 2. Jh. = Beitr. z. Förderung christl. Theol. 2, 55 (1954); Die apostolische u. nachapostolische Zeit = Die Kirche in ihrer Geschichte 1 A (1962). – A. GRABAR, Die Kunst des frühen Christentums (1967); Die Kunst im Zeitalter Justinians (1967). – F. GREGOROVIUS, Die Gründung der röm. Colonie Aelia Capitolina = SbMainz 1883/84, 477/508. – A. de GROOT / D. T. ARIEL (Hrsg.), Excavations at the City of David 3. 1978/85 = Quedem 33 (Jerus. 1992). – M. HADAS-LEBEL, Le paganisme à travers les sources rabbiniques des 2ᵉ et 3ᵉ s. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain: ANRW 19, 2 (1979) 397/485. – A. v. HARNACK, Die Chronologie der altchristl. Lit. 1/2 = ders., Geschichte der altchristl. Lit. bis Eusebius 2, 1/2 (1897/1904). – F. M. HEICHELHEIM, Geschichte Syriens u. Palästinas von der Eroberung durch Kyros II bis zur Besitznahme durch den Islam (547 vC.-642 nC.): HdbOrient 1, 2, 4, 2 (1966) 99/290. – M. HENGEL, Die Zeloten = ArbGeschAntJudUrchr 1 (Leiden 1976). – F.

HEYER, Kirchengeschichte des Hl. Landes (1984). – E. D. HUNT, Holy Land pilgrimage in the later Roman empire A.D. 312–460 (Oxford 1982). – B. ISAAC, Roman colonies in Judaea. The foundation of Aelia Capitolina: Talanta 12/3 (1980/81) 31/54. – H. JEDIN (Hrsg.), Hdb. d. Kirchengeschichte 1/2, 2 (1962/75). – J. JEREMIAS, Wo lag Golgotha u. das Hl. Grab?: Angelos. Archiv für ntl. Zeitgeschichte u. Kulturkunde 1 (1925) 141/73; Golgotha u. der Hl. Felsen: ebd. 2 (1926) 74/128; Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958); J. zur Zeit Jesu^{3} (1969). – L. KADMAN, The coins of Aelia Capitolina = Corp. Nummorum Palaestinensium 1 (Jerus. 1956). – B. KANAEL, Altjüdische Münzen: JbNumGeldgesch 17 (1967) 159/298. – A. KASHER, Jews and hellenistic cities in Eretz-Israel = TextStudAntJud 21 (1990). – O. KEEL / M. KÜCHLER, Orte u. Landschaften der Bibel 2. Der Süden (1982). – DIES. / C. UEHLINGER, Orte u. Landschaften der Bibel 1. Geographisch-geschichtliche Landeskunde (1984). – K. M. KENYON, Digging up J. (New York 1974). – A. KINDLER / A. STEIN, A bibliography of the city coinage of Palestine from the 2nd cent. B.C. to the 3rd cent. A.D. = BritArchReports Intern. Ser. 374 (1987) 22/37. – H. G. KIPPENBERG, Religion u. Klassenbildung im antiken Judäa (1978). – G. KLAMETH, Die ntl. Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen 1/2, 1 = NtlAbh 5, 1 (1914); 10, 2 (1923). – C. KOPP, Die hl. Stätten der Evangelien^{2} (1964). – H. KOSMALA, Art. J.: BiblHistHdWb 2 (1964) 820/50. – B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa = Forsch. z. Volkskunde 33/5 (1950). – R. KOTTJE / B. MOELLER (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte 1 (1970). – G. KRETSCHMAR, Festkalender u. Memorialstätten J.s in altkirchlicher Zeit: ZsDtPalästVer 87 (1971) 167/205; Der Standort des Kirchengebäudes als städtebauliches u. geistesgeschichtliches Problem in Antike u. MA: Kirchenbau u. Ökumene. Evangelische Kirchenbautagung (1962) 128/70. – G. KROLL, Auf den Spuren Jesu^{8} (1979). – M. KÜCHLER, Art. Hinnom-Tal: Neues Bibellex. 2 (1992) 163/5; Art. J.: ebd. 294/314. – B. KÜHNEL, From the earthly to the heavenly J. = RömQS Suppl. 42 (1987). – H.-P. KUHNEN, Palästina in griechisch-römischer Zeit = HbdArch Vorderasien 2, 2 (1990). – LATTE, Röm. Rel. – J. LEIPOLDT / W. GRUNDMANN, Umwelt des Urchristentums 1^{5} (1966); 2^{3} (1972); 3^{4} (1976). – S. LIEBERMAN, Palestine in the third and fourth cent.: JewQuartRev 36 (1945/46) 329/70; 37 (1947) 31/54. – B. LIFSHITZ, J. sous la domination romaine: ANRW 2, 8 (1977) 444/89. – E. LOHSE, Umwelt des NT^{8} = Grundrisse zum NT 1 (1989). – J. MAIER, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike = ErtrForsch 177 (1982); Geschichte des Judentums im Altertum^{2} = Grundzüge 40 (1989); Geschichte der jüd. Religion (1972); Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung = ErtrForsch 82 (1978). – DERS. / J. SCHREINER (Hrsg.), Lit. u. Religion des Frühjudentums (1973). – J. MALTIEL-GERSTENFELD, New catalogue of ancient Jewish coins (Tel Aviv 1987). – P. MARAVAL, Lieux saints et pèlerinages d'Orient (Paris 1985). – B. MAZAR, Der Berg des Herrn (1979); The archaeological excavations near the Temple Mount: Yadin, J. 25/40; The excavations in the Old City of J. = Preliminary report of the first season, 1968 (Jerus. 1969); The excavations in the Old City of J. near the Temple Mount: Preliminary report of the second and third seasons, 1969/70 (ebd. 1971) 1/36; The excavations south and west of the Temple Mount in J., the Herodian period: BiblicArch 33 (1970) 47/60; Herodian J. in the light of the excavations south and south-west of the Temple Mount: IsraelExplJourn 28 (1978) 230/7. – E. / B. MAZAR, Excavations in the south of the temple mount = Qedem 29 (Jerus. 1989). – Y. MESHORER, Ancient jewish coinage 2 (New York 1982). – O. MICHEL / O. BAUERNFEIND (Hrsg.), Flavius Josephus. De bello Iudaico 1/3 (1959/69). – L. MILDENBERG, Der Bar-Kochba-Krieg im Lichte der Münzprägung: Kuhnen 357/66; The coinage of the Bar Kokhba War = Typos. Monographien z. ant. Numismatik 6 (1984). – J. T. MILIK, Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes: RevBibl 67 (1960) 354/67. 550/86; La topographie de Jérus. vers la fin de l'époque byzantine: MélUnivStJoseph 37 (1960/61) 127/89. – E. A. MOORE, The ancient churches of old J. (Beirut 1961). – J. MURPHY-O'CONNOR, The Holy Land^{2} (Oxford/New York 1986). – P. NAUTIN, Patristica 2. Lettres et écrivains chrétiens des 2e et 3e s. (Paris 1961). – M. NOTH, Geschichte Israels^{10} (1986). – G. OSTROGORSKY, Geschichte des byz. Staates^{3} = HdbAltWiss 12, 1, 2 (1963) 19/93. – E. OTTO, J. Die Geschichte der Hl. Stadt (1980). – A. OVADIAH, Corpus of the Byz. churches in the Holy Land = Theophaneia 22 (1970) 75/98. – DERS. / C. GOMEZ DE SILVA, Suppl. to the Corpus of the Byz. churches: Levant 13 (1981) 221/6; 14 (1982) 134/43; 16 (1984) 136/8. – R. / A. OVADIAH, Hellenistic, Roman and early Byz. mosaic pavements in Israel = Bibliotheca Archaeologica 6 (Roma 1987). – A. PARROT, Der Tempel von J. Golgatha u. das Hl. Grab = Bibel u. Archäol. 2 (Zollikon/Zürich 1956). – J. B. PRITCHARD, Herders Großer Bibelatlas (1989). – J. D. PURVIS, J., the Holy City. A bibliography^{2} = American Theological Library Association, Bibliography Series 20 (Metuchen 1991). – B. REICKE, Ntl. Zeitgeschichte^{3} (1982). – A. REIFENBERG, Ancient Jewish coins^{2} (Jerus. 1947). – CH. RENOUX, Hierosolymitana: ArchLiturgWiss 23 (1981) 1/29. 149/75. – A. M. RITTER, Dogma u. Lehre in der Alten Kirche = Hdb. d. Dogmen- u. Theolo-

giegeschichte 1 (1982). – L. J. ROGIER u. a. (Hrsg.), Geschichte der Kirche 1 (1963). – S. SAFRAI, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels = Forsch. z. christl.-jüd. Dialog 3 (1981). – DERS. / M. STERN, The jewish people in the first cent. = Compendia rerum Iudaicarum ad NT 1/2 (Assen 1974/76). – P. SCHAFER, Der Bar Kokhba-Aufstand = TextStudAntJud 1 (1981); Geschichte der Juden in der Antike (1983); Studien zur Geschichte der Theologie des rabbin. Judentums = ArbGeschAntJudUrchr 15 (Leiden 1978). – A. SCHALIT, Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud u. Midrasch: ANRW 2, 2 (1975) 208/327; König Herodes = StudJud 4 (1969). – S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum 2, 2 (1913). – A. SCHLATTER, Zur Topographie u. Geschichte Palästinas (1893). – W. SCHNEEMELCHER, Das Urchristentum (1981). – C. SCHNEIDER, Kulturgeschichte des Hellenismus 1/2 (1967/69). – H.-J. SCHOEPS, Das Judenchristentum (1964); Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949); Aus frühchristlicher Zeit (1950). – K. SCHUBERT, Die jüd. Religionsparteien in ntl. Zeit (1970). – E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)^2 1/3 (Edinburgh 1973/87). – H. SCHWIER, Tempel u. Tempelzerstörung = Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11 (1989). – Y. SHILOH, Excavations at the City of David 1. 1978/82 = Qedem 19 (Jerus. 1984). – J. SIMONS, J. in the OT (Leiden 1952). – E. M. SMALLWOOD, The Jews under Roman rule = StudJudLateAnt 20 (Leiden 1976). – G. STEMBERGER, Die Beurteilung Roms in der rabbin. Literatur: ANRW 19, 2 (1979) 338/96; Geschichte der jüd. Literatur (1977); Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden = ErtrForsch 195 (1983); Juden u. Christen im Hl. Land (1987); Das klass. Judentum (1979). – C. THOMA, Auswirkungen des jüd. Krieges gegen Rom (66–70/73 nC.) auf das rabbin. Judentum: BiblZs NF 12 (1968) 186/210; Christliche Theologie des Judentums = Der Christ in der Welt 6, 4ab (1979); Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 nC., Diss. Wien (1966). – P. THOMSEN, Die lat. u. griech. Inschriften der Stadt J. u. ihrer nächsten Umgebung: ZsDtPalästVer 43 (1920) 138/58; 44 (1921) 1/61. 90/168; 64 (1941) 203/56. – M. K. THORNTON, Hadrian and his reign: ANRW 2, 2 (1975) 432/76. – J. A. TOYNBEE, The Hadrianic School (Cambridge 1934). – Y. TSAFRIR, Art. J.: ReallexByzKunst 3 (1978) 525/615. – A. D. TUSHINGHAM, Excavations in J. 1961/67, 1 (Toronto 1985). – H. VINCENT, J., Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire 1. J. antique (Paris 1912). – DERS. / F.-M. ABEL, J. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire 2. J. nouvelle (ebd. 1914/26). – L.-H. VINCENT / M.-A. STEVE, J. de l'AT. Recherches d'archéologie et d'histoire 1/3 (ebd. 1954/56). – K. J. H. VRIEZEN, Die Ausgrabungen unter der Erlöserkirche im Muristan, J. (1970/74) = AbhDtPalästVer (1994). – P. W. L. WALKER, Holy City, holy places? Christian attitudes to J. and the Holy Land in the 4th cent. (Oxford 1990). – C. WATZINGER, Denkmäler Palästinas 2 (1935). – P. WELTEN u. a., Art. J.: TRE 16 (1987) 590/635. – G. J. WIGHTMAN, The Damascus Gate, J. Excavations by C.-M. Bennett and J. B. Hennessy at the Damascus Gate, 1964/66 = BritArchReports Intern. Ser. 519 (1989). – J. WILKINSON, J. as Jesus knew it (London 1978); J. pilgrims before the Crusades (Warminster 1977); Ancient J. Its water supply and population: PalExplQ 106 (1974) 33/51; Christian pilgrims in J. during the byzantine period: ebd. 108 (1976) 75/101; The tomb of Christ: Levant 4 (1972) 83/97. – P. WIRTH, Grundzüge der byz. Geschichte^2 = Grundzüge 29 (1989). – Y. YADIN, Bar Kochba (1971); ders. (Hrsg.), J. revealed (Jerus. 1975).

Ute Wagner-Lux (A/F) /
Heinzgerd Brakmann (G).

Jerusalem II (Sinnbild).

A. Altes Testament u. Frühjudentum. I. Hebräische Bibel. Als Hauptstadt u. Kultzentrum des Gottesvolkes wurde *J. (I) sehr bald als Stadt der Anbetung gepriesen, die Jahwe erwählt hat (u. a. Sach. 3, 2) u. in der er darum (nur?) seinen Namen wohnen läßt (Dtn. 12, 5. 11; 14, 24; 2 Chron. 6, 38; Fohrer 307f; zur entsprechenden Theologie des [der] Deuteronomisten s. H. Bietenhard, Art. Himmel: o. Bd. 15, 189f; O. Kaiser, Der Gott des AT. Theologie des AT 1 [1993] 189/97). J. ist die wahre Stadt, die Stadt schlechthin (Hes. 7, 23), ohne Beispiel unter den Metropolen der Welt, da Gott nur sie als seine Wohnstatt ausersehen hat (hierzu u. zum folgenden s. M. Tsevat, Art. J^erûšalem: ThWbAT 3 [1982] 930/9; andere Lit. ebd. 930f; der Name J. [,Gründung des Gottes Salem'] führt in vorisraelit. Zeit; Belege u. a. Gen. 14, 18; Ps. 76, 3; 110, 4). Sie ist sein Licht (Jes. 60, 1), von ihr als Ort der Nähe Jahwes (Jes. 27, 13 u. ö.) soll u. wird das Wort des Herrn der Welt ausgehen (Jes. 2, 3). – Sein ,Wohnen' haftete zunächst an der Lade, sodann am Tempel (1 Reg. 8. 12f; Hes. 43, 7), bald auch an Zion (u. a. Ps. 9, 12; 43, 3) als am Tempelberg (Ps. 15, 1; 24, 3) u. mit ihm dann ebenfalls an der Stadt J. im ganzen (Jes. 45, 13; Ps. 66, 1f; Dan. 9, 16f). Weil Gott in Zion bzw. J. wohnt u. ,ist' (Ps. 65, 2; 99, 2; 135, 21), so daß seine untilgbare Gegenwart sie heiligt (J. als ,heilige Stadt': Jes. 48, 2; 52, 1; 66, 10; Neh. 11, 1), kann J. kurz ,Stadt Gottes' heißen (Ps. 46, 5; 48, 2f [Stadt des großen Königs]. 9; 87, 3; Dan. 3, 28; 9, 16; zu Zion [ṣijjôn] s. F. Stolz: TheolHdWbAT 2 [1976] 531/6; Fohrer 293 [mit Lit.]). – In der Exilszeit wandelt sich das Bild insofern, als Israel primär auf J.s *Erneuerung hofft. Die Gerichtspredigt der Propheten hatte das Unheil des Volkes als Gottes Strafgericht verkündet u. zur Umkehr gerufen (ebd. 309/11, vgl. u. a. Lament. 4, 22); Israels Buße werde eine Restitution der Gottesstadt ermöglichen (s. hier auch G. v. Rad, Theologie des AT 2 [1965] 302/7), Jahwes gnädige Präsenz sie herrlicher als je zuvor erstrahlen lassen (u. a. Ego 15_{50}). So wurde J. zur Stadt der Hoffnung, zur ersehnten Stätte des dauernden Heils. Namentlich aus dem bitteren Erleben der weiten Entfernung vom Zentrum des Gottesdienstes kam es zur Rede von J. als Inbegriff kommender Erneuerung des Volkes. Damit zeichnete sich ein J. als ideale Größe der Zukunft ab, ,die heilige Stadt' wurde Bestandteil eschatologischen Harrens. Stets aber waren damit Kult u. Tempel eines irdischen J. gemeint (so noch Sir. 36, 12f; zum ganzen s. J. Lebram, Art. Apokalyptik / Apokalypsen II: TRE 3 [1978] 192/202; Lit. ebd. 200/2).

II. Frühjudentum. (Dazu besonders umfassend Kühnel 29/48.) Die genannten Prädikationen bleiben in Kraft, wenn auch weiterhin zugleich als Kennzeichnung eines erwarteten Zustandes. J. heißt fortan geradezu phraseologisch ,heilige Stadt' (1 Macc. 2, 7; 2 Macc. 1, 12; 3, 1; 9, 14; Joseph. ant. Iud. 4, 70; 20, 118; c. Ap. 1, 282), sogar auf Münzen (Strack / Billerb. 1, 150; Strathmann 524_{51}). Bleibende religiöse Kritik am Verhalten der Stadt hielt, als Verkündigung von Gottes Gericht, trotz allem an der Zusage seiner *Erwählung u. seines Erbarmens fest. War es schon zu Zeiten des Exils die Erwartung eines neuen oder besseren J., das allein vom Erlösungshandeln Jahwes geschaffen wird (Fohrer 314f zu Sach. 1, 17; 3, 2 u. a.), so bildet sich in nichtkanonischen Texten bis in hellenistisch-römische Zeit zugleich ein Denken heraus, das der atl. Civitas Dei kosmologische Ausmaße zuspricht (gut zusammenfassend hier u. a. Barrett 374/6). Es entsteht die Idee der ,Himmelsstadt', d. h. eine regelrechte *Jenseits-Vorstellung im Rahmen des frühjüd. Weltbildes (Ego 15f. 169/72). Diese civitas caelestis (ein Motiv, das in den Psalmen, ja im ganzen AT noch fehlte) ist unsichtbar, ,oben', aber schon erbaut, ja präexistent (u. a. Apc. Bar. syr. 8, 52; Böcher 122; Strathmann 525; einschlägige Texte auch Michel 394; Wisskirchen 79/81). – Besonders die Zerstörung von Stadt u. Tempel hat dann in der Apokalyptik (K. H. Müller: TRE 3 [1978] 202/51 [Lit. ebd. 249/51]) das himmlische J. als eschatologisches Gegenbild auf den Plan gerufen (Lohse 324f; Schlier 157/9; Strathmann 523/5; Michel 394f); es wird unvergleichlich prächtige Endzeit sein, wenn es erscheint (4 Esr. 5, 26. 123; 8, 53/5; 9, 27. 54. 79; vgl. 7, 26; 10, 53; 11, 36). Dann werden nur Gute (d. h. kultisch Reine, keine Unbeschnittenen) in ihr wohnen (Ps. Sal. 17, 30; Jub. 50, 5). In diesem J. wird der Schöpfer selbst dauernd zugegen sein (Orac. Sib. 3, 787), werden Jahwes Tempel u. sein Kultus herrschen, nur viel prächtiger als je zuvor (Strack / Billerb. 4, 884f. 929/37). Alle Israeliten werden die Schekina an ihrer Ruhestätte J. schauen (ebd. 923/5), wenn das himmlische

J. erscheint. Mit dieser apokalyptischen Fassung des J.gedankens (s. hier auch Michel 261 mit Lit.) kann sehr wohl jene mehr räumlich-kosmologische einhergehen, derzufolge wenige Begnadete oder Seher schon jetzt die Seligkeit der ‚oberen Welt' genießen können (Hen. slav. 55, 5; Volz 372/5; vgl. Strack / Billerb. 3, 573; Rissi 44; K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 476/9). Die Priorität der himmlischen Welt, wie sie in der jüd. Apokalyptik verstanden wird (zum Methodenproblem s. Müller aO. 207/10), sehen die Rabbinen, gerade auch nach der Tempelzerstörung, weniger absolut (Bietenhard 192/6; Volz 10; Lumpe 194f); auch sie setzen natürlich J.s Einzigartigkeit voraus, beurteilen das himmlische Heiligtum aber als integralen Bestandteil der Schöpfungsordnung seit dem Anfang der Welt; traditioneller Bezugstext rabbinischer Exegese war hier Jer. 17, 12 (Ego 170). Auch im Rabbinat gab es keine einheitliche J.-Vorstellung, schon gar keine jahrhundertelang gleichbleibende. Für die Apokalyptik blieb das ‚himmlische J.' nach wie vor eine geschichtliche Größe, deren Bedeutung weder vom Thorastudium noch durch andere Wege der Heiligung gemindert werden konnte. Jedoch haben sich die hergehörigen Vorstellungen auch vielfältig durchdrungen, so daß sich wahrscheinlich zwar Apokalyptik u. rabbinische Exegese unterscheiden lassen (s. jedoch Kühnel 44), nicht aber diese von der überlieferten *Eschatologie des Heilsortes J. (zu den Orten der apokalyptischen Jenseitsvorstellung s. C. Colpe: o. Sp. 342f). Daß im übrigen auch die chiliastische Hoffnung auf ein neues irdisches J. lebendig blieb, zeigt das fünfte Buch der Sibyllinen (Orac. Sib. 5, 247/63, bes. 250/5. 418/27; *Chiliasmus; Böcher 133/43). – So ist in der gesamten Überlieferung Israels ein übergeschichtliches J. (mit Zion oder dem Paradies; der Name J. begegnet auch in der Apokalyptik selten) ontologisch wie eschatologisch zum transzendenten oder einst herabkommenden Ort der Anwesenheit Jahwes geworden.

III. Philon. (Klauck, bes. 135/7, Lit. ebd. 148_4.) Der sein AT platonisch-stoisch aktualisierende jüd. Denker aus Alexandrien befindet, daß der Weise sein echtes J. in sich trägt u. darin mit dem Wesen des Kosmos übereinstimmt. Die Erde als Welt der Sinne ist dem, der sich vom Logos leiten läßt, Fremde (conf. ling. 77 [ohne J.]; andere Stellen [mit J.] auch bei Barrett 377f). Der Weise ist in der Gottesstadt zuhause (daß die Seele [scil. des Weisen] im *Jenseits daheim sei oder zu sein wünsche, las man bereits PsPlat. Axioch. 366a). Mit Ps. 46, 5; 65, 10 könne nicht die ‚jetzige heilige Stadt' gemeint sein (Philo somn. 2, 245f). Philon nutzt hier die vornehmlich stoische Vorstellung der Welt als πόλις; sie wird genau wie die Seele (die Vernunft) des Weisen vom Logos durchwaltet, heiße es doch, daß in ihr Gott umherwandle wie in einer Stadt (ebd. 248 mit Lev. 26, 12, vgl. Philo mutat. nom. 264). Diese Deutung der Seele als πόλις bzw. die psychologische Interpretation der Stadt stammt letztlich aus Platon, für den die Polis als politische Ordnung ein vergrößertes Modell der Menschenseele (u. umgekehrt die ψυχή ein internalisiertes politisches System) war. Indem Philon in einer ebenso gewagten wie folgenreichen *Etymologie hebr. jeruschalajim aus r'h u. slm (jarah, ‚er wird sehen', u. schalōm, ‚Friede') ableitet, kann er den Namen der ‚Stadt Gottes' als ‚Gesicht (Schau) des Friedens' (ὅρασις εἰρήνης, visio pacis) interpretieren (ebd. 250). Wer sich das friedliche u. beschauliche Leben zum Ziel setzt, sucht die ‚Stadt des Seienden' nicht auf Erden wie ein Gebilde aus Holz oder Stein, sondern in der kampflosen u. klarsichtigen Seele; in ihr wohnt Gott als Gott des Friedens (ebd. 250/4). So wird die Himmelsbürgerschaft zugleich ein Wohnen im Tugendstaat. Diese psychologisch-ethische Allegorese der Gottesstadt, die den Weisen stets auch im Einklang mit dem in der Welt wirkenden Logos u. insofern mit dem Kosmos als Stadt des Heils sieht (μεγάλη πόλις nennt sie erst Philon, s. SVF 3, nr. 323; μητρόπολις u. ἱερόπολις bei Philon: Klauck 149_{25}), entbehrt durchaus jenes eschatologischen Grundzuges, der die atl. u. frühjüd. Texte zur Symbolik J.s auszeichnet (vgl. noch die Stellen bei Strathmann 527f; allgemein s. U. Fischer, Eschatologie u. Jenseitserwartung im hellenist. Diasporajudentum = ZNW Beih. 44 [1978], bes. 204/7).

B. Neues Testament. (Kühnel 49/51.) *I. Paulus.* Gal. 4, 24/7 (Lohse 336f; Strathmann 531; Schlier 155/61; reichlich Lit. Kühnel $181f_{40f}$; Thraede 67f) stellt der Apostel seiner Empfängergemeinde einmal mehr die Freiheit der Christen vom Gesetz vor Augen; dabei deutet er (ausdrücklich allegorisch: Gal. 4, 24) *Hagar auf den Sinaibund u. das ‚jet-

zige' J., das samt seinen Kindern noch in Knechtschaft lebe (J. L. Martyn, The covenants of Hagar and Sarah [Gal. 4, 21–5, 1]: Festschr. P. W. Meyer [Atlanta 1990] 160/92). ‚Das J. aber, das droben ist (ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ; vgl. Lumpe 194f), ist frei; das ist unsere Mutter' (v. 26 mit Jes. 54, 1 [im Sinne des ‚neuen Äon' umgedeutet] als Testimonium). Der nicht leicht erschließbare Gedankengang des Textes besagt jedenfalls für den Gegensatz des ‚oberen' zum ‚jetzigen' J., daß Paulus in Anlehnung an rabbinische (Schlier 158f) oder zumindest an eine räumlich umformende apokalyptische (Lohse 336) Redeweise (s. oben) das ‚himmlische' J. als ‚oberes' u. insofern als gegenwärtiges J. begreift (Schlier 158f mit 159_3). Das endzeitliche Heil ist bereits angebrochen (Bietenhard 198), jenes himmlische J. jüdischer Tradition ist Gegenwart; die an Christus glauben, haben es zur Mutter, sind geistlich aus ihr geboren. Abermals erscheint J. als im Glauben gegenwärtige Stätte der in Christus offenbarten Gegenwart Gottes (Fohrer 307).

II. Hebräerbrief. (Viel Lit. Kühnel 181_{37}; allgemein zur Theologie s. Rissi; H. Braun, An die Hebräer = HdbNT 14 [1984].) Auch für den Verfasser des Hebräerbriefes repräsentieren Zion u. J., Gottesberg u. -stadt Bild u. Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft (Michel 463 zu Hebr. 12, 22). Anschluß an apokalyptische Tradition ist unverkennbar (Nachweise Michel 394f; gegen Abhängigkeit von Philon Strathmann 531 [Michel 552f läßt allenfalls ‚Verwandtschaft' gelten]; zur Eschatologie des Hebr. s. H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des NT[4] [1987] 351f). Nach einem haggadischen Eintrag v. 21 (H. Windisch, Der Hebräerbrief = HdbNT 14[2] [1931] 103) sieht der Verfasser seine christl. Leserschaft zum Zionsberg u. zum ‚himmlischen J.' herangetreten (hierzu vgl. Philo spec. leg. 1, 51; zur anderen Vorstellung von der Himmelsstadt [nicht J.] in Hebr. 11, 13/6 s. Michel 397/9; Rissi 44, ebd. auch zu Hebr. 13, 14: die ‚künftige Stadt'). ‚Himmlisches J.', biblisch erst u. nur hier, erklärt u. bezeichnet die ‚Stadt des lebendigen Gottes' (hierüber s. Michel 105f zu Hebr. 3, 12). Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde Christi kommt schon von ihr her, als zum himmlischen J. wanderndes Gottesvolk sucht es, auf Erden fremd (κοσμικός [Gegensatz zu ἐπουράνιος, dieses Wort auch 1 Cor. 15, 48; Phil. 2, 10] in Hebr. 9, 2 ist daher betont negativ [Michel 298]), die künftige Gottesstadt (Hebr. 13, 14), darf aber schon jetzt zu ihr gehören (ebd. 12, 22; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk[3] [1959] 27/32, bes. 31; Braun aO. 435/9), u. zwar in Gemeinschaft mit Tausenden von Engeln (ἀγγέλων [ἁγίων Cod. D, s. dazu Michel 463_3, bes. 464/9]; die πρωτοτόκοι [Hebr. 12, 23] sind wohl eine apokalyptische Würdebezeichnung der Gemeinde Jesu [Michel 464, vgl. 113f]; s. u. a. Dan. 7, 10; Apc. 5, 11 [Michel 463_8]; Vergleichstexte bei Windisch aO.); vorgestellt wird wohl auch eine πανηγυρίς (s. Hos. 2, 11; 9, 5; Amos 5, 21; Hes. 46, 11, in LXX für die israelitische Kultusversammlung [im NT nur hier, s. Braun aO. 436], vgl. auch Jes. 66, 10; hier ist Apc. 19, 9 eng verwandt [Böcher 44]), evtl. zugleich als ἐκκλησία (vgl. Philo leg. all. 3, 81), nämlich einer Gemeinde vollendeter Gerechter (s. Ex. 4, 22; zur Fortsetzung in Hebr. 12, 23f s. die Kommentare).

III. Johannes-Apokalypse. (A. Strobel: TRE 3 [1978] 174/89; Lit. ebd. 188f; W. W. Reader, Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Diss. Göttingen [1971]; *Jenseits [o. Sp. 347].) Apc. 21/22 finden sich verschiedene atl. Motive (Zeilinger 144) zu einem weder inhaltlich noch literarisch einheitlichen Bild zusammen (Strathmann 532; vgl. dazu auch Apc. 3, 12 [das neue J.]; 11, 2 [‚die heilige Stadt']; 20, 9 [‚die geliebte Stadt'], dazu Strathmann 530). Dem Abschnitt 21, 9/22, 2 liegt jedenfalls ein jüd. Quellenstück zugrunde (R. Bergmeier, ‚J., du hochgebaute Stadt': ZNW 75 [1984] 90. 92f; ebd. bes. 90/6 zu den aus christlicher Redaktion entstandenen Widersprüchen). Reminiszenzen an Jesaja u. Hesekiel überwiegen. Dargestellt werden soll die Seligkeit der vollendeten, erlösten Gemeinde in der Gottesgemeinschaft (Böcher 44f sieht hier die Hoffnung auf ein eschatologisches Fest [bzw. Hochzeitsmahl] ausgesprochen [s. oben zu πανηγυρίς]: ‚Und die heilige Stadt J. sah ich neu [anders Apc. 3, 12 (s. oben): ‚das neue J.'] aus dem Himmel herabkommen, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut' [Apc. 21, 2]). Die Vorstellung ist, anders als bei Paulus u. im Hebräerbrief (Böcher 48), futurisch: Gott, so die Vision, schafft *Himmel u. Erde neu (Apc. 21, 1). Seine erste Schöpfung ist vergangen, die zweite naht (das Meer, notorischer Ort der Angst, fehlt in der neuen Welt; W. Bousset, Die Apokalypse des Johannes =

MeyersKomm 16[6] [1906] 442f erklärte das als Konsequenz aus der Vorstellung vom Weltbrand, erwog aber auch ‚agrarische Neigungen einer binnenländischen Bevölkerung'). Der Gedanke kleidet sich dann in das Bild des ‚neuen J.', das vom Himmel herabkommt (Böcher 47/9. 113f [mit Lit.]). Anders als im AT ist hier vom Tempel nicht die Rede (s. Apc. 21, 22); demgemäß fehlt auch ein Altar, während nach Apc. 6, 9 die Seelen der Märtyrer unter dem himmlischen Altar (θυσιαστήριον) weilen. – Allen ntl. Zeugnissen ist gemeinsam, daß sie die heilige Gottesstadt, einen spirituellen Ort, d. h. nicht eigentlich eine ‚Stadt' (G. Holtz, Die Pastoralbriefe = TheolHdKommNT 13[4] [1986] 80), als das ‚obere' (Paulus), ‚himmlische' (Hebr.) oder ‚neue' J. (Apc.) verkünden; es ist eine Variante von ‚Offenbarung', ist eines der Bilder für die wiederkehrende oder wiedergekehrte Anwesenheit Gottes bei seinem Volk, das ihm allein im Glauben gehört u. allein ihm auch künftig gehören soll (in dieser Spannung zwischen ‚schon jetzt' u. ‚in Zukunft' lebt die Christusgemeinde [*Ekklesia I]).

IV. Bibeltheologische Zwischenbilanz. a. Das Problem. Die neuere Forschung hat wahrscheinlich machen können, daß bestimmten biblischen Sätzen über ‚Volk Gottes', ‚Kirche' oder ‚Gemeinde' ein Bezug auf ‚Kult' u. Liturgie zugrundeliegt. Es handelt sich um die Auffassung, die gottesdienstliche Versammlung der Gläubigen bilde in Lobgesang u. Prophetie eine Gemeinde der Heiligen als eine geistgetragene Gemeinschaft aus Menschen (gegenwärtigen u. gewesenen) u. Engeln im Angesicht Gottes. In ihr wäre die Kluft zwischen *Himmel u. Erde, Vergangenheit u. Zukunft aufgehoben. Gerade auch die Rede vom himmlischen J. läßt sich in der Tat unschwer auf die Realität des jüd.-christl. Gottesdienstes zurückführen; sie meint ja eine spirituelle Anwesenheit des *Himmels, der himmlischen Welt als einer auf Erden ‚an sich' undenkbaren Weise des gottgewollten Zusammenlebens. Es ist, wie wohl im AT etwa die früher sog. Thronbesteigungspsalmen voraussetzen (G. v. Rad: ThWbNT 1 [1933] 567: ‚im Kult erlebte Gegenwärtigkeit'), die im Gottesdienst als Wunder gefeierte Präsenz der βασιλεία τοῦ θεοῦ; diese selbst ist als (im NT weitaus häufigeres) Äquivalent des ‚himmlischen J.' anzusehen; dieses entspricht daher auch dem ‚Reich der Himmel', wo immer diese das Original verzerrende Wiedergabe erscheint, da *Himmel im biblischen Sprachgebrauch weitgehend für ‚Gott' eintritt (s. u. a. K. G. Kuhn: ebd. 570; Lumpe 197f). ‚J. im Himmel' liest sich von daher als ‚J. Gottes' oder ‚J. bei Gott', sofern man dies persönlich versteht (wie Apc. 21, 3bc), nicht aber räumlich (wie βασιλεία ἐπουράνιος 2 Tim. 4, 18; vgl. 2 Cor. 5, 1; Holtz aO. 198f).

b. Zur neueren Exegese. Schon zB. O. Linton, Art. Ekklesia I: o. Bd. 3, 909 sprach im Blick auf den christl. Psalmengebrauch vom Lobgesang im Kreise der Gemeinde als Kern des frühesten, schon atl. Gemeindeverständnisses (ebd. 911/6 zum NT). In diesem Sinne hat dann K. Berger in Hebr. 12, 22f (aber auch in 1 Cor. 11, 27/31; Eph. 2, 19 usw.) die Vorstellung von der ‚gottesdienstlichen Identität der Gemeinde' wirksam gefunden (K. Berger, Art. Kirche II: TRE 18 [1989] 211/3; Lit. ebd. 216/8; s. ders., Volksversammlung u. Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christl. Verwendung von ekklesia: ZsTheolKirch 73 [1976] 167/207). Wenn sich die Gläubigen zum Lobe Gottes versammeln, werden irdische u. himmlische Gemeinde eins. Daraus erklärt sich gut die Erwähnung des ‚oberen', ‚himmlischen' oder ‚neuen' J. im NT, zumindest in Hebräerbrief u. Johannesapokalypse. In Hebr. 12, 22f hatte ja O. Michel gleichfalls einen stark liturgiebezogenen Sprachgebrauch nachgewiesen; so beschreibt προσέρχεσθαι die Teilnahme am Gemeindegottesdienst; überhaupt eignete ja dem ‚Nahen' auch sonst sehr oft eine kultische Bedeutung. Nicht zuletzt deutet πανηγυρίς (v. 22) als ‚Festversammlung' auf solche Zusammenhänge (Michel 461 mit Stellen). Die Einheit ‚himmlisches' J. wird von Christus u. zugehöriger Menschheit in gottesdienstlicher Festgemeinschaft gebildet. An Lied u. Prophetie dieser ‚Gemeinde der Heiligen' nimmt daher die ganze Himmelswelt (Engel, ‚Heilige', s. o. Sp. 724 zum D-Text von Hebr. 12, 23) teil. – Neuerdings hat O. Hofius den Befund exegetisch, aber auch liturgiegeschichtlich weiter ausgearbeitet (Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche: ZsTheolKirch 89 [1992] 172/96). Schon die Hebräische Bibel fand ja in Zionsberg u. -tempel ein Abbild der Wohnung Jahwes u. im Heiligtum die Einheit von Himmel u. Erde verwirklicht (Stellen mit Interpretation ebd. 179/82). Eine Gemeinde aus Engeln u. Menschen kannte dann auch die Qumran-

Gemeinde (ebd. 182/5 mit Lit.; J.-Stellen: Brox 172_3); daß die Liturgie der Synagoge ebenfalls dergleichen voraussetzt (ebd. 185; Lit. 185_{69}), ersichtlich zB. aus Const. apost. 7, 35, verrät eine wichtige jüd.-christl. Kontinuität. Im NT tritt sie unverkennbar in Col. 1, 12/2, 23 u. Eph. 1, 3/14; 2, 11/22 zutage (Brox 187/90), dann aber auch im Hebräerbrief, wie sich jetzt abermals bestätigt (ebd. 190/3): das eschatologische εἰσέρχεσθαι von Hebr. 10, 19 wird, so der unbekannte Verfasser, im gottesdienstlichen προσέρχεσθαι vorweggenommen, in dem die versammelte Gemeinde ihrem Gott ‚naht' (Brox 192, ähnlich Michel zSt., s. oben). Um so zweifelsfreier läßt sich auch Apc. 21, 2 (o. Sp. 724) hier einordnen (Brox 193). Entscheidend ist dabei nun weder die liturgische Funktion des Namens J. noch die beschriebene Auffassung des Gottesdienstes einschließlich ihrer weitreichenden späteren Tradition (zur Ostkirche s. hier Hofius aO. 172/9); für das Junktim Ekklesia-J. den Ausschlag gibt, daß der Inbegriff von ‚Kirche' (*Ekklesia I) auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde zielt. Es war, wie sich zeigen wird, für Spätere theoretisch schwierig, diese ‚Definition' u. mit ihr die Vorstellung einer irdisch-himmlischen Einheit ekklesiologisch durchzuhalten, ohne in Metaphysik abzugleiten. Je mehr das individuelle Heil oder sittliches Handeln die Rede vom sinnbildlichen J. bestimmten, je deutlicher auch Gegenwart u. Zukunft, Mensch u. Gott kognitiv oder etwa ‚mystisch' aufeinander bezogen waren, desto weiter griff eine nur noch erbauliche Verwendung des ‚himmlischen' usw. J. um sich; am ehesten aus dieser Entwicklung erklärt sich wohl auch das eigentümliche Schwanken der Väter: einige neigen dazu, die Himmelsstadt (πόλις θεοῦ) mit der Kirche zu identifizieren, andere spiegeln den Schwund der ursprünglichen eschatologischen Grundlage zugunsten einer enger auf einzelne bezogenen *Jenseits-Vorstellung, besonders zB. dann, wenn das Leben der Christen als Weg zur Gottebenbildlichkeit (*Ebenbildlichkeit; *Erneuerung) oder auch nur als sittliche Bewährung der Gnade im Lichte künftiger *Erlösung verstanden wurde (*Ethik). So oder so blieb der Topos ‚himmlisches J.' teils, als eine Möglichkeit unter anderen, Spiegelbild der jeweiligen dogmatischen Anschauungen, teils seelisch verstärkendes Element frommer Rede ohne besonderen, an die ursprüngliche Grundaussage fest gebundenen Gehalt. Es muß ja auffallen, daß er im Laufe der Zeit am häufigsten in ekklesiologischem oder pastoralem Zusammenhang erscheint, in altkirchlicher *Eschatologie, mit ihrer Konzentration auf ‚letzte Dinge' wie Totenauferstehung u. Jenseitsstrafen dagegen kaum noch vorkommt (Daley), es sei denn bei Augustin. Das Verständnis von ‚Gemeinde' scheint sich außerhalb chiliastisch orientierter Kreise von den alten Endzeitvorstellungen gelöst zu haben, so daß beide sich mithilfe eher paganer Denkformen verselbständigten u. so ihren in ‚eschatologischer Kirchlichkeit' (Böcher 157) beheimateten Gehalt einbüßten.

C. Frühpatristik. I. Gnosis u. Apokalyptik. In der frühchristl. Eschatologie gehörte die Herabkunft des himmlischen J. wohl regelrecht zum Motivschatz chiliastischen Denkens, einerlei, ob sie in Judäa erwartet wurde (Tert. adv. Marc. 3, 24, 3/6; vgl. Apc. 14, 1: Zion als Treffpunkt des Neuen Israel) oder an einem sonstwie ausgezeichneten ‚heiligen' Ort (für die Montanisten Kleinasiens sei das Pepuza gewesen, berichtet zumindest Epiphanios [haer. 49, 1, 2f (GCS Epiph. 2, 241, 23/242, 8)]). Daß sich die Erscheinung des himmlischen J. auf einem *Berg ereigne, gehörte sowieso zum apokalyptischen Apparat (N. Brox, Der Hirt des Hermas = KommApostVät 7 [1991] 308; Kingsbury). Unabhängig davon war zumindest die Rede von der ‚Stadt Gottes' als Endzeitort geläufig (u. a. Apc. Paul. 19). Auch sonst sprach die nachkanonische Literatur vom ‚oberen J.' (Act. Phil. 109 [AAA 2, 2, 42, 15, 15/7] sagt der Apostel: ‚Ihr seid meines Geschlechts ..., Teil meiner Stadt, des oberen J.'). Dennoch spielt die Vorstellung hier schwerlich eine hervorstechende Rolle; nicht immer oder zwangsläufig wurden Endgericht oder Tausendjähriges Reich an einen Offenbarungsort gebunden (vgl. zB. die Apc. Petr. = Act. Petr. 6 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 272/83, hier bes. 272f]). – In gnostischen Kreisen konnte sich der bei ihnen verbreitete Gegensatz der oberen zur unteren Welt gelegentlich mit dem zwischen oberem u. unterem J. verbinden. So identifizierten die Naassener ihre Sophia (C. Colpe: o. Bd. 11, 578/89) mit dem oberen J., in dem die Engel wohnen (Hippol. ref. 6, 34, 33f, vgl. 5/7f [mit Jer. 17, 9]). Für Valentinianer verschmolz die

Achamoth, die ‚untere Sophia' (K. Rudolph, Die Gnosis[2] [1980] 170f), mit J. (Iren. haer. 1, 5, 3 [SC 264, 82]). – So kann der Aufstieg nach J. für Herakleon (reichlich neuere Lit.: B. D. Ehrman, Heracleon and the ‚western' textual tradition: NTStudies 40 [1994] 161_1) den Weg vom ‚irdischen' (ὑλικόν) zum ‚psychischen' Ort als zur εἰκών J.s bedeuten (Orig. in Joh. comm. 10, 33, 210 [GCS Orig. 4, 206, 25]). Wie Dionysios v. Alex. wissen wollte, malte der ‚Gnostiker' Kerinth, hierin zugleich Chiliast, die Herabkunft J.s als tausendjährige ‚freudige Hochzeitsfeier' (Eus. h. e. 3, 28, 2, vgl. 7, 25, 3). Der sog. 2. Clemensbrief (wohl noch Ende des 2. Jh.) scheint martyrologisch (Kampfpreis στέφανος; ‚Weg' zum oberen J.) bewußt auf Gal. 4, 26 Bezug zu nehmen (PsClem. virg. 1, 5, 2 [7, 24 Diekamp] mit 2 Tim. 2, 5; Sap. Sal. 4, 2; über die theologische Differenz zu Paulus, aber auch zur atl. u. frühjüd. Tradition des Motivs s. K. P. Donfried, The setting of Second Clement in early Christianity [Leiden 1974] 192/200: 2 Clement and Paul's ἄνω Ἰερουσαλήμ).

II. Alexandriner. a. Clemens v. Alex. (Hierzu u. a. Schmidt, J. 238/40; Lamirande, L'église 57/67; Bieder 94/113; vgl. auch Daley 119/22.) Clemens verwendet zwar die paulinische Bezeichnung ‚das J. droben' aus Gal. 4, 26 (paed. 1, 6, 45, 1 [GCS Clem. Alex. 1, 116, 30]; 2, 12, 119, 1 [228, 10]), sie erscheint jetzt jedoch nicht mehr in streng eschatologischem Kontext (Herabkunft J.s als Anbruch der Gottesherrschaft; zum Verlust des paulinischen Ansatzes s. Donfried aO. 194). Einmal sind es die dem göttlichen Logos in ihrer geistigen Haltung Folgenden, aus denen als aus ‚heiligen Steinen' (vgl. 1 Petr. 2, 4f) die zwölftorige Himmelsstadt gebaut wird (Apc. 21, 11/20), ein herrlicher Bau (paed. 2, 12, 10/4); es ist ‚die Stadt der Heiligen', geistlich erbaut (ebd. [228, 14/6]). In ihr, als erhoffter Ruhe, sind Milch u. *Honig ‚die heilige Speise' (Ex. 3, 8. 17); solche Milch nährt die Himmelsbürger wie die Engel (paed. 1, 6, 45, 2 [117, 3/5]; s. H. Schlier, Art. γάλα: ThWbNT 1, 645 mit Hinweis auf 1 Petr. 2, 2f u. Iren. haer. 4, 38, 1f, 12/7. 23/9 [SC 100, 944/6. 946/9]). Die Verwendung von Motiven aus der Joh.-Apokalypse kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Clemens die Gottesherrschaft als ethisch erzielbares Gut betrachtet, ohne die paulinische oder johanneische Apokalyptik noch zu verstehen. Ungeachtet aller biblisch klingenden Berufung auf Christus, den Hl. Geist oder Gott, ja auch auf die Kirche, sahen sich die christl. Alexandriner jener Zeit vor der Aufgabe, ihre Glaubensrichtung in Abwehr häretisch gewordener Lehren vernünftig zu begründen u. als möglichen intellektuell verantwortbaren Lebensweg einer bildungswilligen Schülerschaft zu vermitteln. Es war die Konzeption eines Aufstiegs der Seele zu Gott, die Clemens u. a. auch das himmlische J. als Denk- u. Lebensziel einzubeziehen erlaubte (vgl. Ladner 110/4). Vom ‚wahren Oben' hatte schon Platon gesprochen (resp. 9, 585b/586b; Tim. 90a/d). Die christl. Gnostiker nun führt Jesus hinauf zur *Erlösung; sie sind es, die ‚friedlich schauen' u. mit J. prophetisch gemeint sind, bedeutet dieser Name doch ‚Schau des Friedens' (Clem. Alex. strom. 1, 5, 4 im Anschluß an Mt. 23, 37 par.). Dieser Rückgriff auf Philon (o. Sp. 721f) zeigt zugleich die philosophische Provenienz des christl. Denkers (s. hierzu auch A. van den Hoek, Clement of Alex. and his use of Philo in the Stromateis [Leiden 1988] 26/8; zu Philon selbst ebd. 28_{23}). Wie sein hellenist.-jüd. Vorbild bedient er sich auch des stoischen Polis-Gedankens, wenn er beten möchte, daß der Geist Christi ihn beflügle hin zu seinem J., zu jenem *Himmel, den auch die Stoiker den eigentlichen Staat nennten (vgl. u. a. SVF 3, 327), von dem die faktischen Staaten nur Abbilder seien. Das himmlische J. entspricht bei Clemens dem platonischen Urbild der Polis (resp. 9, 592b), die Kirche ist, analog den irdischen Staaten (die freilich keine echten mehr sind), Abbild des himmlischen J., gelenkt vom Logos u. Ausdruck des göttlichen Willens (strom. 4, 26). In diesem Sinn hat Clemens auch Phil. 3, 20 in Verbindung mit Gal. 2, 20 zu nutzen versucht: ‚Ich lebe aber, obwohl ich noch im Fleische bin, als wandelte ich schon im Himmel'. Auf diese Weise erfährt sich der vernünftig ‚Wandelnde' schon jetzt gleichsam als Bürger der Himmelsstadt (strom. 4, 12, 6; über den Unterschied zu Paulus s. Schmidt, J. 240). Bezugsgröße ist hier wie sonst der ‚rechte Wandel' des geistgeführten einzelnen (strom. 1, 5, 29, 4f läßt sich das Hinübergleiten von J. auf eine bestimmte Lebenshaltung gut verfolgen). Die stoisch-platonische Grundlage dieses Denkens deutet, wie es schon Philon getan hatte, jenes von Israel als endzeitliche Befreiung erhoffte, als erlösende Anwesenheit Gottes

verstandene J. ethisch-psychologisch um. Anders als bei Philon wird hier jedoch die Himmelsstadt Metapher eines Handlungsziels, auf das hin der kommende Gnostiker fortschreitet, u. dies, ohne zugleich den im stoischen Polisgedanken enthaltenen Einklang mit dem Kosmos zu übernehmen. Die Durchschaubarkeit einer stimmigen Theorie blieb Clemens noch versagt.

b. Origenes. (Bieder 113/27; Lamirande, L'église 58/61 u. a.; allgemein s. K. Jo Torjesen, Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis = PatrTextStud 28 [Berlin 1985].)

1. Himmel. Der Schüler des Clemens betont den Zusammenhang der verschiedenen J.deutungen untereinander; die das irdische J. betreffenden Propheten des AT seien, wie aus Gal. 4, 28 oder Hebr. 12, 22f hervorgehe, aufs himmlische J. übertragbar (princ. 4, 3, 8). Damit will Origenes vermeiden, daß die christl. Endzeitvorstellung an die ‚Stadt Gottes' u. a. der Psalmen gebunden wird. So hatte er auch schon zuvor betont, die Vision von Apc. 21, 10/2 wäre falsch verstanden, bezöge man sie auf den Wiederaufbau J.s nach der Auferstehung (princ. 2, 11, 2). Damit möchte er gewiß den eschatologischen Charakter des Apc.-Textes wahren. So ‚bedeutet' J. ‚Himmel', ohne als bloße Restitution der historischen Stadt mißverstanden werden zu können. – Eine universale Geltung möchte Origenes demgemäß auch für Gal. 4, 26 u. Hebr. 12, 22 selbst sichern; wenn ‚Israel' (= videns deum, s. K. Thraede, Art. Jakob u. Esau: o. Bd. 16, 1129f) eine bestimmte Seelenhaltung verkörpert u. daneben eine Himmelsstadt mit Namen J. existiert, so folgt daraus, daß alle Städte Israels eben dieses himmlische J. zur Mutterstadt haben (princ. aO.). Demgemäß seien auch sonst Israel u. J. zu unterscheiden. Spätestens hier beginnt wahrscheinlich der feste Bezug des ‚oberen' zum historischen J. der rein geistlichen Auffassung einer civitas caelestis zu weichen, wenn auch deswegen eine heilsökonomische Rolle der Hauptstadt Judäas (als Entstehungsort des Christentums) durchaus unentbehrlich blieb (Brox 154/8). Wenn es heiße, Jesus ziehe in J. ein (Joh. 12, 12/5; Mc. 11, 1/10 par.), dann ziele das auf den Weg ins ‚obere J.', den der Herr die Seinen, Juden u. Nichtjuden, im Gefolge von Propheten u. Aposteln u. im Kreise der Ihm dienenden Engel führen wird (in Joh. comm. 10, 29, 181f [GCS Orig. 4, 202, 23/34]). Alle, die in Jes. 1, 7 mit Untergang bedroht werden, sind jene, die das himmlische Haus des Vaters, das heilige J., das Haus des Gebets besudelt u. in eine Räuberhöhle verwandelt (Mt. 21, 13) haben (in Joh. comm. 10, 29, 183 [203, 5/10]).

2. Seele u. Kirche. Eine allegorische Deutung verfocht Origenes daher auch, als er gegen *Celsus den ‚geheimnisvollen Sinn' von Jes. 54, 11/4 betonte (hierauf bezog sich ja auch Apc. 21, 18/21): der Prophet wende sich nur scheinbar an das historische J.; vielmehr gelte, was dort von J. gesagt werde, von den Gerechten, dem ‚neuen J.'; das sind alle jene, die sich vom Worte Gottes zu der Frömmigkeit begeistern lassen, die es verlangt, u. so zum ‚kostbaren Stein' im Tempel Gottes werden (c. Cels. 8, 19, mit 1 Petr. 2, 5 [s. o. Sp. 729]; Eph. 2, 20). Das sind ebenfalls jene, die sich von ‚geistlicher Speise' nähren (Joh. 6, 32/5. 51; vgl. auch Orig. orat. 10, 2; 27, 4 [GCS Orig. 2, 321, 9; 365, 8/10]; in Joh. comm. 20, 43, 405f [4, 386, 26f]). Christus erlöst J., nämlich die Stadt derer, die sich in εὐσέβεια u. Schriftkenntnis auszeichnen, bedeutet J. doch ὅρασις θεοῦ (in Lc. hom. frg. 72 [9, 257]); sie erfahren die Gottebenbildlichkeit, u. selbst wenn jemand trotz noch schwacher ‚Erziehung' sich im Tun schon bewährt hat, kann er nach seinem Tode vollendet werden, nämlich in illa Hierusalem civitate sanctorum. Er kann dort als ‚lebendiger Stein' leben, zum Lohne dafür, daß er mutig u. standhaft die agones vitae u. certamina pietatis durchgehalten hat; dann wird er aufs deutlichste wahrnehmen, wie wenig der Mensch vom Brot allein lebt (Orig. princ. 2, 11, 3). Nicht einfach ‚die Seele' erlangt dies (s. o. Sp. 721f zu Philon), denn es gibt ja verwerfliches Dasein (s. oben zu ‚Israel' in princ. 4, 3, 8), sondern die anima dei capax als Civitas dei, das sind alle, die in populo ecclesiae (= unter den Töchtern Israels) auf ihrem Weg zur spiritalis sapientia (s. Torjesen aO. 85/109 [Reise der Seele]) den *Fluß der Weisheit überschreiten, der jene ‚Stadt Gottes' laut Ps. 45, 5 bewässert (in Num. hom. 26, 7 [GCS Orig. 7, 254, 22f]). Äußerungen wie diese zeigen zugleich, wie eng sich hier, auf der Basis individuellen Vollkommenheitsstrebens, Eschatologie u. *Ethik berühren. Ist es doch die Seele, die der Herr als seine Stadt ‚aus lebendigen Steinen' (1 Petr. 2, 5) baut, d. h. aus allerlei unterschiedlichen Tugenden (in Jos. hom. 8, 7 [GCS Orig. 7, 343, 27/344, 8];

vgl. noch c. Cels. 8, 74; in Num. hom. 25, 6 [7, 242, 9/22]; in Jos. hom. 13, 1 [ebd. 371, 12/8]; in Jer. hom. 19, 14 [3, 171, 19/23]). ‚Die Stadt des großen Königs‘ (Mt. 5, 35; Ps. 48, 3) ist ‚meine Seele, in der Christus herrscht‘ (in Gen. hom. 9, 3 [6, 92, 10/8]). Wer um das Kommen des Reiches betet, wünscht, daß es in seiner Seele wohnt u. wächst (orat. 25, 1 [2, 357, 1/3]). Zuvor freilich muß *Babylon, die civitas confusionis, fallen (in Jer. hom. 2, 11 [8, 299, 20f]; van Oort 282f; vgl. die zwei J.-Seelen in Hes. hom. 5, 4 [GCS Orig. 8, 374, 28/375, 2]). Babylon aber ist unsere Seele, solange der Teufel in ihr herrscht; tut dies Gott, ist der spirituelle Kampf im Innern des Menschen also entschieden, ist sie J. als ὅρασις εἰρήνης; diese philonische Namensdeutung, die Origenes auch anderwärts übernimmt (in Jos. hom. 21, 2 [ebd. 7, 431, 19]; in Jer. hom. 3, 2; 13, 2 [8, 103, 22; 309, 10]; in Joh. comm. frg. 80 [4, 547, 19f]; P. Wutz, Onomastica sacra [1914/15] nr. 50, 9f; 174, 91; Brox 158f; ebd. 173_{16} zu heutigen Etymologien), erlaubt ihm daher auch, von einer dermaleinst den Frieden schauenden Seele zu sprechen (u. a. in Jos. hom. aO.). J., civitas u. Seele sind für Origenes austauschbar (vgl. Bieder 117f); die Anschauung ‚Gott herrscht in der Seele‘ (princ. 2, 1, 19) unterscheidet sich nicht wesentlich vom Satz ‚wir sind J.‘, mit dem Origenes Lc. 19, 41/5 auf die Christen (scil. statt auf die jüd. Stadt) bezieht: verfehlen wir die Wahrheit, nachdem sie uns offenbart ist, sind die Beweinenswerten wir (in Lc. hom. 38, 3 [9, 214, 1/14]: van Oort 282). Darin ist die ursprünglich-allgemeine Bedeutung des übertragen verstandenen J. festgehalten (Anwesenheit Gottes u. hoffende Gemeinschaft mit ihm), wenn auch ebenso synergistisch wie spekulativ in spätplatonischer Seelenlehre u. *Ethik verbaut. – Daß auch Origenes die Seele des gläubig Erkennenden als ‚Stadt‘ (πόλις, civitas) verstehen kann, erlaubt ihm ferner den Übergang zur Ekklesiologie (vgl. u. a. in Joh. comm. 13, 13, 84 [GCS Orig. 4, 238, 8]). Den aus Philon geläufigen Polis-Gedanken gut stoisch auf den Kosmos zu übertragen, war einem gnostisch nicht unbeeinflußt gebliebenen christl. Theologen kaum möglich (vgl. in Num. hom. 18, 4 [7, 175, 30/176, 7]; in Cant. comm. 3 [8, 230, 5f]; van Oort 283); sub specie fidei sind ‚Seele‘ u. ‚Kirche‘ austauschbare Begriffe (hierzu Dassmann, Ecclesia). Jedoch kommt die Bezeichnung der Kirche als Civitas dei durchaus als solche bei Origenes vor (außer in Jos. hom. 8, 7 vgl. noch in Jer. hom. frg. 48 [3, 222, 8]). Die ecclesia repräsentiert die himmlische civitas (princ. 4, 3, 8; in Joh. comm. 1, 4, 21 [4, 7, 28/8, 2]); wer Gläubige oder die ecclesia verletzt oder wer die Freiheit der ‚Himmelsmutter‘ durch unwürdigen Dienst an der Sünde beeinträchtigt, sündigt gegen ‚die Mutter, von der Paulus gesagt hat, sie sei das himmlische J.‘ (in Lev. hom. 12, 4 [6, 470, 4/14]; vgl. ebd. 11, 3 [453, 2/7. 17/22]).

III. Westen. a. Tertullian. Bevor Tertullian gegen Markion auf allegorica interpretatio alttestamentlicher Verheißungen für Israel als caelestis promissio besteht (adv. Marc. 3, 24, 2 [152 Moreschini]) u. die ratio regni caelestis (ebd. 6 [153]) darlegt, möchte er zeigen, daß Prophetie u. Hl. Geist von Israel auf die Kirche übergegangen seien; der Hl. Geist als sapiens architectus baue die ecclesia, d. h. Tempel, Haus u. Civitas dei (ebd. 23, 2 [150]; so fast wortgleich vorher adv. Iud. 13, 25 [CCL 2, 1390]: aedificat ecclesiam, dei templum et civitatem sanctam et domum domini). In einer seiner Frühschriften will er die Leser, fort von den kulturellen Vergnügungen, auf die künftigen Herrlichkeiten des adventus domini hinweisen, auf die Freude der Engel, auf die gloria der dann auferstehenden Heiligen, auf die Herrschaft der Gerechten: qualis civitas nova Hierusalem! (Tert. spect. 30, 1). An diesem Dasein, so Tertullian in einer späteren montanistischen Streitschrift (zum folgenden s. H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = Theophaneia 12 [1958] 204/7), haben schon jetzt die Märtyrer teil (vgl. u. a. Iren. haer. 5, 36, 1 [SC 153, 452]); sie sind bereits heute Säulen im Tempel Gottes u. im himmlischen J. als Bürger eingeschrieben (scorp. 12, 8; allgemein s. hierzu H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche² [1964] 119/28). Mit dem (außer in apol. 1, 2 meist chiliastisch gemeinten) Satz, Christen seien Wanderer auf dieser Welt, Bürger des ‚oberen J.‘ u. deren πολίτευμα (Tertullian setzt dafür municipatus [Cor. 3, 20; adv. Marc. 3, 24, 2, vgl. 5, 20] u. erweitert ‚römisch‘ um fasti u. census), folgt er überlieferter Anschauung (s. E. Fascher, Art. Fremder: o. Bd. 8, 332. 336. 339f. 344); er zuerst verknüpft aber den Gedanken an die ‚himmlische Heimat‘ (Plat. rep. 514a/18b) o. ä. mit dem Motiv der Himmelsstadt J. (s. auch van Oort 295/9). Die Idee der zwei

,Städte' bleibt fortan im ganzen lat. Christentum lebendig, sei es in der milde dualistischen Form ,Fremde – Heimat' (Erde – Himmel), sei es im scharfen Gegensatz J.s zu *Babylon. In jenem ,milden' Dualismus findet man die Ineinssetzung der Himmelswelt, einerlei ob rein zukünftig oder antizipierend verstanden, mit J. entschieden seltener als im Zusammenhang mehr oder weniger radikaler Weltverneinung. Hier handelt es sich nicht mehr nur um die Überbietung des irdischen J. durch das ,himmlische', d. h. durchweg oder doch zumindest ursprünglich Israels durch die Kirche; vielmehr bringen jetzt Christen sich selbst als J. zur eigenen Umwelt in Gegensatz. Berühmt wurde Tertullians rhetorischer Ausruf, was **Athen mit J. zu schaffen habe, was die *Akademie mit der Kirche, was die *Häresie mit dem Christentum (praescr. 7, 9). Statt der Philosophie konnten auch Politik u. römische Religion derartige Antithesen veranlassen (Ch. N. Cochrane, Christianity and classical culture [New York / Oxford 1944/57] 213/5; van Oort 296 u. a. zu spect. 15, 8).

b. Andere. Cyprian (van Oort 293/5) formuliert den Unterschied zwischen Gottes- u. Menschenherrschaft als einen zwischen den castra caelestia oder spiritalia (Cypr. ep. 74, 8, 3; ad Donat. 15) u. dem Lager des Teufels (ad Fort. 10 mit Ps. 26; vgl. u. a. Ign. Eph. 13, 2). Merkwürdigerweise fehlt dabei das himmlische J. ebenso wie sein Gegenbild *Babylon, obwohl er gleichfalls von irdischer Wanderschaft (hospites u. peregrini) zur himmlischen Heimat zu sprechen weiß (Cypr. mortal. 26 [CSEL 3, 313]; vgl. Ladner 247). – Der möglicherweise ungefähr gleichzeitige *Commodian dagegen schließt sich der altüberlieferten Drohrede gegen Babylon als Stadt des Antichrist an (H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 74f). Er verwendet aber trotz seines *Chiliasmus (u. a. instr. 1, 43, 17. 44, 9 Martin), seiner Anlehnung an die Joh.-Apokalypse (ebd. 1, 44, 1: de caelo descendit civitas in anastase prima, vgl. ebd. v. 14f; 1, 42, 22) u. seiner Vorliebe für das Wort caelestis (u. a. ebd. 1, 22, 12; gens caelestis ebd. 1, 42, 24) nirgends das Stichwort J. In frühchristl. Eschatologie u. Frömmigkeit war ein Bezug auf J. also keineswegs zwangsläufig. Auch etwa schon bei Philon war ja das (,platonische') Motiv der ,himmlischen Heimat' von dem des (biblischen) J.-Bildes durchaus unabhängig.

D. Theologen des 4. Jh. u. später. I. Osten. a. Methodios v. Olympos. Gleichermaßen als Himmelsstadt wie als Versammlungsort (πανηγυρίς: Hebr. 12, 22) der Seelen erscheint J. bei Methodios, der hier an Ps. 136, 5f anknüpft u. mit Plat. Phaedr. 248c verbindet (conv. 4, 5, 105f [GCS Method. 51]). Ebenso möchte er die Vision von Apc. 12, 1 auf Kirche u. jungfräuliche Seelen bezogen wissen (*Jenseits [o. Sp. 363]). Jene Frau als ,unsere Mutter' heiße in der Bibel bald ,Braut' usw., bald eben auch J.; diesem J. gilt Jes. 60, 1/4. Es ist die Kirche (conv. 8, 5, 183f [86, 19/87, 12]). – Damit bucht dieser Autor die drei bisher wahrgenommenen allegorischen Deutungen J.s, nämlich auf Himmel, Seele u. Kirche. Zusammen mit der buchstäblichen Auslegung ergab das die vier traditionellen Deutungsmuster des Literalsinns, der allegorischen (J. = Kirche), tropologischen (J. als gläubige Seele) u. anagogischen (J. als himmlisches Vaterland) Interpretation (Brox 152 zu Eucherius v. Lyon). Daß dies verbreitete Anwendungen sind, sagt später ausdrücklich Hieronymus (u. Sp. 748). Methodios war wohl der letzte, der die Auffassung von Gottes Anwesenheit im irdischen J. (s. A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 251. 272f [Gebetsrichtung]) auch nach Zerstörung der Stadt verteidigte (s. dazu [mit Parallelstellen] J. Wilkinson, Art. J. IV [Alte Kirche]: TRE 16 [1987] 617f).

b. Eusebios. *Eusebios konstatiert denn auch, das J. (wie auch Sion) der Schrift sei dreifach auslegbar: a) historisch, bezogen aufs ,niedrige u. jüd. J.', b) allegorisch, ineinszusetzen mit ,jedem frommen Wandel' (θεοσεβὲς πολίτευμα), als Seelengemeinschaft gedacht, c) als die πολιτεία von u. mit Engeln im Himmel (in Jes. comm. 2, 35 [GCS Eus. 9, 312, 32/5]). – Als gelehrtes Element kehrt auch bei ihm Philons Etymologie ,J. = ὅρασις εἰρήνης = visio pacis' wieder (Eus. dem. ev. 6, 24 [s. unten]; vgl. Athan. incarn. 40, 7 [SC 199, 410, 59]). Sodann deutet er Jes. 54, 11f auf die Wehr ,dieses ganz neuen J.s'; sie aber wird gebildet von den Gliedern der Gemeinde Gottes, die den Glauben mit der Streitmacht des Logos sichern, als Vorkämpfer des ,frommen Wandels' (s. oben) nach bestem Vermögen (in Jes. comm. 2, 42 [342, 120]; mit Phil. 3, 20; Hes. 1, 26; 10, 1; Eph. 2, 20; 2 Cor. 10, 5). Wie Euseb betont, habe er schon mehrfach ,den frommen Wandel', den man sich in ,Seelen frommer Menschen' vor-

stelle, als ‚Stadt Gottes u. J.' benannt (s. in Jes. comm. 2, 41 [332, 16f]); die wahre Stadt Gottes bestehe auch heute in einer Frömmigkeit (*Eusebeia) nach dem Willen Gottes (ebd. 2, 50 [369, 16/21]). Daß J. ein großes Licht sehen werde (Jes. 2, 9), könne sich nur auf die erste Parusie beziehen, denn in der zweiten sei Gott selbst das Licht (vgl. Apc. 21, 23); es gehe um die Erleuchtung von Seelen, die sich Gottes Herrschaft verpflichtet wüßten (in Jes. comm. 2, 50 [369, 28/30]). Die Maultiergespanne von Jes. 66, 20 bedeuten die Körper der Auferstehung, auf denen reitend die Seelen in die Himmelsstadt hinaufgehoben werden (in Jes. comm. 2, 58 [407, 30/2, vgl. vorher 20/4]; zum verbreiteten ὄχημα-Motiv vgl. u. a. *Jenseits [o. Sp. 320f: Chald. Orakel]; Daley 136 [Origenes]). Wie man nun damals gemäß körperabhängiger Lebensweise im irdischen J. Gott diente, so werden auf dieselbe Weise die Frommen zum himmlischen J. gelangen u. mit ihren Früchten kommen, indem ein jeder in seinem Herzen gute Taten als Gaben darbringt (in Jes. comm. 2, 58 [408, 10/3]). Identität von J. u. ‚frommem Wandel' verkündet Euseb auch sonst (so dem. ev. 6, 24, 5 [GCS Eus. 6, 293, 9/18]). Wie Zion die universale Kirche verkörpert, so J. eben jenes θεοσεβὲς πολίτευμα (ebd. 6; für himmlisches Zion u. J. beruft sich Euseb hier auf Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22f). Die Seele jedes ἅγιος u. θεοφιλής schaut auf das Überweltliche, bedeute Zion doch σκοπευτήριον (s. u. Sp. 741 u. Sp. 750f zu specula) u. J. ὅρασις εἰρήνης (dem. ev. 6, 24, 7 [21/5]). Über das obere J. hätten erst Christus u. seine Kirche informiert (eccl. theol. 2, 20 [GCS Eus. 4, 128, 25/31] mit Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22f). Daß Marcell v. Ancyra Gal. 4, 26 übersehen, mißverstanden oder verdreht habe, wirft ihm Euseb vor: c. Marc. 1, 2, 10, 1f (GCS Eus. 9, 9]; neuere Lit. bei H. G. Thümmel: TheolLitZt 118 [1993] 408, vgl. A. Bienert: ebd. 145f). Daß er selbst Gal. 4, 26 platonisch versteht, wie er denn auch die *Jenseits-Vorstellung der Hebräischen Bibel u. Platons für verwandt hält, zeigt praep. ev. 11, 36, 2 (GCS Eus. 8, 2, 75, 3/11. 14f). Bereits Euseb läßt erkennen, wie sich der Gedanke an *Herrschaft aus der apokalyptisch geprägten Eschatologie löst u. ihn der hofpolitisch begründeten Herrscher-Ideologie öffnet; die βασιλεία Χριστοῦ legitimiert jetzt das Regiment des christl. Kaisers u. dieser die Anschauung von Christus als Himmelsherrscher (s. auch Kollwitz, Bild 95f. 97f).

c. Die Kappadokier. 1. Basileios. Anzahl u. theologischer Gehalt von Sätzen über J. nehmen im nachkonstantinischen Osten, soweit sich bislang überprüfen läßt, merklich ab. So ermahnt *Basilius v. Cäsarea in seinen Genesishomilien seine Hörer, das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (Phil. 3, 20) wahrzunehmen (mit Col. 3, 1, Stichwort τὰ ἄνω ζητεῖτε); ihr wahres Vaterland sei das ‚obere J.', Mitbürger u. Landsleute (1 Thess. 2, 14; συμφυλέτης nur noch IG 12 [2], 505, 18 [Methymna auf Lesbos]; s. auch Bauer / Aland, Wb. s. v.) seien die ‚Erstgeborenen' usw. (Hebr. 12, 23 [ohne ἐκκλησία]). Wie man sieht, hat sich der Indikativ des Perfekts in Hebr. 12, 22f (bzw. des Präsens in Phil. 3, 20) hier zur Handlungsanweisung gewandelt (Basil. hex. 9, 2 [SC 26, 488]). Recht anders lautete die Auskunft dieses Theologen, als er mit Ps. 45, 4f einen der Texte auszulegen hatte, die an den Ursprung des Bildes der Civitas dei führen. Die Wasser der Psalmstelle, so Basileios, erfreuten die ganze Stadt Gottes, d. h. die Ekklesia derer, die ihren ‚Wandel in den Himmeln' (Phil. 3, 20) haben; andererseits sei mit der Gottesstadt die ganze geistig wahrnehmbare Schöpfung gemeint, von den überweltlichen Mächten bis hin zur Menschenseele: das alles sei als Stadt vorzustellen, die sich über den Zufluß des Hl. Geistes freue. Hier steht also wieder die kosmische Erstreckung der Gottesherrschaft (κόσμος = πόλις, s. o. Sp. 722) im Mittelpunkt. Wenn manche eine Stadt als legal verwaltetes stabiles Gebilde verstünden, so erfüllte ‚das obere J.' durchaus diese Definition, ist es doch auch ein σύστημα, nur eben eines der ‚Erstgeborenen' usw. (Hebr. 12, 23), verwaltet nach dem Gesetz des *Himmels; den Aufbau jener πολιτεία zu kennen, steht allerdings dem Menschen nicht zu (mit 1 Cor. 2, 9). Es leben dort Myriaden von Engeln, eine Versammlung (πανηγυρίς) von Heiligen (vgl. o. Sp. 724 zum Text von Hebr. 12, 23), eine Ekklesia ‚der Erstgeborenen' usw. (Basil. in Ps. hom. 45, 4 [PG 29, 421D/423A. 424A]). – Solche spätplatonische Umformung des Gottesstadt-Gedankens durfte in der Gattung Brief fehlen; hier werden die von den ‚Einflüsterungen' des Eustathios geplagten Euaisener getröstet: der Herr schenke euch die Güter des oberen J., so daß ihr aller Verleumdungen Herr werdet (Basil. ep. 251, 1 [PG 32, 434A]).

2. Gregor v. Nyssa. (Lit.: van Oort 284_{474}.) Auch dieser Theologe reproduziert im Anschluß an Ps. 45, 5 das Motiv der Himmelsstadt Gottes, die, mit Engeln als Bewohnern, bezeichnenderweise in der ‚oberen Welt' zuhause, gleichzeitig aber mitfeiernd auf Erden präsent ist ([Ps]Greg. Nyss. occurs.: PG 46, 1156AB). In solchen Formulierungen scheint eine urchristl. Vorstellung nachzuklingen (o. Sp. 726f). Andererseits wird gerade auch bei Gregor der Wegfall des ‚irdischen' J. (der historischen Stadt) als Gegenüber des ‚oberen' manifest (Greg. Nyss. ep. 2 [SC 363, 106/22]; Brox, bes. 160). Ebenfalls von den Psalmen inspiriert ist Gregor, wenn er die sponsae maiestas des *Hohenliedes auf die Herrlichkeiten des himmlischen J. überträgt; in ihm wohnt Gott, mit der Schönheit des Königs inmitten u. a. von *Gerechtigkeit u. Milde (in Cant. hom. 15 [GregNyssOp 6, 444, 7/445, 1], s. vorher [443, 1f] zur ‚Stadt des großen Königs' J.; Zitate: Mt. 5, 35; Ps. 44, 5). In demselben Zusammenhang (445, 1/3) äußert Gregor, *Himmel bezeichne die schön wie J. gestaltete Seele, da ja Gott in ihr wohne (s. o. Sp. 732f zu Origenes; Vergleichstexte Ladner 74f). Ethisch genutzt wird der Gedanke, wenn es heißt, Christen dächten über die Güter des Lebens anders als Ungläubige (*Güterlehre): nicht um Ruhm oder Reichtum gehe es, vielmehr sähen Christen das Paradies (Ladner 75/7 mit Lit.) als alleinige Heimat, als einzige Himmelsstadt, von Gott selbst erbaut (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: GregNyssOp 10, 1, 5, 2/8; mit 1 Petr. 2, 5; Hebr. 11, 10). – Sie beklage den Schwund körperlicher Schönheit, so Gregor zu Pulcheria, da sie die echte Schönheit, die der Seele, nicht erblicke, die sich jetzt der himmlischen πανηγυρίς erfreue; schön das Auge, das Gott schaut (Greg. Nyss. Pulch.: GregNyssOp 9, 465, 17/9). Eben jene Versammlung (der ἀπογεγραμμένοι [Hebr. 12, 23]) erscheint (als ὑπερουράνιοι) in vergleichbarem Zusammenhang der ἄνω πόλις, dem Himmelsheer, der ἐκκλησία ὁσίων (s. o. Sp. 724 zum Text von Hebr. 12, 23). Abermals begegnet sodann die Austauschbarkeit von ‚Seele' u. ‚Kirche': Irrlehrer brechen mit dem oberen J., d. h. mit der Kirche Gottes, u. wechseln hinüber in das *Babylon (σύγχυσις [= confusio]) verderblicher Theologien (Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 8 [GregNyssOp 2, 246, 5f]).

3. Gregor v. Naz. Nicht zuletzt auch gattungsbedingt war es, wenn dieser Freund des Basileios in seinen Reden vom oberen J. (u. nur dies, nicht auch das himmlische kommt vor) eher rhetorisch-erbaulich sprach. Erwartungsgemäß kehrt es hier als Ort wieder, der für alle Hochgestellten Heimat sei, ‚auf das hin wir das πολίτευμα ausrichten' (Greg. Naz. or. 33, 12 [PG 36, 230A]). In seiner Rede zum Lob der Makkabäer ist ihm das obere J. gleichfalls πατρίς; daß da dieses altüberlieferte Motiv genau wie sinnbildliches J. Versatzstück im Kontext eines dualistisch geprägten Jenseitsgedankens geworden ist, zeigt Gregors vorangehender Hinweis auf den κόσμος ἄλλος, der als unser Bezugspunkt über alles Wahrnehmbare hinaus liege. Es ist also letztlich der κόσμος νοητός, für den hier J. eintritt, jene andere Welt, die, stark u. uneinnehmbar, kein Antiochos erobern kann (ebd. 15, 5 [PG 35, 920B]). Anders gesagt: nicht auf das ‚untere' J. kommt es an, das von Heeren belagert wird, sondern auf die ‚obere Mutterstadt' (μητρόπολις), die die Engel preisen, mit denen wir Gott Lobopfer (statt Opfer) bringen (ebd. 45, 23 [PG 36, 656A]). Noch haben wir es mit ‚von Händen Gemachtem' zu tun (u. a. Jes. 2, 18 von Götzen gesagt, hier vom Diesseits; die hellenist. u. ntl. Belege bei Bauer / Aland, Wb. s. v. χειροποίητος), bald aber wird das obere J. u. das dortige Allerheiligste (Hebr. 9, 3) ein Ende aller Mühen bringen (Greg. Naz. or. 42, 9 [PG 36, 469A]). – Beide Motive, ‚Heimat' u. ‚Stadt', erscheinen nun auch auf persönliche Haltung bezogen; so lobt Gregor Gorgonia, daß sie im oberen J. zuhause war, in der nicht sichtbaren, sondern gedachten Stadt, in der wir wandeln (unser πολίτευμα haben), zu der wir eilen u. in der wir mit Christus u. der ‚Ekklesia der Erstgeborenen' usw. (Hebr. 12, 23) dem großen Stadtgründer (πολιστής), ihn in seiner Herrlichkeit schauend, lobsingen (Greg. Naz. or. 8, 6 [PG 35, 796BC]). Der Freund Basileios wird gar gepriesen, das obere J. sei ihm echte Mutterstadt (ebd. 43, 59 [36, 572C]).

d. Didymos. (B. Kramer, Art. Didymos der Blinde: TRE 8 [1981] 741/6; U. Wickert, Biblische Exegese zwischen Nicaea u. Chalcedon: J. van Oort / U. Wickert [Hrsg.], Christliche Exegese zwischen Nicaea u. Chalcedon [Kampen 1992] 23/5, Skizze zur Forschungslage mit neuerer Lit., ebd. 25 zum Sach.-Kommentar des Hieronymus.) Dieser Alexandriner, der u. a. Hieronymus, Rufin u. Palladius beeinflußte, hat sich in seinem 1941

bei Tura gefundenen Sacharja-Kommentar, seinerzeit von Hieronymus erbeten (Hieron. in Sach. comm. prol. [CCL 76A, 748, 31f]), erstaunlich oft dem J.thema gestellt (Berührungen mit Ambrosius nennt Lamirande, Thème 213_{28} u. ö.). Er kennt u. vertritt beide J.allegoresen, die psychologische (J. = ‚Seele') u. die ekklesiologische (J. als Kirche). – Zunächst bemerkt er (zu Sach. 1, 12), ‚J.' könne verschieden (πολυτρόπως) interpretiert werden: jede (allegorische) Aussage über J. habe zugleich eine über die anderen Städte Judäas bei sich. So seien diese, verstehe man J. als vollkommene u. erleuchtete Seele, die alles friedlich u. stabil anschaue (vgl. εἰρηνικὴ κατάστασις: Didym. Caec. in Sach. comm. 3, 45 [SC 84, 638]), gemäß der Bedeutung J.s als ‚Schau des Friedens', die noch nicht zum Ziel gelangten Seelen: sie sind noch defizitär, da sie sich noch im Stadium der προκοπή befinden (ebd. 1, 48 [83, 216]). Erkläre man dagegen J. als ‚Kirche' (gemäß Eph. 5, 27), so müßten die Städte Judäas als noch auf dem Wege zu ihr gelten, habe doch Paulus (1 Cor. 1, 2) von der Kirche der Heiligen u. Berufenen in Korinth jene Christen unterschieden, die (nur) ‚den Namen des Herrn anrufen' (in Sach. comm. 1, 49 [SC 83, 216]). In beiden Deutungen widerfahre den Städten Judäas dasselbe wie ihrer μητρόπολις. Ihre Abhängigkeit von J. mache ihnen zugleich klar, wie sehr sie sich von Knechtschaft unterscheide (ebd. 1, 50 [216]). – Zion u. J. sehe der Prophet als solche, die von ihren Feinden dank ihrer Tugend nicht besiegt werden können. Sion, übersetzt σκοπευτήριον, richte seinen Blick auf die Erfüllung des Gesetzes, J. sei ὅρασις εἰρήνης (ebd. 1, 64 [224]). Zion bezeichne allegorisch jene, die, in Beachtung der gegebenen ἐντολαί, auf das Ewige, nicht aufs Zeitliche blicken (ebd.). J. dagegen schaut den Frieden, von dem Jesus gesagt hat (Joh. 14, 27), er lasse ihn seinen Jüngern (in Sach. comm. 1, 65 [224]). In seiner Exegese von Sach. 8, 1/3 versichert Didymos, mehrfach (πολυτρόπως) sei auslegbar, was unter der ‚erwählten Stadt Gottes' vorzustellen sei. Denn J. könne die reine Seele bedeuten, die den Frieden schaue, der höher ist als alle Vernunft (Phil. 4, 7), außerdem aber auch ‚die herrliche Kirche Gottes heilig, untadelig, ohne Flecken (d. h. mit reiner Haut) u. Runzeln' (Eph. 5, 27); schließlich, in jenseitsbezogener Allegorese, bezeichne J. auch die himmlische Stadt des lebendigen Gottes, stehe doch geschrieben usw. (Hebr. 12, 22; in Sach. comm. 1, 202 [SC 83, 298]). – J., u. damit auch Zion, als dieser ‚Mutterstadt' zugehörig (ebd. 2, 228 [SC 84, 534), sei ‚wahre Stadt', nicht Wüste, sondern volkreich (ebd. 2, 229 [ebd.]), u. werde als ‚Berg des κύριος παντοκράτωρ' heilig sein wie vor der Gefangenschaft (ebd. 2, 230 [ebd.]). Nach ausdrücklicher Unterscheidung zwischen historischer u. anagogischer Interpretation (2, 231 [ebd.]) fährt Didymos fort: die, wie es heiße, ‚schauende Seele' (denn J. bedeute ja ‚Schau des Friedens'), die abgefallen u. daher vom ‚göttlichen Schlafgemach' verbannt sei, verstoßen vom vorherigen Beisammensein, widergöttlichen Mächten verfallen; allegorisch seien mit Assyrern u. Babyloniern sie gemeint (ebd. 2, 232 [534]; zur atl. Grundlage s. o. Sp. 719f). Aber es gibt Bekehrung, wie vom Guten zum Bösen, so auch umgekehrt: wenn J. u. Zion ‚Seele' bedeuteten, die das nicht Sichtbare u. Ewige schaue (andere inhaltsgleiche Aussagen bei Didymos: SC 84, 536_1; sehr nahe steht Didym. Caec. in Ps. 101 [PG 39, 1517A]), gelte für sie die Antakoluthie der Tugenden u. gottbezogener Gedanken. Die sich zum Besseren wendende Seele dürfe ‚wahres J.' heißen, nicht mehr im Schatten oder Abbildern der Tora, sondern in im jetzt offenbarten Guten lebend (in Sach. comm. 2, 234 [536] mit Hebr. 10, 1). Nach dem Literalsinn (πρὸς ῥητόν) von Sach. 8, 4 werde J. als Stadt in Frieden u. Ruhe wiederhergestellt, frei von Feinden u. der Furcht vor ihnen (in Sach. comm. 2, 244 [542]: καλλίπολις; so u. a. auch 3, 49 [ebd. 640]). Allegorisch wiederum (πρὸς διάνοιαν) besage die ‚geistliche Stadt' mit ihren Plätzen (Sach. 8, 5) die herrliche Ekklesia, die, so Didymos mit Ps. 86, 3, ihr Herrscher als Gottesstadt gerühmt habe (vgl. noch in Sach. comm. 3, 45 [640]); es ist jene vielbesungene Stadt, teilnehmend an der Bewässerung durch Gott gemäß Ps. 64, 10 u. 45, 5f (in Sach. comm. 2, 246f [542]: vgl. Bauer, Wb. s. v. ποτίζω; mitzubedenken ist hier stets auch Apc. 21, 1 [Lebenswasserstrom im himmlischen J.]). So gibt dieser Alexandriner ungefähr zu der Zeit, da sich Augustin der Fortentwicklung seiner Civitas-Dei-Lehre zuwendet, der ekklesiologischen J.deutung nicht nur in bemerkenswertem Umfang Raum, er fußt, jedenfalls in dem zuletzt genannten Text, auch auf der gleichen Zitatkombination, die, von

anderen Vätern im Zusammenhang mit ihrer Rede von der ‚Gottesstadt' ebenfalls angeführt, dann Augustin seiner Konzeption zugrundelegt.

e. Joh. Chrysostomos. (Bieder 127/31; ebd. 132 zu Theodoret v. Kyrrhos [vgl. etwa PG 80, 1564; 81, 201].) Joh. Chrysostomos möchte das Prädikat ‚Stadt Gottes' der Psalmen nur für das historische J. (τότε) gelten lassen; für Christen (νῦν) gelte ganz universal ein τοῦ θεοῦ εἶναι: in Ps. hom. 46 (PG 55, 217). Nicht nur für Joh. Chrysostomos ist typisch, wenn er seinen Katechumenen einschärft, sich der kommenden πνευματικὴ σύγκλητος würdig zu erweisen (catech. illum. ser. III 4, 24 [SC 50, 194]). ‚Wir sind eingeschrieben in eine andere πολιτεία, ins obere J.', auf das hin wir unser Handeln ausrichten sollen (ebd. 4, 29; 7, 21 [197. 239]). Hier ist, wie bei den griech. Vätern des 4./5. Jh. nicht selten, das J. des NT Handlungsnorm statt Glaubenszustand, Imperativ statt Indikativ. Im Laufe der Zeit war die ehedem ‚Gottesgemeinschaft ἐν Χριστῷ' umschreibende Rede vom ‚geistlichen' J. auseinandergefallen in eine Identität von ‚Kirche' u. Gottesstadt einerseits, einen *Dualismus von Erde u. Himmel, von Menschenleben u. überweltlicher Himmelsphäre andererseits. Diese ‚Überweltlichkeit' der Himmelsherrschaft Christi schlug sich in der Bildkunst im Attribut der ‚Weltkugel' nieder: der Pantokrator, der sie hielt, war ein Christus supra caelum (u. Sp. 757/60).

f. Cyrill v. Alex. (Vgl. Bieder 131/6.) Die Bedeutung der Ekklesia werde nie verschwinden, versichert Cyrill, denn die Seelen der Gerechten würden von der Erde in die obere Polis erhoben, in das himmlische J. (in Joh. comm. 5 [PG 73, 865A] mit Gal. 4, 26; Hebr. 12, 23). Zumindest Cyrill knüpft an die hergebrachte Etymologie etwas theologische Überlegung (während sonst ein Rückbezug auf das historische J. als Civitas dei kaum noch stattfindet); wenn J. ‚Schau des Friedens' bedeute, müßte J. dann nicht Christus (an)erkannt haben, der doch ‚unser Friede' (Eph. 2, 14) sei? So wäre es Torheit, von der Wortbedeutung auf die Tatsache zu schließen; wo Christus nicht gesehen werde, gebe es keine ‚Schau des Friedens' (Cyrill. Alex. glaph. 2, 3 [PG 69, 85A/D]). Auch befaßt Cyrill sich mehrfach mit der ekklesiologischen Anwendung des christl. J.gedankens. Die Kirche, das sind Söhne u. Bewohner des geistigen (νοητός) Zion u. des freien J. (in Jes. hom. 1, 3 [PG 70, 133B]). Die heilige Stadt J. bzw. Zion dürfte τύπος der Kirche Christi sein, des wahren Zion (in Jes. comm. 3, 4 [4, 428A Pusey]; in Mich. comm. 1, 3 [1, 604 P.]: Kirche als πόλις u. οἶκος Christi). Ähnlich ist sie dem historischen J. auch darin, daß sie unter Belagerungen zu leiden hat. Als das völlig geistige J. (u. a. in Sach. comm. 4. 6 [2, 424. 498. 528. 530 P.]) ist sie wahrhaft heilig (ebd. 5 [475]); sie setzt sich aus Heiligen zusammen (in Hab. comm. 2 [2, 142 P.]), Fremde (ἀλλογενεῖς) haben keinen Zugang (in Joel. comm. 2 [1, 360 P.]). Cyrill findet immer wieder andere Umschreibungen: das geistige (νοητή) J. (scil. nicht das zerstörte), das himmlische, das göttliche Zion droben, ἡ εὔκλης καλλίπολις, die Gott erbaut hat (ebd. [1, 365 P.], mit Hebr. 11, 10). Wie ‚Haus' u. ‚Stadt' (in Obd. comm.: 1, 555 P.; in Mich. comm. 1 [1, 604], mit Ps. 86, 3), so ist die Ekklesia auch κατοικητήριον Gottes im Geist (in Joel. comm. 2 [1, 349], mit 1 Tim. 3, 15; Eph. 2, 21f; dieses Zitatdoppel bei Cyrill im Zusammenhang mit J. oft). An all diesen Stellen (vgl. noch u. a. in Sach. comm. 3 [2, 383f (τὴν ἁγίαν ὄντως ... πόλιν, τουτέστι τὴν Ἐκκλησίαν). 386 (εἰς τὴν ἁγίαν ἀληθῶς καὶ διαβόητον πόλιν, mit 1 Tim. 3, 15 u. ἐπουράνιος Ἰερουσαλήμ)]; in Nah. comm. 1 [2, 39]) werden Kirche u. Civitas dei fast deckungsgleich. Hier u. sonst spricht Cyrill vom ‚geistlichen' J. eher formelhaft oder traditionell, jedenfalls ohne besondere Vorliebe womöglich für eine theologische Ausgestaltung des Gedankens.

II. Westen. Zu Hilarius s. hier M. Durst, Die Eschatologie des Hilarius v. Poitiers = Hereditas 1 (1987) 317/20; Lamirande, L'église 66/9.

a. Ambrosius. 1. Allgemeines. Beim Bischof von Mailand (hierzu Lamirande, Thème) ist oft schwer zu entscheiden, was genau er mit dem ‚himmlischen J.' meint (van Oort 280). Das mag daran liegen, daß er die zugehörigen überlieferten Vorstellungen individualisiert u. selten klar wird, ob er von ‚Himmel', ‚Kirche' oder ‚Seele' spricht (s. auch Dassmann, Frömmigkeit 121f. 137/44). Münzt er alle hergehörigen Aussagen des NT (Gal. 4, 26; Apc. 3, 12; 21, 2) auf die individuelle Seele u. den Kampf zwischen virtutes u. vitia, der sich in ihr abspielt (van Oort aO.)? Faktisch kommen Wendungen wie caelestis I. oder ‚civitas ... in caelo' nur zusammen mit Äußerungen über ‚Seele' u. ‚Kirche'

vor (s. die Stellen bei Lamirande, Thème 220/3); ihnen fehlt, wie es scheint, der dualistische Grundzug, der den altchristl. apokalyptischen oder eschatologischen Entwürfen eigen war (hier liegt ein wichtiger Unterschied auch zu Augustin [ders., L'église 232; vgl. Kramer 195]). Selbst dort, wo Ambrosius die terrena civitas der civitas caelestis eindeutig entgegenstellt (van Oort 278), handelt es sich entweder um letztlich moralische Entscheidungen, sei es für den Eintritt in die Kirche (apol. Dav. 1, 17, 83), der die Zugehörigkeit zur civitas bedeutet, die vom Himmel herabkommt, oder um den Aufruf zur Abkehr von der Welt, von der terrena civitas, als die Ambrosius das historische J. versteht: wie Jesus diese Stadt verließ u. ‚draußen' gekreuzigt wurde, so ‚sollt auch ihr die irdische Stadt verlassen, habt ihr doch als eure Stadt das obere J.' (ep. 63, 104 mit Hebr. 13, 12; Phil. 3, 20). Da es hier aber um innere Abwendung geht, um das Bewußtsein einzelner von der Existenz eines supranaturalen Bezugspunktes für ihr Handeln, läuft es erneut auf eine Klärung des individuellen Daseins im Lichte des Glaubens hinaus, so wie Ambrosius ihn versteht (zur negativen Bedeutung von terrenus [vs. caelestis] bei Ambrosius s. die Lit. van Oort 279_{436}). Das macht die Grenze zwischen Begriffen wie Himmel, Kirche u. Seele fließend u. hat den sinnentleerten Gebrauch entsprechender neutestamentlicher Sätze (Gal. 4, 26; Hebr. 13, 12; Apc. 3, 12; 21, 2) zur Folge. Politisch bedingter Sonderfall scheint es zu sein, wenn Ambrosius vom toten Theodosius sagt, er herrsche nunmehr iure pietatis in der civitas des ‚oberen J.' (obit. Theod. 2).

2. Kirche. Die Civitas Dei ist namentlich für den späten Ambrosius durchweg die ecclesia (u. a. in Ps. 118 expos. 15, 35 [CSEL 62, 349]; obit. Valent. 5 [73, 331], vgl. in Lc. 7, 99 [SC 52, 43]). Wer sie betritt, wird Bürger (civis et incola) jener ‚oberen' civitas, die ‚vom Himmel herabkommt' (ebd.; paenit. 2, 14). Das wird auch bedeutenden Verstorbenen zuteil (ep. 15, 4 [PL 16, 936], vgl. o. Sp. 734f [Tertullian]). Wer sich von ihr lossagt, trennt sich vom ‚himmlischen' J., gleichsam von einem civicum u. domesticum sanctorum domicilium (ebd.; Lamirande, Thème 224). Es fällt auf, wie oft Ambrosius auch sonst den Zusatz sanctorum wählt (u. a. obit. Valent. 65 [zu Cant. 6, 12]: civitas sanctorum; exc. Sat. 2, 84). Zu diesen sancti gehören dann auch Engel (ep. 43, 19 [PL 16, 1137]); in der Civitas dei herrscht ein consortium angelorum atque hominum (exc. Sat. 2, 100). Wer die Heiligkeit der ecclesia verletzt, beleidigt die Himmelsstadt (in Ps. 118 expos. 15, 35). Die Gemeinde wird geschützt von den Mauern der Gottesstadt; die Gläubigen bilden ihre Steine (fid. 3, 10, 71f; hex. 4, 8, 32 u. ö.). Demnach repräsentiert die ecclesia das ‚himmlische' J. (s. auch ebd. 13, 15 die Gegenüberstellung zum ‚irdischen' J.; Lamirande, Thème 211/3). Identisch sind ecclesia u. civitas caelestis freilich nicht; jene ist für die Bürgerschaft im Himmel notwendig, aber nicht ausreichend (s. dazu die etwas stärker ‚eschatologische' Fassung, in Lc. 2, 88 [mit Jes. 45, 13]; vgl. Dassmann, Frömmigkeit 79 zu Abr. 2, 9, 67). Daß die Herrschaft Christi ‚nicht von dieser Welt' ist, bleibt so oder so gewahrt. Wie sich der fromme Mensch (als Inbegriff der Kirche) zu ihr verhält, findet seinen Niederschlag in jetzt einander äquivalenten Bildern wie mater ecclesiae, civitas caelestis, in caelo, sursum usw. (so nebeneinander zB. in Ps. 118 expos. 13, 15; vgl. spir. 1, 16, 158). Andere Varianten sind civitas superna (zB. obit. Theod. 56), aeterna (ep. 15, 4; in Lc. 2, 88; Isaac 7, 57), domus spiritualis (in Lc. 2, 88), patria verissima (Isaac 8, 78) oder eben Civitas dei (parad. 1, 4; in Ps. 47, 22f; virg. 42; Cain et Ab. 2, 2, 7). Wenn dabei auch civitas pacis vorkommt (fug. 5, 31 [CSEL 32, 2, 188]), geht das wohl auf Philons Etymologie zurück (Lamirande, Thème 210). Daß die Kirche das Reich Christi in die Sichtbarkeit hineinträgt (Bieder 154), zeigen wohl auch Stellen, an denen das jenseitige J. ‚betrachtet' werden soll (in Ps. 118 expos. 21, 14; der Sprachgebrauch verrät gewiß philosophischen Einfluß; dieses Jenseits ist ein νοούμενον).

3. Anima fidelis. Wie zielsicher Ambrosius die Einzelseele der Gläubigen im Blick hat, zeigt sich namentlich dort, wo es um ihr Leben nach dem Tode geht (vgl. Dassmann, Frömmigkeit 224): so läßt er Christus zur anima pia des verstorbenen Kaisers Valerian sprechen, sie möge rasch u. unbedingt zur civitas sanctorum J. eilen (u. Sp. 750f). Es geht hier also um das individuelle Nachleben. Ob spätplatonische Motive auch in solcher Eschatologie mitwirken, mag strittig sein (Dassmann, Frömmigkeit 198 zu Isaac 8, 78f); insgesamt zählt ‚sinnbildliches' J. zu jenen theologischen Versatzstücken, die, ge-

genseitig austauschbar u., ohne die ursprünglichen eigenen Konturen im Rahmen urchristlicher Apokalyptik, in Worten u. Wendungen der Bibel stets nur die spirituelle Hinwendung zu frommer u. tugendhafter Lebensführung betreffen. Daß die Zugehörigkeit zur civitas caelestis J. eine Absage an die terrena civitas bedeutet (o. Sp. 745f), ist ‚asketischer' Bestandteil des Grundgedankens. Dieser speist sich ebenso aus Origenes wie aus zeitgenössischem, besonders spätplatonischem Denken. – Wo Ambrosius mit Origenes (in Cant. comm. 2 [CGS Orig. 3, 118, 27/119, 10]) J. als Sinnbild wie der Kirche so auch der Seele als anima fidelis verwendet (Dassmann, Frömmigkeit 150/3), spricht er relativ einheitlich. Der Gedanke führt ins friedvolle Innere des Menschen (ep. 11, 23 [CSEL 82, 1, 91, 248f]: intus ergo esto, intra Hierusalem, intra animam tuam pacificam, mitem atque tranquillam; ep. 70, 13 [ebd. 134f]: omnis anima fidelis Bethlehem est, sicut Hierusalem dictur, quae pacem et tranquillitatem habet superioris Hierusalem, quae in caelo est [Lamirande, Thème 212_{23}. 215_{38}]; s. ferner exhort. virg. 68; obit. Valent. 78; in Ps. 137, 5 [Lamirande, Thème 221]). Ähnlich wie die ecclesia von den Mauern der Gottesstadt geschützt wird (o. Sp. 746), widerfährt das auch der Seele (Isaac 5, 39: die anima sagt ‚ego civitas munita'). Das himmlische J. schützt des Menschen Inneres. So kann er seinen Seelenfrieden im Glauben bewahren (zum antiken Grundgedanken einer in Eintracht freien Seele s. K. Thraede, Art. Homonoia: o. Bd. 16, 185f. 188. 238f [Philo]). Da hier eine Kombination mit visio pacis fehlt, läßt sich Anregung durch Philons Etymologie nur vermuten.

b. Hieronymus. 1. Allgemeines. (P. Jay, L'exégèse de s. Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe [Paris 1985] bietet auch generell wichtige Beobachtungen.) Nicht nur kommt J. als Sinnbild in des Hieronymus exegetischen Schriften überaus oft vor, er informiert den Leser gleichfalls über die Verständnismöglichkeiten, dies nicht selten auch in Kontroverse mit anderen Auslegern. Da seine exegetischen Schriften theologisch wohl immer noch zu wenig ausgeschöpft worden sind (H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 127), blieben sie für die Vorgeschichte der augustinischen Ideen zum *Gottesstaat (u. a. Bieder; Duchrow; Lamirande, L'église) bislang so gut wie unberücksichtigt. Gewiß erstrebt auch Hieronymus zum Stichwort J. keine in sich stimmige Vorstellung, jedoch enthalten manche Sätze des Exegeten sehr wohl Gedanken, die man eher bei Autoren wie Ambrosius oder Augustin erwartet. Die folgenden Beispiele, so unvollständig u. isoliert sie gebucht werden müssen, ordnen sich daher, wenn auch nur provisorisch u. verschieden zahlreich, recht gut in die bisher verwendeten Gesichtspunkte ein. – Hieronymus weiß ja mit Früheren, daß in alttestamentlichen Texten J. vierfach verstanden werden kann: a) als Satz über das historische J., das Assyrer u. Römer zerstört haben, b) als himmlisches J. im Sinn von Hebr. 12, 23, c) als ecclesia, d) auf Grund des Wortsinns (visio pacis) als Bezeichnung aller jener einzelnen Seelen, ‚die im Glauben Gott wahrnehmen' (in Hes. comm. 4, 16, 1/3 [CCL 75, 160]).

2. Kontroversen. Gleichfalls im Hes.-Kommentar (s. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1154. 1175) tritt Hieronymus einer Auslegung nach ‚dreifachem Schriftsinn' entgegen, die, wohl nach oder gar bei Origenes (J. Pépin, Art. Hermeneutik: ebd. 762f. 767; vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident[2] [Paris 1948] 110 zu Hieron. ep. 120, 12), J. als natura spiritalis allegorisiert; gemäß trichotomischer Anthropologie verkörpert hier daneben Samaria die animalis, Sodom die terrena natura. Wie aber, so sein Einwand, vertrüge sich das mit Gal. 4, 26, seien die drei Schichten doch so verschieden, daß man sie unmöglich von einer Mutter u. von einem Vater herleiten könne; obendrein widerspräche es der Meinung des Propheten anzunehmen, außer J. würden auch Samaria u. Sodom *Erneuerung erfahren, d. h. in die frühere natura spiritalis wieder eingesetzt werden. Nein, ‚Samaria' sei zweifellos mit Hosea auf Häretiker zu beziehen; dazu erinnert Hieronymus an die atl. Verwerfungsworte gegen Samaria als jenen Landesteil, dessen Bewohner Zion verachteten u. auf den Berg Samariens (Garizim) vertrauten. Genau das täten, voller *Hochmut ihre verkehrten Lehren für tiefsinnig haltend, die Häresien, bedeute doch Zion (= specula) die Kirche; diese verachteten sie u. mit ihrem eigenen dogmatischen Betrug machten sie in der heidn. Welt Eindruck, so daß gerade auch Mächtige dem verderblichen Irrtum anheimfielen (in Hes. comm. 5, 16, 45/7 [CCL 75, 203]; in Jes. adbr. 1, 1 [CCL 73A, 804]; s.

unten). – Hieronymus wendet sich aber auch gegen den *Chiliasmus der Joh.-Apokalypse u. seine späteren Anhänger wie Tertullian, Viktorin v. Pettau, Laktanz u., exempli gratia, *Irenäus; wer den Bibeltext wörtlich nehme u. also etwa mit der Herabkunft eines goldenen u. edelsteingeschmückten J. rechne, ‚judaisiere' (zu Texten u. Quellen s. Courcelle aO. 84f; vgl. aber auch in Jer. comm. 6, 13, 3 [CSEL 59, 380]). Verwandt scheint sein Vorwurf gegen jene, die sich das himmlische J. als Stätte eines Kampfes gegen den Teufel vorstellen (in Hes. comm. 6, 19, 1/9 [CCL 75, 249 mit Hinweis auf die Mehrzahl möglicher Deutungen u. die Dunkelheit des Textes]; 11, 38, 1/23 [ebd. 526]). Zweimal rügt Hieronymus auch den Verstoß eines allegoricus interpres gegen den Literalsinn von J. beim Propheten Jeremia (in Jer. comm. 5, 46. 52 [CSEL 59, 333. 336]; in Jes. comm. 1, 1, 1 [CCL 73, 6 über solche, die ‚Juda' in Jes. 1, 1 aufs himmlische J. beziehen u. im Propheten Christus sprechen lassen]; s. ferner in Mich. comm. 1, 1, 16 [76, 438]: gegen jene, die Mich. 1, 16 an ‚den Menschen' oder ans himmlische J. gerichtet sehen; ebd. 2, 4, 8f [476]; in Hes. comm. 13, 45, 1/8 [75, 673]; in Jes. comm. 9, 30, 7 [73, 385] quidam) legt ‚Löwe u. Löwenjunges' von Jes. 31, 4 aufs himmlische J. hin aus; vgl. in Jes. comm. 9, 30, 26 [396]). Andererseits verhehlt er Alternativen durchaus nicht; so, wenn er zur Wahl stellt: die civitas sancta, in der ‚die Leiber der entschlafenen Heiligen' erschienen seien (Mt. 27, 52f), könne als das historische (terrena), das zuvor ‚heilige Stadt' gewesen sei, oder als das himmlische J. verstanden werden (in Mt. comm. 4, 27, 53 [CCL 77, 276]). Es war jedenfalls das echte J., in dem die universale Ekklesia ihren Ausgang nahm (in Jes. comm. 1, 2, 3 [73, 29]). Sooft er, den Literalsinn verteidigend, zugleich (mit quidam usw. eingeführte) diversae sententiae interpretum (in Jer. comm. 4, 41, 6 [CSEL 59, 267]) mitteilt, macht er uns indirekt ein Stück sonst unbekannter christl. Auslegung zugänglich.

3. Kirche. Hieronymus will Jes. 1, 1 eben nicht, wie es ‚jene' tun, aufs himmlische J. sondern auf die ecclesia Christi bezogen wissen (in Jes. comm. 1, 1, 1 [CCL 73, 6]; in Hes. comm. 6, 19, 10/4 [75, 253]: alii). Andernfalls müßten Prophetenworte, die Vernichtung u. Restitution J.s verkündeten, auf entsprechende Vorgänge im Himmel zielen (ebd. 4, 16, 1/3a [160]). Auch ‚Zion' bedeutet ihm tropologisch ‚Kirche' (in Jes. comm. 7, 22, 1 [73, 297], vgl. ebd. 16, 57, 14 [73A, 652 mit Hebr. 12, 22f]; in Amos comm. 2, 5, 10 [76, 284]; in Joel. comm. 2, 1/11 [76, 180]). Zion u. J. lauten verschieden, meinen aber beide eine einzige Stadt; wie eine Stadt, so eine Kirche (in Jes. comm. 5, 16, 1 [73, 179]). Freilich deutet auch Hieronymus selbst J. oft genug aufs himmlische J. u. als solches auf die Kirche (u. a. in Joel. comm. 3, 1/3 [76, 199]). Daher kann er Civitas dei, himmlisches J., Zion u. ecclesia oft gleichsetzen oder wechselweise gebrauchen (u. a. in Jes. comm. 8, 27, 13 [73, 353 mit Hebr. 12, 22f]; in Hes. comm. 2, 7, 23 [75, 86]; in Sach. comm. 1, 1, 17 [76A, 398]). Auch Kampf u. Leiden des historischen J. (in Jer. comm. 5, 10. 63 [CSEL 59, 304. 351]) weisen auf die Lage des Christentums voraus. Verkörpert Samaria die Häresien u. Sodom die Heiden (ethnici), so J. die (oft böseren) ecclesiastici (in Hes. comm. 5, 16, 45/7 [CCL 75, 203]; eine vergleichbare Kritik im Anschluß ans Stichwort J. auch ebd. 3, 12, 17/20 [133]; 5, 16, 23/6 [188]: sive ecclesia sive animae credentium, s. u.]). Ganz generell u. grundsätzlich möchte Hieronymus stets, wenn er J. sagt, damit die ecclesia meinen (in Sach. comm. 2, 8, 20/2 [76A, 822]; in Zeph. comm. 1, 12 [ebd. 670]; in Mich. comm. 1, 3, 9/12 [76, 462]; in Hes. comm. 4, 16, 13d [75, 179] mit Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22f). Den Schritt auf diese hin (s. noch u. a. in Jes. 8, 27, 13 [CCL 73, 353 mit Hebr. 12, 22f]; 19, 62, 4 [73A, 714f]; in Hos. comm. 1, 4, 6 [76, 41]; in Zeph. comm. 3, 1/7 [76A, 698 mit Babylon als Sündenstrafe]; in Sach. comm. 1, 2, 6/9 [ebd. 768]; 2, 8, 7f [811: ecclesia als ‚wahres J.']; 3, 12, 6f. 14, 8f [865. 884]; in Amos comm. 1, 2, 6/8 [76, 234]; 2, 4, 1/3 [288]; tract. in Ps. 15 [78, 379: ecclesia als ‚geistliches' J.]) erlaubt ihm nicht selten der Rückgriff auf Philons so verbreitete Etymologie (J. = visio pacis, s. in Hes. comm. 11, 36, 16/38 [75, 507f]; einige wenige Stellen bei Lamirande, L'église 75/7), so zB. in Jer. comm. 1, 59 (CSEL 59, 47); in Jes. 9, 30, 19 [CCL 73, 390]; in Amos comm. 1, 1, 2 [76, 216]; in Hes. comm. 5, 16, 55 [75, 211 mit Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22f]; vgl. in Zeph. comm. 1, 4/6. 12 [76A, 661. 670]). – An Ambrosius erinnert es, wenn Hieronymus die ecclesia auch als animae credentium oder animae fideles bezeichnen kann (in Hes. comm. 5, 16, 23/6. 32/4 [75, 188. 196]); unter Zion (specula) ebenso wie unter J. (visio pacis) seien die

‚Seelen der Gläubigen' zu verstehen, die gleich J. ihre Sünden zu büßen hätten (in Sach. comm. 1, 2, 1f; 2, 8, 1/3 [76A, 763. 807]; vgl. ebd. 1, 1, 8/13 [757: animae dominum confitentes]). Wie aus Augustin entlehnt klingen gelegentliche Äußerungen über eine universale Kirche, die im ‚Haus, das nicht mit Händen gemacht ist', u. im (künftigen) himmlischen J. sein möchte (ebd. 3, 12 [860/71]), eine ecclesia, die auf Erden leidet, aber hoffend aufs himmlische J. zueilt (tract. in Ps. 119, 54 [78, 248]).

4. Seele. Abgesehen von den Stellen, an denen Hieronymus sozusagen ‚ecclesia vel anima' meint (s. o. Sp. 747 zu Ambrosius), interpretiert er J. auch allein auf ‚Seele' (scil. der Glaubenden) hin. J.s Tore sind jene, durch die Fremde, nämlich schlimme Gedanken, mittels der fünf Sinne in eine Seele gelangen, die quiescens et videns deum ist (in Obd. comm. 10f [CCL 76, 363]). So erklärt es sich, daß Hieronymus J. τροπικῶς auf den reinen, ursprünglich von Gott gewollten Seelenzustand deutet (in Hes. comm. 7, 23, 1/10 [75, 306]), der, selbst wenn ihn Gott behütet, sich auch an die Laster verlieren kann (ebd. 7, 23, 22/7 [313]; eine jüd., allein tropologische Auslegung, derzufolge J., hier laut Hieronymus mit der ecclesia identisch, die sündige Seele bezeichne, die, unter der Last des Bösen leidend, schließlich zu Gott zurückfinde, wird abgelehnt). In diesem Zusammenhang waren allerdings auch gemeinkirchlich nicht akzeptierte Auslegungen zurückzuweisen (in Dan. comm. 1, 3, 37/9 [75A, 804]); zu ihnen gehörte auch die Anschauung von der Präexistenz der Seelen, die so lange ‚selig' gewesen seien, wie sie sich, vor dem Abstieg in die Körperlichkeit, im himmlischen J. u. beim Chor der Engel befunden hätten (in Eccl. comm. 4, 2f [72, 284]). – Viel weniger häufig spricht Hieronymus vom himmlischen J. als ‚Vaterland' oder ‚Heimat' des Frommen (o. Sp. 736), als zu erwartendem Lohn im Jenseits o. ä. (in Sach. comm. 3, 14 [76A, 876/90]; ep. 14, 3; 120, 8 [municipatus in caelo, s. o. Sp. 734 zu Tertullian]; in Jes. comm. 16, 58 [73A, 659/78]). – Sonderfall ist zweifellos die zweimalige christologische Verwendung des Motivs; wenn nämlich es Gen. 2, 24a heiße, der Mann verlasse Vater u. Mutter usw., dann besage das, Christus habe Gott, seinen himmlischen Vater verlassen, um sich der Heidenkirche zu verbinden, u. ebenso das himmlische J., ‚Mutter der Heiligen' (Gal. 4, 26); man müsse tropologische u. historische Erklärung auseinanderhalten, denn Gal. 4, 22/31 rechtfertige keinesfalls ein durchgehend allegorisches Verständnis der Genesiserzählungen (in Jon. comm. 1, 3b [SC 323, 182]). Nur noch ein Mal deutet Hieronymus ähnlich: Christus verläßt seinen himmlischen Vater u. seine Mutter, caelestis Ierusalem, u. erscheint auf Erden um seines Leibes, um der ecclesia willen, die er aus seiner Seite erschafft (Gen. 2, 22) u. der zuliebe das Wort Fleisch ward (in Eph. comm. 3, 5, 32 [PL 26, 569]). Gerade weil Hieronymus theologisch wenig originell ist, spiegelt er besonders deutlich den Sachverhalt, daß die Idee des ‚himmlischen J.' sich von der urchristl. Eschatologie gelöst u. sich den Lehren über Kirche, Seele u. *Ethik beigesellt hat; bezeichnenderweise reduzierte sich auch für ihn jetzt Eschatologie auf Vorstellungen von Weltende, Totenauferstehung oder Sündenstrafen im Endgericht (s. Daley 168/70). Wenn etwa Damasus empfiehlt, Petrus u. Paulus in den Schoß des Himmels, ins Reich der Frommen nachzufolgen, dann sieht er dieses Reich, übrigens wieder Verhaltensziel, supra caelum: Imitatio-Paränese dort, Überweltlichkeit hier (Damas. epigr. 26 Ihm bzw. 20 Ferrua).

c. Augustinus. Tyconius hat seine Anschauung von den zwei civitates in seinem Apc.-Kommentar vor allem als Allegorese der Städte Babylon u. J. entwickelt; hier tritt der civitas-Begriff auch auf Seiten der Guten, der erneuerten Menschen auf, u. zwar in Verbindung mit dem himmlischen J. Daß beide Menschengruppen in der christl. Gemeinde zu finden seien (permixtio), war das eigentlich kirchenkritische Moment, das, unabhängig vom Dualismus der zwei ‚Reiche', Tyconius zum Kritiker der eigenen Pars Donati werden ließ. Der Einfluß dieses Theologen, als exegetisch argumentierender Apokalyptiker offenbar eine einsame Größe, auf das Verständnis von Kirche u. Welt bei Augustin, beginnt seit 392 nC. zu wirken. In den Jahren darnach reichert dieser das Konzept durch bildlich-biblische Terminologie an, dies hauptsächlich in allegorischer Verwendung der Begriffe civitas u. J. für die Gruppe der frommen Menschen (Duchrow 234/77). Es verbinden sich zwei (hier nun für Augustin grundlegende) Hauptgedanken, nämlich der stoisch-platonische Ansatz der ‚zwei Welten' mit tyconianischen Denkanstößen. Der philosophisch bedingte Dualismus wird dabei

eschatologisch verstärkt: einmal handelt es sich um die zwei entweder auf Zeitliches oder auf Ewiges (Gott) ausgerichteten Lebensformen, zum anderen um die auch für Augustin stets wichtiger werdende antidonatistische Position, derzufolge die Guten u. Bösen bis zum Endgericht äußerlich u. auf Erden vermischt bleiben. Wurzeln u. Ausbau dieses augustinischen Entwurfs sind im Art. *Gottesstaat hinreichend expliziert. Dort ist auch betont, daß die Verknüpfung jener genannten zwei Hauptgedanken Augustin nicht immer spannungsfrei gelingen konnte. Die Sache ist im ganzen gut aufgearbeitet (G. Maier erörtert die Befunde, ohne Duchrow zu kennen, u. fällt so auf einen überholten Diskussionsstand zurück; das gilt ebenfalls u. a. für den hergehörigen Abschnitt in N. Schneider, Civitas. Studien zur Stadttopik u. zu den Prinzipien der Architekturdarstellung im frühen MA [1973] 37/9; hier wie in fast allen Publikationen zu Augustins Civitas Dei pflegt durchgehend mißachtet zu werden, daß er zwar dauernd Civitas Dei schreibt, jedoch nicht minder regelmäßig u. jedenfalls mit höchstem Bedacht terrena civitas, denn die Voranstellung des Adjektivs wirkt gemäß den Wortstellungsregeln adversativ, d. h. aber: der Dual civitas dei - terrena civitas drückt ebenso Einheit wie Gegensatz aus). Bei der Bedeutung des Friedensgedankens für Augustin (E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 477/80. 482; Kamlah 261/6) lag es nahe, daß er die philonische Etymologie oft u. gern aufgriff (u. a. en. in Ps. 61, 7; 124, 10 [neben civitas dei]; 147, 15; catech. rud. 36 [wichtiger Text für das civitas-Konzept] dagegen erscheint nur speculatio [dies oft auch für Sion: en. in Ps. 134, 26]; 64, 3: J. visio pacis, Sion speculatio = visio u. contemplatio; Sion = contemplatio: en. in Ps. 75, 5 u. ö.). Die eigentliche visio pacis ist das ewige J., das zu loben keine Zunge ausreicht; in pace aeterna werden wir Bürger J.s sein, der civitas dei (en. in Ps. 147, 169). Wie die leicht vermehrbaren Belege zeigen, bleibt der Sprachgebrauch variabel, auch was die Austauschbarkeit von civitas dei, civitas sancta, civitas caelestis, civitas sanctorum anlangt (Duchrow 235). Allerdings stellt sie sich erst schrittweise heraus: im Anfangsstadium seiner Psalmenexegese gebraucht Augustin eher civitas sanctorum (en. in Ps. 9, 12; ebd. 5, 8 erweitert um perfectorum et beatorum); civitas caelestis erscheint erst mit ebd. 32, 12, civitas dei schließlich erreicht erst später gleichen Rang, um dann bereits im Hauptwerk De civitate Dei endgültig die Oberhand zu gewinnen. Wenn sich nun auch die Junktur J. caelestis hier ebenbürtig beigesellte (vgl. etwa ebd. 61, 7: J., regnum dei, civitas sancta, civitas dei [diese als ‚Schatten‘, der auf Zukünftiges weist]), so zeigt das erstens, daß die alte Spezialisierung der ‚Gottesstadt‘ zum ‚himmlischen J.‘ auf eine andersartige Geschichts- u. Kirchenidee übergeht u. der apokalyptische Ausgangsgedanke in ganz neuer Umgebung an Eigenbedeutung verliert. Dies kommt zweitens in der Promiskuität der Synonyme im Wortfeld ‚Gottesstadt‘ zum Ausdruck. – Um dem Credo ecclesiam gerecht zu werden, war in der Lehre von der Kirche zweierlei zu berücksichtigen: sie ist Mischung aus Gläubigen u. Ungläubigen, ohne daß wir wissen können, wen in ihr Gott als gläubig ansieht (= erwählt hat). Nur Er kennt die Seinen. Zweitens ist sie vorläufig, denn die Endgestalt der Gemeinde steht noch aus. Weil als Glaubensartikel nicht objektivierbar oder diskursiv darstellbar, ist die Kirche ‚heilig‘ u. ist es auch wieder nicht; sie ist Civitas dei u. ist es auch wieder nicht (ohne deshalb schon terrena civitas zu sein). Die Beziehung der Hierusalem caelestis zu sich selbst als die der wandernden Gemeinde (peregrinatio-Gedanke) zur künftigen ist eine des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung. Ausdrücke wie amor, affectus cordis (pius), desiderium, spes, sperare, suspirare usw. zeigen: die derzeitige Gemeinde ist eben darin echte Kirche, daß sie sich als willentlich gerichtet u. vorläufig versteht. Daher ist das himmlische J. jetzt wieder Zeitbegriff in geschichtlich-endgeschichtlicher Funktion. Am historischen J., das ja schon spätestens im 3. Jh. ‚ausgedient‘ hatte (Brox 153), ist Augustin regelrecht theologisch nur insofern interessiert, als es der Ausgangspunkt der universalen Kirche war (so sehr häufig in der Auseinandersetzung mit den Donatisten; unabhängig davon plädierten so zB. auch Hieronymus [in Jes. comm. 1, 2, 3 (CCL 73, 29)] u. später PsCassiodor [expos. in Cant. 4 (PL 70, 1072/80)]); aber auch das ‚himmlische J.‘, eingebaut in seinen Gottesstaatsentwurf, ist bei ihm nicht mehr terminologisch (mit strikt abgrenzbarem Bedeutungsunterschied) verwendet.

d. Andere. 1. Marius Victorinus. Seine um Textnähe bemühte Exegese von Gal. 4, 26

zeigt sehr schön, wie leicht die Argumentation des Apostels in eine spätplatonisch gefärbte weltbildhafte Vorstellung umgebogen werden konnte; der Autor versteht das paulinische sursum (ἄνω) als supra caelos, u. da er den Gegensatz *Himmel – Erde mit dem von Freiheit u. Knechtschaft verbindet, kann er sagen, Paulus habe aufs himmlische J. verwiesen, weil es, als nicht in mundo befindlich, nicht diene; In-der-Welt-sein bedeute Dienen (Mar. Vict. comm. Gal. 2 [55, 13/9]). Das freie J. sei Mutter der Christen, das irdische Mutter der Juden (ebd. 19/22). Daß jenes wie dieses ‚Stadt' sei, impliziere hier wie dort ein Territorium; ‚über den Himmeln' befinde sich die freie, auf irdischem Boden die knechtische Stadt J. (ebd. 22/8). Die Aufforderung, an ‚jener unserer Mutter festzuhalten' (tenere) u. zu ihr hinzueilen (festinare, s. o. Sp. 751 zu Hieron. tract. in Ps. 119; vgl. jedoch 2 Petr. 3, 12), verknüpft Marius mit dem Hinweis (moneo nunc interim), die obere (scil. Mutter) sei ‚geistlich', diese (scil. diesseitige) sei, als ‚niedere' (inferior), ‚fleischlich' (55, 28/31).

2. Rufin. Wie Rufin es darstellt, bekommt Benjamin (Etymologie: filius doloris) das Stück Land als Erbe zugeteilt, auf dem das irdische J. liegt, typus u. forma jenes himmlischen J. (Rufin. patr. 2 [rescripta], 29, 1/16 [CCL 20, 226]). Wenn dermaleinst das himmlische J. u. ‚die Kirche der Erstgeborenen (primitivorum), die im Himmel eingeschrieben ist', erscheinen (Hebr. 12, 23; Vulg.: ecclesia primogenitorum, qui conscripti sunt in caelis), dann wird das heute verstoßene, weil ungläubige J., nach langem Leiden an geistlichem Hunger u. Durst gemäß Rom. 11, 25 mit der Fülle der Heiden zum Heil kommen (ebd.). Mehr Belege liefert Rufins Origenistenstreit vJ. 401 mit Hieronymus (G. Grützmacher, Hieronymus 3 [1908] 1/85, bes. 27/85; L. Lies, Origenes' Peri archôn [1992] 190f); es geht da um die Präexistenz der Seelen in einem vorweltlichen ‚himmlischen' J. (Rufin. apol. adv. Hier. 1, 29f. 33 [CCL 20, 64f. 67]; vgl. Hieron. apol. 2, 5, 21 [CCL 79, 37]). Das Verhältnis der Kirche zum himmlischen J. sieht Rufin als ‚Wohnen' des Leibes Christi, der ecclesia primitivorum (s. o.) in ihm, ein Dasein in Liebe, Freude u. gegenseitiger Förderung (provectio; apol. adv. Hier. 1, 45 [CCL 20, 81f]).

3. Zeitgenossen Augustins. Dem Quodvultdeus, Freund u. Schüler Augustins, um 437 Bischof von Karthago, gehört vielleicht das bibeltheologische Werk De promissionibus et praedictionibus dei; dort steht, der Prophet *Hesekiel beschreibe das himmlische, unter den Heiden ‚aus lebendigen Steinen' erbaute J., dessen Osttor einzig für den princeps sacerdotum geöffnet werde usw.; dieses Tor ‚bedeute' den Schoß der ewig jungfräulichen Maria, aus dem sie den Heiland gebar. Der Text fügt sich unschwer in die damals schon verbreitete (im lat. Westen zuerst von Ambrosius vertretene) mariologische Auslegung (Stellen u. viel Lit. bei Dassmann, Hesekiel aO. [o. Sp 748] 1179f). Das Leben der Christen, so der Autor in plerophorer Rede weiter, ist Dienst an Gott mit *Furcht u. Zittern, bis wir zur Stadt zurückgebracht werden, die der rex et sacerdos noster als himmlisches J. wiederhergestellt hat, auf daß wir im Tempel seines Leibes, der nach drei Tagen auferstand, ihm gemeinsam das Lobopfer bringen (prom. 2, 37, 50). So wird er seine wahren Gläubigen mit sich in das ewige J., dessen Bräutigam er ist, als in die Heimat führen (ebd. 2, 6, 14). Diesem J. eignet also ein für anima vel ecclesia geltender psychologisch-ekklesiologischer Grundzug. – Daß in Prospers v. Aquitanien Psalmenkommentar auf Schritt u. Tritt Augustin-Sätze über das himmlische oder ‚obere' J. (in Ps. 118, 135; 148, 2) begegnen, versteht sich. Die Gläubigen als Himmelsbürger (u. a. ebd. 110, 60; 113, 27; 106, 149 [obtinere]; 124, 6 [habitare]), auf Erden Fremde (ebd. 110,60 [peregrinatio]; 118, 650 [conversari]; 131, 103 [peregrinari]), ‚laufen zum Frieden des himmlischen J.' (ebd. 131, 108 [Wörter wie festinare, currere usw. u. τρέχειν kehren in diesem eher paränetischen Zusammenhang häufig wieder; concordia: ebd. 121, 34). Hier sind dann auch ecclesia, Zion u. J. inhaltsgleiche Begriffe (s. noch ebd. 101, 185; 126, 16), obwohl das himmlische J. andererseits ‚Mutter' der Gemeinde (ebd. 116, 650) u. ‚aller Heiligen' ist (ebd. 121, 9f). Das Volk Gottes gehört zum oberen J. u. erfreut sich schon jetzt der Gemeinschaft mit den Engeln im hl. Geist, es motiviert auch alle Kreatur zum Lobe des Schöpfers (ebd. 148, 2; 101, 185 [laus domini]). – Auch späterhin gab die Psalmenexegese immer wieder Anlaß, auf die Vorstellung vom ‚oberen' oder ‚himmlischen' J. eschatologisch oder ekklesiologisch zurückzukommen (der Psalmenkommentar etwa *Cassiodors tut dies besonders ausgiebig). – Nicetas, Bischof v. Remesiana (Paul.

Nol. ep. 29, 14), dem eschatologischen Kirchenverständnis eines Augustin offenbar nah verwandt (Lamirande, L'église 69/73 [mit Lit.]), scheint von einem spirituellen J. nicht gesprochen zu haben. – In der bemerkenswerten Formulierung eines echt christl. Lebensziels wünscht Paulinus v. Nola sich u. seinem Adressaten Severus (wohl Anfang 402 nC.), als Gold, Silber u. Edelsteine erfunden zu werden (1 Petr. 2, 5). Sie wollten lebend zu den Mauern jenes himmlischen u. freien J. finden (Gal. 4, 26). Er konkretisiert die Stadt dann mit Ps. 121, 3 (J. als Stadt, in der man zusammenkommen soll), also mit einem Text, der wirklich nur von Judäas Hauptstadt spricht. Das gibt ihm sein Stichwort für die erstrebte Fortsetzung: daß diese Stadt sowohl civitas des Großen Königs (aus Ps. 47, 3) als auch ‚Stadt unseres Gottes' (Ps. 48, 2; 47, 9) als auch Stadt des Herrn der Heerscharen (virtutum) ist, die der Herr selbst auf ewig gegründet hat, beweist ihm: der in ihr wohnende Gott ist in tribus unus. Die anschließende trinitarische Auslegung verfährt so, daß sie Christus als Fundament, Turm u. Tor dieser Gottesstadt bezeichnet; die begründenden Schriftstellen sind hier 1 Cor. 3, 11; Ps. 60, 4; Joh. 10, 7. Wer sich nun dieser Basis würdig erweist (sein Tun auf diesem fundamentum aufbaut), dem verschafft sie Zugang, denn civitatis suae porta ist eben Christus selbst, in Ewigkeit über uns herrschend. Der Fortgang des Briefes hat dann Motive der Weltentsagung zum Inhalt, u. hier dient denn auch, nach Lc. 14, 15, Phil. 3, 20 als ermunterndes Schriftwort. Denn wer, was oben ist, schmeckt u. sucht, hört auf, irdisch zu sein u. womöglich zum Schlangenfraß zu werden (Paul. Nol. ep. 28, 2 [CSEL 242, 15/243, 12]).

E. Kunst. Von den drei ntl. Grundtexten erlaubte allein Apc. 21 eine bildliche Wiedergabe. Die Beschreibung der ‚(neuen) heiligen Stadt J.' (Apc. 21, 2. 10) war in allen ihren Einzelheiten ikonographisch allerdings kaum anders denn in Monumentalmalerei darzustellen. Hauptelemente, die teilweise auch aus andern Partien der Apc. hinzugefügt werden konnten (Thron Gottes, Lamm, vier Engel, vierundzwanzig Älteste) oder auch für sich in Liturgie u. Kirchensprache verankert waren, bürgerten sich gemäß ihrer ursprünglichen apokalyptischen Bedeutung erst ein, als sie sich mit dem nachkonstantinisch aufkommenden Sujet des Thronenden Christus verbanden (hierzu u. zum folgenden: u. a. Grabar, L'empereur; Kollwitz, Bild 99; ders., Christus 1260/2; Ihm 5/10; Schiller 3, 165/233 [alle mit Lit.]). Hier zentrierte sich das Bild um den Gedanken des Weltregiments durch den Christus Basileus (Kollwitz, Christusbild 15f. 21); das verlieh jenen ehedem echt apokalyptischen Motiven, der Entwicklung altchristl. *Eschatologie entsprechend, einen nun nicht mehr auf Naherwartung konzentrierten neuen Grundzug. Vorhergegangen war das analog zur realen Apsis-Besetzung (cathedra u. Klerus) gestaltete Sujet des inmitten seiner Apostel lehrenden Christus (die sog. Lehrversammlung; Kollwitz, Christusbild 13/5. 20; Ihm 8f): dieser namentlich auf frühen Sarkophagen erscheinende Bildtypus wich spätestens um die Wende zum 4. Jh. mehr u. mehr jenem Thronbild westlicher, aber gewiß oströmisch beeinflußter Apsismalerei. Ansätze zu dieser Konzeption finden sich bereits in spätkonstantinischer Sepulkralkunst (s. zB. Schiller 204 u. a. zum sog. Bassussarkophag [Kollwitz, Christusbild 17]). Auch mag mit den Mauern u. Zinnen der sog. Stadttorsarkophage (u. a. E. Weigand: ByzZs 41 [1941] 108f), etwa im Rahmen einer Traditio legis, ein Hinweis aufs himmlische J. gemeint sein (Schiller 3, 205 zum Mailänder Sarkophag von San Ambrogio [ca. 380], ebd. Abb. 583). Aber zuerst in der Bildwiedergabe auf Apsisrund oder Triumphbogen trat der ursprünglich apokalyptische Horizont buchstäblich in den Raum der gottesdienstlich versammelten Gemeinde zurück (o. Sp. 725/8); sie ‚schaut' auf den ‚offenen' *Himmel, ja sie schreitet potentiell auf ihn zu. Die frontale räumliche Wirkung in Licht u. Farbigkeit tat das Ihre. Nicht zuletzt dank jener namentlich in der Sarkophagplastik greifbaren Vorgeschichte bildete Christus den alles beherrschenden Mittelpunkt, jetzt als Christus rex. So erklärt es sich, daß Maler u. Mosaizisten Motive der Joh.-Apokalypse nur partiell u. obendrein zusammen mit solchen ehedem anderer Provenienz verwendeten. Die im Typus des ‚lehrenden Christus' bereits vorhandene Christozentrik wurde in nachkonstantinischer Zeit ganz entschieden zur Darstellung des ‚thronenden Christus' weiterentwickelt, eben des Christus rex. Das geschah nicht ohne Zusammenhang mit der sich damals durchsetzenden Christus-Kaiser-Typologie sowie mit der zeitgenössischen

Gottessohn-Dogmatik (*Homousios; u. a. [Kollwitz, Bild 95f] Schiller 3, 183), welch letztere mit dem supra-caelum-Gedanken platonisierender Theologen (o. Sp. 743) zugleich der christianisierten Hofkunst ein hier wie dort verwendbares Bildprogramm anbot. Andererseits war es der ebenso dogmatisch wie politisch deutbare Weltherrschaftsgedanke, der jetzt die Übernahme ikonographischer Topoi der Imperialkunst ermöglichte. Die politisch-aktuelle Front des Visionärs von Patmos gegen das röm. Reich war mittlerweile ebensowenig noch den Christen bewußt wie der pagan-kultische Ursprung des kaiserlichen Hofzeremoniells (Kollwitz, Bild 99). Nachdem die Idee vom Kaiser als vicarius dei auf Erden nun auch in christl. Version Anerkennung gefunden hatte (J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1128/31. 1139/41), konnte umgekehrt die symbolische Bildersprache des irdischen Kaisertums leicht auf Christusdarstellungen übertragen werden. Daß die die meisten der hier Christus zugeeigneten Prädikate u. Attribute zunächst im Motivbestand der Weltherrschaftssymbolik heimisch waren, hat die neuere Forschung allgemein anerkannt. Für Beschreibung u. Begründung haben insbesondere A. Grabar u. nach ihm J. Kollwitz Grundlegendes geleistet; es war Kollwitz, der wohl erstmals einschlägige Vätertexte ans Licht zog, in denen die Himmelsstadt ausgiebig in der Sprache der höfischen Repräsentation zu Worte kam (o. Sp. 737f). Für unseren Zusammenhang ist nun entscheidend, daß in solcher Monumentalmalerei (denn die Sarkophagplastik gab zuweilen zwar Einzelzüge der Apc. wieder, jedoch ohne den Leitgedanken kosmischer Herrschaft) die Erscheinung des Weltherrschers oder Weltenrichters Christus um bestimmte Bilder oder Symbole aus alter, auch christlicher Apokalyptik erweitert wird, ohne daß diese noch als Gesamthaltung einer Gemeinde lebendig war. Zur Abbildung des Christus rex wurden sie folglich nicht unbedingt benötigt, wie sie denn auch, unabhängig von diesem Zentralmotiv, vereinzelt ebenso in andersartigen ikonographischen Kontexten auftreten oder aber unter den häufigen Thronbildern überhaupt fehlen konnten. Zu unterscheiden sind, wenn man eine grob vereinfachende Summa riskieren will, Einzelmotive, die, von vornherein apokalyptisch geartet, eine Rezeption der Herrscher-Ikonographie nahelegten, wie der Gottesthron oder der auch zB. schon liturgisch adaptierte Akklamationsgestus (*Akklamation), von solchen, die von Haus aus der Imperialkunst fremd waren, wie die vier Engel- oder Flügelwesen (*Hesekiel; Schiller 184f); ein dritter Komplex, zu dem das *Aurum coronarium oder die ,verhüllten Hände' gehören, stammt direkt aus dem *Hofzeremoniell. – Hergehörige Beispiele für apokalyptische Symbolik um den Christus rex sind leider nur wenige u. nur aus dem Westen erhalten. Zu ihnen zählt als ältestes u. überdies aus seiner Zeit gar einziges das verständlicherweise besonders oft behandelte Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom, entstanden unter Innozenz I zwischen 402 u. 417 (u. a. Schiller 3, Abb. 618; ebd. 220f die Beschreibung; zum ganzen s. E. Dassmann, Das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom: RömQS 65 [1970] 67/81; Ihm 7/9. 13). Soweit der Bildgehalt noch erkennbar ist, zeigt das Mosaik den göttlichen Lehrer, jedoch bärtig, auf dem kaiserlichen Thron. Ekklesiologisch gedacht sind die beiden Frauengestalten, die Kirche aus Juden u. Heiden (so ausdrücklich benannt auf dem Mosaik in S. Sabina). Sie gehören natürlich so wenig wie die ihnen entsprechenden Apostel Petrus u. Paulus originär in den Zusammenhang der Apc.-Auslegung. Die übergeordnete Szenerie bezieht sich nun eindeutig auf das eschatologische J. ,Über den Toren der vermutlich auf die Exedra der Philosophenschulen zurückgehenden niedrigen Mauer schimmert das goldene Dach der Stadtmauer; hinter ihr sind Gebäude zu sehen, die verschiedentlich als Wiedergabe der realen Bauten der damaligen' (scil. unter Konstantin neuerbauten) ,Stadt J. angesehen werden' (Schiller 3, 220). In den J.-Zusammenhang gehören ferner das hinter dem Thron inmitten der Stadt auf dem Zionsberg in die roten u. goldenen Himmelswolken hinaufragende gemmengeschmückte, als Tropaion zu deutende Kreuz. Auf ihnen erscheinen auffallend groß die vier apokalyptischen Himmelswesen. Gemessen an der Häufigkeit von Thron-Szenerien wie dem Paradies oder der (relativ früh vertretenen) Basilica caelestis kommt das himmlische J., von der Einbeziehung einzelner apokalyptischer wie nichtapokalyptischer Bildlemente abgesehen, in der frühchristl. Kunst, soweit sich das überhaupt noch nachweisen läßt, verschwindend selten vor.

L'apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques 3e - 13e s. Actes du Colloque de la Fondation Hardt = Étud. et doc. publ. par la Section d'Hist. de la Fac. d. Lettr. de l'Univ. de Genève 11 (Genf 1979). – B. ALTANER, Augustinus u. Philo v. Alex. (1941): ders., Kl. patristische Schriften = TU 83 (1967) 181/93. – H. ASHWORTH, Urbs beata Jerusalem. Scriptural and patristic sources: EphemLiturg 70 (1956) 238/46. – E. BALDWIN SMITH, Architectural symbolism of imperial Rome and the middle ages (Princeton 1956). – K. BALTZER, The meaning of the temple in the Lucan writings: HarvTheolRev 58 (1965) 263/77. – C. K. BARRETT, The eschatology of the Epistle to the Hebrews: The background of the NT and its eschatology, Festschr. C. H. Dodd (Cambridge 1964) 363/93. – P. BESKOW, Rex gloriae (Uppsala 1962). – W. BIEDER, Ekklesia u. Polis in NT u. in der Alten Kirche (Zürich 1941). – H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum (1951). – O. BÖCHER, Kirche in Zeit u. Endzeit (1983). – W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis = MeyersKomm 16[6] (1906). – S. G. F. BRANDON, The fall of Jerusalem and the Christian Church (London 1957). – N. BROX, Das ,irdische J.' in der altchristl. Theologie: Kairos 28 (1986) 152/73. – E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen 2. Das mythische Denken (1964). – A. CAUSSE, De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste: RechHistPhilRél 27 (1947) 12/36; Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutero-Isaïe à la 3e Sibylle: ebd. 18 (1938) 377/414. – H. CHADWICK, Philo and the beginnings of Christian thought: A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy (Cambridge 1967) 133/92. – Y. CHRISTE, Apocalypse et interpretation iconographique. Quelques remarques liminaires sur les images du règne de dieu et de l'église à l'époque paléo-chrétienne: ByzZs 67 (1974) 92/100; Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques: L'apocalypse de Jean aO. 109/34. – J. CLIFFORD, The cosmic mountain in Canaan and the OT (Cambridge Mass. 1972). – A. COLLI, La Gerusalemme celeste nei cicli apocalittici altomedievali e l'affresco di San Pietro al Monte di Civate: CahArch 30 (1982) 107/24. – J. COMBLIN, La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. XXI1 – XXII5): EphemTheolLov 29 (1953) 14. – B. DALEY, Eschatologie. In der Schrift u. Patristik = HdbDogmGesch 4, 71a (1986). – J. DANIÉLOU, La symbolique du temple de Jérusalem chez Philon et Josèphe: Le symbolisme cosmique des monuments réligieux. Actes de la conférence intern., Rome 1955 = Ser. orientale 14 (Roma 1957) 84/90. – E. DASSMANN, Ecclesia vel anima. Die Kirche u. ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes u. Ambrosius v. Mailand: RömQS 61 (1966) 121/44; Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand = MünstBeitrTheol 29 (1965). – F. DIJKEMA, Het hemelsch Jeruzalem: NieuwTheolTijdschr 15 (1926) 25/43. – U. DUCHROW, Christenheit u. Weltantwortung. Traditionsgeschichte u. systematische Struktur der Zweireichelehre[2] (1982). – B. EGO, Im Himmel wie auf Erden = WissUntersNT 23 (1988). – J. ENGEMANN, Images parousiaques dans l'art paléochrétien: L'apocalypse de Jean aO. 73/107. – V. FÀBREGA, Die chiliastische Lehre des Laktanz: JbAC 17 (1974) 126/46. – G. FOHRER, Art. Σιών κτλ.: ThWbNT 7 (1964) 291/328. – K. FORSTER, Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius: MünchTheolZs 7 (1956) 173/83. – M. L. GATTI PERER (Hrsg.), La Gerusalemme celeste. La dimora di Dio con gli uomini (Ap. 2, 13). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV sec. (Milano 1983). – M.-T. GOUSSET, Un aspect du symbolisme des encensoirs romans. La Jérusalem céleste: CahArch 30 (1982) 81/106; La représentation de la Jérusalem céleste à l'époque carolingienne: ebd. 23 (1974) 47/60. – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936); L'iconographie du ciel dans l'art chrétien de l'antiquité et du haut Moyen Age: CahArch 30 (1982) 5/24. – J. HANI, Le symbolisme du Temple chrétien (Paris 1962). – G. HARDER, Eschatologische Schemata in der Johannes-Apokalypse: Theologia viatorum 9 (1963 [1964]) 70/87. – CH. IHM, Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.[2] (1992). – M. R. JAMES, The Apocalypse in art (London 1931). – W. KAMLAH, Christentum u. Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums u. zu Augustins Bürgerschaft Gottes' (1951). – E. C. KINGSBURY, The theophany topos and the mountain of God: JournBiblLit 86 (1967) 205/10. – H. G. KIPPENBERG, Ein Vergleich jüdischer, christlicher u. gnostischer Apokalyptik: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East (Tübingen 1983) 751/67. – L. KITSCHELT, Die frühchristl. Basilika als Darstellung des Himmlischen J. (1938). – H. J. KLAUCK, Die heilige Stadt bei Philo u. Lukas: Kairos 28 (1986) 129/51. – J. KOLLWITZ, Das Bild von Christus dem König in Kunst u. Liturgie der christl. Frühzeit: TheolGl 37/8 (1947/48) 95/117; Art. Christus II (Basileus): o. Bd. 2, 1259/62; Art. Christusbild: o. Bd. 3, 13/22 (viel Lit. ebd. 24); Rez. Kitschelt: ByzZs 42 (1942) 273/6. – R. KONRAD, Das himmlische u. das irdische J. im mittelalterl. Denken. Mystische Vorstellung u. geschichtliche Wirkung: Speculum historiale, Festschr. J. Spörl (1965) 523/40. – E. KOSMALA, Art. J.: BiblHistHdWb 2 (1964) 820/50. – G. H. KRAMER, Ambrosius van Milaan en de geschiedenis (Amsterdam 1983). – B. KÜHNEL, From the earthly to the

heavenly J. Representations of the Holy City in Christian art of the first millenium = RömQS Suppl. 42 (1987). – A.-M. LA BONNARDIÈRE, L'épitre aux Hébreux dans l'œuvre de s. Augustin: RevÉtAug 3 (1957) 137/62. – G. B. LADNER, The idea of reform. Its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers (Cambridge, Mass. 1959). – É. LAMIRANDE, L'église céleste selon s. Augustin (Paris 1963); Art. Jérusalem céleste: DictSpir 7 (1974) 944/58; Le thème de la Jérusalem céleste chez s. Ambroise: RevÉtAug 29 (1983) 209/32. – A. LAURAS, Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du De Civitate Dei: Estudios sobre la Ciudad de Dios 1 (El Escorial 1956) 117/50. – A. LAURAS / R. RONDET, Le thème des deux cités dans l'œuvre de s. Augustin: H. Rondet u. a. (Hrsg.), Études Augustiniennes (Paris 1953) 97/160. – G. LETTIERI, Note sulla dottrina agostiniana delle due ‚Civitates'. A proposito di ‚J. and Babylon' di J. van Oort: Augustinianum 33 (1993) 233/55. – A. LINDER, Jerusalem as a focus of confrontation between Judaism and Christianity: R. I. Cohen (Hrsg.), Vision and conflict in the Holy Land (Jerusalem / New York 1985) 1/22. – E. LOHSE, Art. Σιών κτλ.: ThWbNT 7 (1964) 328/38. – A. LUMPE, Art. Himmel: o. Bd. 15, 173/87. 199/211. – G. MAIER, Die Joh.apokalypse u. die Kirche (1981). – C. MAZZUCCO, Eusèbe de Césarée et l'Apocalypse de Jean: StudPatr 17 (Oxford 1982) 317/24; La Gerusalemme celeste dell',Apocalisse' nei Padri: Gatti Perer aO. 49/75. – F. van DER MEER, Apocalypse. Visions from the Book of Revelation in western art (London 1978); Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien = StudAntCrist 13 (Città del Vat. 1938). – CH. MEIER, Zur Quellenfrage des Himmlischen J.: Zs. für Dt. Altertum u. Dt. Liter. 104 (1975) 204/43. – O. MICHEL, Der Hebräerbrief = MeyersKomm 13^{14} (1984). – P. S. MINEAR, Holy people, Holy Land, Holy City. The Genesis and genius of Christian attitudes: Interpretation 37 (1983) 18/31. – W. MÜLLER, Die heilige Stadt (1951). – M. NOTH, J. u. die israelitische Tradition: ders., Ges. Studien zum AT 1^3 (1966) 172/87. – J. van OORT, J. and Babylon. A study to Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities (Leiden 1988). – P. VON DER Osten-SAKEN, Gott u. Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran (1969). – D. PESCE, Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone, Cicerone, S. Agostino) (Firenze 1957). – J. PRAWER, J. in the Christian and Jewish perspectives of the early Middle Ages: SettimStudCentrItalStudAltoMedioev 26 (1980) 739/812. – M. RISSI, Die Theologie des Hebräerbriefes (1987). – G. SCHILLER, Ikonographie der christl. Kunst 3 (1971); 5 (1990/91). – K. L. SCHMIDT, J. als Urbild u. Abbild: EranosJb 18 (1950) 207/48; Die Polis in Kirche u. Welt (Basel 1932). – J. SNYDER, The reconstruction of an early Christian cycle of illustrations for the Book of Revelation. The Trier Apocalypse: VigChr 18 (1964) 146/62. – P. A. STEMPVOORT, De Allegorie in Gal. 4, 21–31 als Hermeneutisch Probleem (Nykerk 1953). – H. STRATHMANN, Art. πόλις κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 516/35. – K. THRAEDE, Art. Gottesstaat (Civitas Dei): o. Bd. 12, 59/81. – F. TOURNIER, Les deux cités dans la littérature chrétienne: ÉtAug 123 (1910) 644/65. – P. VOLZ, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter (1934). – A. WECKWERTH, Das altchristl. u. das frühmittelalterl. Kirchengebäude – ein Bild des Gottesreiches: ZKG 69 (1958) 26/78. – R. WISSKIRCHEN, Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom = JbAC ErgBd. 17 (1990). – F. ZEILINGER, Das Himmlische J. Untersuchungen zur Bildsprache der Joh.apokalypse u. des Hebr.briefes: Memoria Jerusalem, Festschr. F. Sauer (Graz 1977) 143/65.

Klaus Thraede.

Jesaja.

Vorbemerkung. Lange wurde das gesamte J.buch fraglos dem Propheten J. zuerkannt, der in der 2. H. des 8. Jh. vC. in Jerusalem lebte u. dessen Wirken u. Persönlichkeit aus den Weissagungen des 1. Teiles (Jes. 1/39) bekannt sind. Von Zweifeln mittelalterl. jüd. Schrifterklärer wie Abraham ibn Ezra abgesehen, führten die auffälligen Unterschiede in historischem Kontext u. auch theologischer Ausrichtung zwischen dem 1. (assyrische Zeit) u. dem mit Jes. 40 beginnenden 2. Teil (Erwähnung von Kyros; einzigartige Hoffnungs-Botschaft) erst aE. des 18. Jh. zur Infragestellung einheitlicher Verfasserschaft. Im 2. Teil erkannte man das Echo der Verkündigung eines namentlich unbekannten Propheten zZt. des Kyros, des sog. Deutero-J. (vgl. zB. J. C. Döderlein, Esaias [Altdorf 1775]). Zu dieser heute allgemeinen Annahme trat im 19. Jh., zur Erklärung der besonderen Züge von Jes. 56/66, die stärker umstrittene Hypothese eines Deutero-J.-Schülers hinzu, des sog. Trito-J. (vgl. B. Duhm, Das Buch J. [1892]). Doch der uneinheitliche Charakter dieser drei großen Teile, namentlich des ersten, sowie der Reigen gegenseitiger Beziehungen u. Entsprechungen, die die von der J.forschung vorrangig betriebene Textanalyse erheben konnte, haben die hochkomplexe Struktur der Sammlung deutlich werden lassen sowie die Schwierigkeiten gesicherter Aussagen zu ihrer Entstehung u. schließlichen Einheit. Abgesicherte, einhellig akzeptierte Schlußfolgerungen zeichnen sich nicht ab, vielmehr zeugen die neueren Arbeiten (zB. R. E. Clements, The unity of the book of Isaiah: Interpretation 36 [1982] 117/29; R. Rendtorff, Zur Komposition des Buches J.: VetTest 34 [1984] 295/320; J. N. Oswalt, The book of Jesaiah chapters 1/39 [Grand Rapids, MI 1986]) von so vielfältigen Problemen u. unterschiedlichen Lösungsvorschlägen, daß sie sich hier nicht einmal summarisch vorstellen lassen (Status quaestionis mit Lit.: J. Vermeylen, L'unité du livre d'Isaïe: ders. 11/53). – Die neuzeitlichen Forschungsergebnisse berühren jedoch nicht die in diesem Art. darzustellenden frühjüd. u. -christl. Auslegungstraditionen des J.buches, das sie, wie das AT (vgl. Sir. 48, 20/5; u. Sp. 766f), die griech. LXX, die Qumran-Rollen u. christlicherseits das NT (zB. Joh. 12, 38f) belegen, als Ganzes in seiner heutigen Form kannten u. auslegten.

A. Jüdisch. I. Altes Testament. Der Einfluß des J.buches auf spätere Schriften des AT läßt sich aus zwei Gründen schwer abschätzen. 1) Wenn die Redaktion der Sammlung zwei Jhh. oder länger dauerte u. sie ihre definitive Gestalt, wie die neueren Forschungen nahelegen, durch wiederholte ‚relecture' in unterschiedlichen historischen Kontexten erhielt, stellt sich die Frage zunächst an die Sammlung selbst: Welche Abhängigkeiten lassen sich zwischen alten Weissagungen u. vermutlich späteren Elementen beobachten? Die Interpretation dieser Entsprechungen führt jedoch zwangsläufig zu den divergierenden Ansichten, die die oben erwähnten Forschungen zur Komposition des J.buches kennzeichnen. 2) Mangels gesicherter Chronologie der Redaktionsgeschichte sind ebenso schwer die Zusammenhänge zu deuten, die sich zwischen der J.sammlung, bes. Jes. 40/66, u. den biblischen Büchern aus vorexilischer Zeit herstellen lassen. Früher (zB. von A. Feuillet, Art. Isaïe: DictB Suppl. 4 [1949] 695) zugunsten einheitlicher Autorschaft angeführte formale Parallelen erweisen sich als schwach; andere lassen sich mühelos umkehren u. werden gelegentlich tatsächlich zur Stützung gegensätzlicher Ansichten benutzt. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. – Sicher bezieht sich jedoch 2 Chron. 32, 32 ausdrücklich auf ‚die Vision des Propheten J.', um auf den Inhalt der zu den Erzählungen des 2. Königsbuches parallelen Kapiteln Jes. 36/9 zu verweisen. Desgleichen erwähnt das Buch Jesus Sirach im ‚Lobpreis der Väter' zu Ezechias (Hiskija) (Sir. 48, 17/25) J. u. seine Visionen in Wendungen, die nicht nur auf den Bericht über sein Handeln bei diesem König (Jes. 36/8) verweisen, sondern auch auf die endzeitlichen Perspektiven, die sich in den Kap. 24/7 u. im 2. Teil der Sammlung finden, dessen zentrale Botschaft ebenfalls angesprochen wird. Ferner stellt Sap. 2, 12 eine wörtliche Übernahme aus Jes. 3, 10 LXX dar. Diesen wenigen klaren Bezugnahmen könnte man zahlreiche formale oder thematische Ent-

sprechungen hinzufügen, die mit verschieden hoher Wahrscheinlichkeit Entlehnungen aus J. durch spätere Schriften verraten. So erinnert Sap. 3, 13 an Jes. 54, 1; Sap. 3, 14 führt wahrscheinlich Jes. 56, 4f weiter. Ebenso steht Sir. 36, 11f anscheinend mit Jes. 49, 4/6, Sir. 36, 17 mit Jes. 52, 10 oder eher 45, 22 in Beziehung (P. C. Beentjes, Relations between Ben Sira and the Book of Isaiah: Vermeylen 155/9). In den prophetischen Büchern erinnert Mal. 3, 1 an Jes. 40, 3 (vgl. Mc. 1, 2: beide Verse unter J.s Namen vereint). Die Verheißung Sach. 12, 10/3, 1 erfolgt in Übereinstimmung mit dem 4. Gottesknechtslied, auf das Dan. 12, 2/4 in anderer Form ein Echo bildet (Beauchamp 345f). Zahlreiche weitere Beispiele ergeben sich aus Einzeluntersuchungen, die hier nicht aufgezählt werden können. Die unterstellten Beziehungen sind jedenfalls von unterschiedlicher Evidenz: Wörtliche Entsprechungen können den Einfluß einer Tradition anzeigen (vgl. zB. G. G. Nicol, Isaiah's vision and the visions of Daniel: VetTest 29 [1979] 501/5), rühren jedoch gelegentlich ohne tatsächliche Abhängigkeit lediglich her aus der Befolgung der Gesetze eines genus literarium. Umgekehrt können bedeutende Aspekte des J.buches auf spätere Schriften einen globalen Einfluß ausgeübt haben, der sich jedoch nur schwer in Form paralleler Texte einfangen läßt. Unabhängig von nachweisbaren Übernahmen hat zB. wohl die Bedeutung, die in der ganzen Sammlung den eschatologischen Perspektiven zukommt, zur Entfaltung des Genus beim Zweiten Zacharias oder im Buch Daniel beigetragen (W. R. Millar, Isaiah 24–27 and the origin of apocalyptic [Missoula 1976]; A. Paul, Le judaïsme ancien et la Bible [Paris 1987] 256/63). Doch fehlen Gesamtuntersuchungen, die den Einfluß des J.buches auf spätere atl. Schriften präzise zu ermessen gestatten.

II. LXX. Die Übersetzung des J.buches in das Griechische wird gemeinhin in die 1. H. des 2. Jh. vC. datiert. Sie dürfte eher in Leontopolis als in Alexandria erfolgt sein (van der Kooij), doch bleibt dies Vermutung (dazu u. allgemein zum J.buch der LXX Harl / Dorival / Munnich 102f u. ö. [mit Lit.]). Aufgrund von Beobachtungen am Wortschatz bezweifelten G. B. Gray (The Greek version of Isaiah. Is it the work of a single traductor?: JournTheolStud 12 [1911] 286/93) u. F. Baumgärtel (Die LXX zu Jesaja, das Werk zweier Übersetzer: BeitrWissAT 5 [1923] 20/31), daß Jes. LXX von einem einzigen Übersetzer stammt. Heute, nach den grundlegenden Studien von Ziegler (Untersuchungen 44/7) u. Seeligmann (39/42), scheint jedoch die Einheitlichkeit der Übertragung anerkannt. Die griech. Übersetzung unterscheidet sich in ihrer Struktur nicht von dem uns bekannten hebr. J.buch, läßt aber mehr als andere Bücher bemerkenswerte Abweichungen vom masoretischen Text (TM) erkennen. Einige resultieren wohl aus reinen Leseschwierigkeiten: Verwechslung von Buchstaben ähnlicher Form (zB. von Resh u. Dalet; Jes. 27, 2: hémér, ‚vergorener Wein', las die LXX héméd, ‚Genuß', ‚Wonne'); unterschiedliche Vokalisierung des ausschließlich konsonantischen Textes (zB. Jes. 9, 7: θάνατος = deber, statt TM: dabar = Wort), der jedenfalls in ‚einer Tradition von Lesung u. Interpretation' übernommen wurde (R. Le Déaut, La Septante un targum?: Études sur le judaïsme hellénistique = Lectio divina 119 [Paris 1984] 161). Gelegentlich schimmert die Ratlosigkeit des Übersetzers durch, wenn er zu übersetzen trachtet, was er nicht versteht, u. so den Sinn eines Satzes durch Hinzufügen oder Weglassen einer Verneinung ins Gegenteil verkehrt (zB. wird aus Jes. 8, 14 TM: ‚Jahweh ist das Heiligtum u. der Stein des Anstoßes', in der LXX: ‚Er wird für dich ein Heiligtum sein u. n i c h t wie ein Stein des Anstoßes'). Ohne mit H. B. Swete (An introduction to the OT in Greek [Cambridge 1902] 316) von ‚obvious signs of incompetence' zu sprechen, sieht noch Seeligmann 57 in derartigen groben Annäherungen ‚means of emergency jump', u. in der Tat stellt sich die Frage, über wie gute Hebräischkenntnisse der Autor des griech. J. verfügte (vgl. E. Tov, Did the Septuagint translators always understand their Hebrew text?: De Septuaginta, Festschr. J. W. Wewers [Mississauga 1984] 53/70). Tatsächlich gestatten Seeligmanns Analysen (44/57) nicht, ihm eine perfekte Beherrschung des Hebräischen zu attestieren, das für ihn wohl Fremdsprache war. – Beobachtungen dieser Art müssen heute jedoch ergänzt oder nuanciert werden durch zwei wichtige Überlegungen: 1) Selbst wenn man davon ausgeht, daß die hebr. Vorlage der J.-LXX kaum vom TM abwich (vgl. zB. P. M. Bogaert, Les études sur la Septante. Bilan et perspectives: RevThéolLouv 16 [1985] 196),

ist nicht auszuschließen, daß abweichende griech. Lesarten eine alte Wortbedeutung bezeugen oder sogar einen anderen Zustand des hebr. Textes spiegeln. Gelegentlich bestätigen dies in Qumran zu Tage getretene Varianten (ebd. 179. 192; vgl. Ziegler, Vorlage; E. Tov, The text-critical use of the LXX in biblical research [Jerusalem 1981] 261/6). 2) Das Gewicht der Diskrepanzen zwischen LXX u. TM des J.buchs gibt Anlaß zu der Frage, welche Verantwortung der Übersetzer für diese Divergenzen trägt. Beispielsweise konnte J. Coste zu Jes. 25, 1/5 detailliert nachweisen, wie eine Folge nicht aufeinander bezogener Fehlübersetzungen, die sich in bezug auf einen schwierigen hebr. Text ab v. 4 häufen, zu einer kohärenten Lesung führen, die sich zwar weit vom übersetzten Modell entfernt, doch mit dem Gesamttenor des Buches bemerkenswert übereinstimmt. Man spürt hier hautnah, wie beim Übersetzer das Bestreben, Fühlung mit dem schwierigen Text zu bekommen, mit dem Bemühen um eine voll u. ganz verständliche Übersetzung einhergeht. Von der Erklärung einer Metapher (zB. Jes. 9, 13) bis zu aktualisierender Lesung (zB. Jes. 42, 13: Jahwe, der wie ein Krieger sein Volk aus dem Exil heimführt [TM], wird zu Jahwe, der alle Kriege zunichte macht [LXX]) ließen sich Beispiele für diesen Grundsatz der Verständlichkeit häufen. Er war dem Übersetzer durch die Verwendung seines Buches in der Synagoge auferlegt, die ihn dazu veranlassen konnte, den prophetischen Text umzugestalten, um Mißverständnisse zu vermeiden u. zu verdeutlichen, was nach seiner Überzeugung tatsächlich gemeint war. So ließen sich uU. bestimmte ‚Lesefehler' (zB. Jes. 9, 7 [o. Sp. 768]) erklären, selbst jene ‚converse translations' (zB. Jes. 8, 14; vgl. Seeligmann 57; König 59/63. 118/35. 142/60 u. ö. sowie die unten gen. Arbeiten van der Kooijs), die für die einen Notlösungen darstellen, für andere hingegen ‚targumische' Übersetzungstechniken (vgl. M. L. Klein, Converse translations. A targumic technique: Biblica 57 [1976] 515/37 in bezug auf den Pentateuch). König hat im J.buch der LXX untersucht, wie diese Akzentverschiebungen vonstatten gingen, u. gezeigt, daß bei der Übertragung eine echte Hermeneutik angewendet wurde, die mit Vergleichen biblischer Texte auf der Grundlage inhaltlicher oder verbaler Analogien arbeitete (zB. König 59/63 [zu Jes. 42, 13]. 118/35 [zu Jes. 8, 11/6]. 142/60 [zu Jes. 32, 1/10] usw.; vgl. auch A. van der Kooij, Accident or method? On ‚analogical' interpretation in the old Greek of Isaiah and in 1Q Is[a]: Biblioth-Orient 43 [1986] 366/76; ders., The LXX of Isaiah. Translation and interpretation: Vermeylen 127/33 zu Jes. 8, 11/6). – Abweichungen zwischen Griechischem u. Hebräischem können mithin auf theologische Sichtweisen zurückgehen, die der Übersetzer mehr oder weniger bewußt seiner hebr. Vorlage unterlegt u. so zu Lesarten kommt, die ihren Sinn, gelegentlich tiefgreifend, verändern. Dies wird anschaulich in der Art, wie sich das J.buch der LXX, im Gegensatz zum hebr. Text, deutlich für die kollektive Deutung der Gottesknechtslieder (das dafür schlecht geeignete 3. ausgenommen) entscheidet, zum Schaden ihrer messianischen Perspektive (Grelot 82/117). Dies ist nicht das einzige Zeugnis, das sich, ungeachtet einiger gegenteiliger Beispiele (etwa Jes. 3, 9f), für die durch neuere Untersuchungen festgestellte Neigung des Übersetzers findet, die messianischen Elemente des hebr. Textes abzuschwächen (J. Lust, Messianism and LXX: J. A. Emerton [Hrsg.], Congress Volume Salamanca 1983 [Leiden 1985] 174/91). Schon Kirchenväter vermißten zB. in der LXX-Übersetzung der Weissagung Jes. 9, 5 mit Erstaunen die Hoheits-Titel, die das königliche Kind nach TM trägt u. deren messianische Bedeutung in ihren Augen evident war (zB. Hieron. in Jes. comm. zSt. [CCL 73, 127]; ebd. 1, 2, 22 u. ö.; vgl. Harl / Dorival / Munnich 220f). Umgekehrt ebnete der griech. Übersetzer des J.buches durch Benutzung von Wörtern wie χριστός u. σωτήριον u. besonders durch die Übersetzung des hebr. 'almah von Jes. 7, 14 mit παρθένος einer späteren messianischen relecture verschiedener Weissagungen des Propheten den Weg (Harl / Dorival / Munnich 283/8). Die zu beobachtenden Diskrepanzen zwischen Jes. LXX u. TM gestatten es jedenfalls nicht, die Absicht des Übersetzers in Zweifel zu ziehen, sich insgesamt treu an den hl. Text zu halten, zu dessen offiziellem Stellvertreter die griech. Übersetzung wurde. Sie bezeugen hingegen, wie damals die griechischsprachige jüd. Gemeinschaft *Ägyptens, in deren Mitte die Übersetzung entstand, das J.buch gelesen u. verstanden hat.

III. Qumran. Das J.buch besaß, wie der Fund von zwei J.-Rollen u. zahlreichen Frg.

von insgesamt 18 Mss. belegt, offensichtlich Bedeutung für die Gemeinde von Qumran (Übersicht der dort gefundenen J.passagen: P. W. Skehan, Art. Qumran: DictB Suppl. 9 [1979] 811f; vgl. J. A. Fitzmyer, The Dead Sea scrolls. Major publications and tools for study[2] [Atlanta 1990] 228/31 Reg. s. v. Isaiah; E. J. Morrow, The text of Isaiah at Qumran [Washington 1973]). Die Rolle 1QIsa^b, unvollständig u. in schlechtem Zustand, differiert kaum vom TM (ed. E. L. Sukenik, The Dead Sea scrolls of the Hebrew University [Jerusalem 1955]). Demgegenüber weist die zweite Rolle, 1QIsa^a, merklich älter, auffallend gut erhalten u. praktisch vollständig, zahlreiche Abweichungen vom überlieferten Text auf (ed. M. Burrows / J. C. Trever / W. H. Brownlee, The Dead Sea scrolls of St. Mark's monastery 1 [New Haven 1950] pl. I/LIV). Sie werden unterschiedlich gedeutet. Einige werten sie als Zeichen der Geringerwertigkeit gegenüber dem als Bezugstext gewählten TM (M. Burrows, Variant readings in the Isaiah manuscript: BullAmSchOrRes 111 [1948] 16f; E. Y. Kutscher, The language and linguistic background of the Isaiah scroll [1QIsa^a] [Leiden 1974]; Skehan aO. 810 spricht von ‚zahllosen harmonisierenden u. vereinfachenden Lesarten'). Andere betrachten 1QIsa^a als Zeugen einer abweichenden Textüberlieferung, die weniger kontrolliert u. korrigiert sei als der in 1QIsa^b wiedergegebene traditionelle Text u. deshalb, wenn nicht bessere, so zumindest gleichalte Lesarten enthalten könne. Mehr als einmal stimmen sie übrigens mit denen der Übersetzungen, besonders der LXX, überein (D. Barthélemy, Le grand rouleau d'Isaïe près de la Mer Morte: RevBibl 57 [1950] 530/49 bzw. ders., Études d'histoire du texte de l'AT [Göttingen 1978] 1/20; vgl. Ziegler, Untersuchungen 44/7). Unter Berufung auf mehrere Passagen, die solche Entsprechungen erkennen lassen (zB. Jes. 11, 6 u. 14, 11), hat S. Talmon auf eine dem Text dieser Rolle zugrundeliegende alte jüd. Auslegungstradition geschlossen (DSIa as a witness to ancient exegesis of the Book of Isaiah: AnnSwedTheolInstJerus 1 [1962] 62/72). Die Varianten der qumranischen J.-Hss. scheinen deshalb ein Überlieferungsstadium zu spiegeln, das der Festschreibung des traditionellen J.-Textes vorausgeht (R. de Vaux, L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte [London 1961] 76). Doch stellt sich auch die Frage nach Varianten, die gezielt im qumranischen Kontext geschaffen wurden. König 201/376 hat an der großen J.rolle 1QIsa^a aufgezeigt, daß das hermeneutische Verfahren, den überkommenen Text durch Anleihen aus verwandten Schriftstellen zu retouchieren, um größere Übereinstimmung zur gegebenen Deutung zu erreichen, auf den hebr. Text selbst ausgedehnt wurde. So steht im 1. Gottesknechtlied im traditionellen Text von Jes. 42, 4b: ‚auf sein Gesetz warten die Inseln'; 1QIsa^a ersetzt die Wurzel yḥl durch nḥl u. liest: ‚nach seinen Gesetzen werden die Völker (Israel) erben lassen'. Diese, wohl von Jes. 60, 9 beeinflußte, Lesart läuft darauf hinaus, das in der TM-Überlieferung ausgedrückte allgemeine Harren der Völker (‚die Inseln') auf das Gesetz zu ersetzen durch eine Weissagung, ‚où s'exprime la réduction des nations au service de la reconstitution territoriale d'Israël' (König 369). Mithin spiegelte diese Lesart ein mehr nationalistisches denn universalistisches J.-Verständnis jenes Kreises, in dem die Rolle in hasmonäischer Zeit geschrieben wurde. Unter anderer Rücksicht studiert A. van der Kooij Jes. 8, 11/8 (1Q Isa^a col. VIII, 4–11 [Isa. 8, 11–18]. A contextual approach of its variants: RevQumrân 13 [1988] 569/81) u. kommt, von der Kohärenz der größeren Varianten der Qumran-Rolle in diesem Passus ausgehend, gleichfalls zu dem Schluß, sie seien gewollt u. dokumentierten eine Art aktualisierender, für das Verständnis der Weissagungen in Qumran charakteristischer Textinterpretation. Absichtliche Modifikation könnte auch die messianischen Varianten erklären, die Barthélemy aO. aus der großen J.rolle erhoben hat. Die bemerkenswerteste betrifft Jes. 52, 14 im 3. Gottesknechtslied, wo es an Stelle der in TM ausgedrückten Vernichtung (mishḥat) heißt: mashaḥti, ‚ich habe gesalbt' (vgl. W. Brownlee: BullAmSchOrRes 132 [1953] 10/2; 134 [1954] 27f u. gegensätzlich M. Burrows, Les manuscrits de la Mer Morte [Paris 1957] 358/60). Neben diese Stelle hat F. F. Bruce, Biblical exegesis in the Qumran texts (London 1960) 56f eine Lesung aus Targum Jonatan gestellt, die zu Jes. 52, 13 den Knecht ausdrücklich mit dem Messias identifiziert (zu dieser Variante s. jetzt E. M. Laperrousaz, L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne [Paris 1982] 321/8). Barthélemy aO. 548 bzw. 19 findet

noch in vier weiteren Varianten zu Deutero-J. eine Personalisierung von Heil u. Gerechtigkeit in einem Wesen, das von Jahweh unterschieden u. mit dem Recht ausgestattet ist, die Völker zu richten. Ob diese Varianten nun den Originaltext erhalten, den die Sopherim theologisch klug zu korrigieren suchten, oder Vorstellungen der Gemeinschaft des Lehrers der Gerechtigkeit ausdrücken, jedenfalls sind sie mit dem Nachsinnen über den Messias in Verbindung zu bringen, von dem die Sektenschriften gleichfalls Zeugnis ablegen. – Zu diesen gehören mehrere J.-,Erklärungen' (pešarim) aus sechs Mss., von denen nur stark beschädigte Bruchstücke erhalten sind (3QpIsa [Discoveries in the Judaean desert of Jordan 3 (Oxford 1962) 95f Taf. 18] u. 4QpIsa$^{a/e}$ [ebd. 5 (1968) 11/30 Taf. 4/9]; Ausg. mit engl. Übers. u. Komm.: M. P. Horgan, Pesharim. Qumran interpretations of biblical books [Washington 1979] 70/135 u. Reg. 260; vgl. auch A. Dupont-Sommer, Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte[4] [Paris 1983] 286/8; J. Carmignac / E. Cothenet / H. Lignée, Les textes de Qumran traduits et annotés 2 [Paris 1963] 65/76; dt. Übers. u. Untersuchung von 4QIsa^{a} bei A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran [Assen 1957] 175/82). Man sieht in diesen pešarim vor allem eine Deutung ,für die Folge der Tage', d. h. ,die Zeit der Heimsuchung der Erde' (vgl. Jes. 5, 24f), wenn die in der Beschreibung von Jes. 10, 27/34 erblickte Invasion der Kittim (= der Römer) die Züchtigung der ,Spötter u. Sprüchemacher in Jerusalem' (vgl. Jes. 28, 14) mit sich bringen wird, d. h. der Feinde der Sekte, der Erben der Hasmonäer, u. sodann den endzeitlichen Krieg, Thema auch der Rolle des Krieges der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis (1QM). Dann wird ein Sproß Davids aufstehen (vgl. Jes. 11, 1/5), der ,über alle Völker herrschen wird', obgleich er in Übereinstimmung mit der für Qumran typischen doppelten Messiasfunktion, der priesterlichen u. der dieser unterworfenen davidischen (zB. 1QSa 2, 11/21; vgl. J. Starcky, Les quatre étapes du messianisme à Qumrân: RevBibl 70 [1963] 481/505; Laperrousaz aO. [o. Sp. 772]), von den Priestern unterwiesen wird. Die übrigen Sektenschriften bestätigen die Bedeutung des J.buches für die Gemeinschaft. Zwei der drei expliziten Bibelzitate der Gemeinderegel (1QS) stammen daraus (Jes. 2, 22; 40, 3). An anderen Stellen begleitet der Name des Propheten wiederholt die Ankündigung von Zitaten (CD 4, 13; 6, 8; 7, 10; 4QFlor 1, 15; Hebr. Melkisedech-Legende 15f [A. Dupont-Sommer / M. Philonenko (Hrsg.), La Bible. Écrits intertestamentaires (Paris 1987) 429]). Außerdem sind offensichtliche Textwiedergaben sehr zahlreich in die Schriften eingearbeitet u. schmücken die Gemeinderegel, die Kriegsrolle, die Damaskusschrift u. noch stärker die Loblieder, in denen sich ungefähr 150 finden, davon etwa zwei Drittel aus Deutero-J. (J. Carmignac, Les citations de l'AT, et spécialement des poèmes du Serviteur, dans les hymnes de Qumrân: RevQumrân 2 [1960] 362/7. 383/93; vollständigere Belege: Carmignac / Cothenet / Lignée aO. Reg. s. v. Isaïe 350/2). Das J.verständnis, das diese vielfachen Anleihen bezeugen, spiegelt deutlich die Anliegen der Sekte. So findet der Bruch, den der Beitritt zur Sekte bedeutet, seine Rechtfertigung in Jes. 2, 22: ,Sagt euch los von dem Menschen, in dessen Nase nur ein Hauch ist' (1 QS 5, 17). Die ,umkehren von Sünde', eine oft wiederholte (zB. CD 2, 5; 1 QS 10, 20; 1 QH 2, 9; 6, 6; 14, 24) Wendung aus Jes. 59, 20, werden mit der Weissagung Jes. 8, 11 als diejenigen definiert, ,die davon abgebracht wurden, die Wege dieses Volkes zu wandeln' (4 QFlor 1, 15; vgl. CD 8, 16; 1 QSa 1, 1f; Hebr. Melkisedech-Legende 24 [Dupont-Sommer / Philonenko aO. 430]). Der Rückzug der Gemeinschaft in die Wüste wird dargestellt als Erfüllung der Weissagung Jes. 40, 3: ,In der Wüste bereitet den Weg des Herrn' (1 QS 8, 13f; vgl. 9, 19f). Die Gemeinschaft selbst erscheint unter dem Bilde von Jes. 60, 21 als eine ,ewige Pflanzung' (1 QS 8, 5; vgl. 11, 8; CD 1, 7; 1 QH 6, 15; 8, 4/6). Im Gemälde der gegenwärtigen Prüfungen beleuchtet CD 4, 13f mit dem Zitat Jes. 24, 17 das Wüten Belials gegen Israel. ,Die Vergeltung der Gottlosen, wenn Gott das Land heimsucht', wird Jes. 7, 17 erfüllen (CD 7, 9/12; vgl. 13, 23), u. unter impliziter Bezugnahme auf J. heißt es weiter, sie würden vernichtet ,ohne Rest' (1 QH 6, 32; 1 QS 5, 13). ,Das ist die Zeit des Heils für das Volk Gottes' (1 QM 1, 5; vgl. Jes. 49, 8), ,der Tag des Friedens, von dem Gott gesprochen hat durch Vermittlung des Propheten J.' (Hebr. Melkisedech-Legende 15/20 [Dupont-Sommer / Philonenko aO. 429] mit Zitation von Jes. 52, 7; 56, 6f u. 61, 2). Aus dem Blickwinkel Qumrans erfüllt sich

mithin in der Gegenwart der Gemeinschaft u. einer bevorstehenden eschatologischen Zukunft, ‚was geschrieben steht im Buch des Propheten J. im Blick auf das Ende der Tage‘ (4QFlor 1, 15). Die Sammlung der Prophetensprüche bildet ferner eine bevorzugte Grundlage für die Gebete der Loblieder. Ihr Verfasser (wahrscheinlich, doch nicht unbestritten der Lehrer der Gerechtigkeit) greift in der zweiten Person gerne Formeln auf, die der Prophet auf Gott angewendet oder ihm in den Mund gelegt hatte. So werden zB. ‚Seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Erde‘ (Jes. 6, 3) oder ‚Mein Bund‘ (Jes. 56, 4) zu ‚Deine Herrlichkeit …‘ (1 QH 16, 3; einzige Bezugnahme auf die Vision Jes. 6) bzw. ‚Dein Bund‘ (1 QH 18, 9; vgl. 2, 28; 4, 39). Andere Stellen greift er in der ersten Person auf u. bezieht sie auf sich selbst. Aus der Frage Jes. 2, 22, die die Nichtigkeit des Menschen ausdrückt, wird in seinem Munde: ‚ich, das Gebilde aus Ton (vgl. Jes. 64, 7), was bin ich schon?‘ (1 QH 3, 24; vgl. 8, 32; 1, 21). Es kommt sogar vor, daß er auf sich selbst Bilder oder Formeln überträgt, die bei J. auf den ‚Rest Israels‘ (ebd. 10, 17; vgl. Jes. 10, 20), ja auf Jahweh selbst bezogen sind (vgl. 1 QH 2, 8: ‚Ich wurde zur Falle für die Übeltäter‘, mit Jes. 8, 14). Eine Wendung wie ‚sie achteten meiner nicht‘ (1 QH 4, 8. 23), Jes. 53, 3 nachempfunden, könnte den Glauben nähren, der Autor habe sich, wie Dupont-Sommer (aO. [o. Sp. 773] 369/77) meint, für ein Abbild des ‚Gottesknechtes‘ gehalten, wie er in den Gottesknechtsliedern beschrieben wird. Im Gegensatz dazu betont Carmignac jedoch die geringe Tragweite der wenigen Entlehnungen der Hodayot aus den Gottesknechtsliedern (Citations aO. 389/93; vgl. ders. / P. Guilbert, Les textes de Qumran traduits et annotés 1 [Paris 1963] 144; ähnliche Vorbehalte bei Grelot 127/9). – Festzuhalten bleibt, daß die Gemeinschaft von Qumran die endzeitliche Vision ihrer Geschichte vor allem durch ihre Art, das J.buch zu lesen, entwickelt hat.

IV. Alttestamentliche Apokryphen. a. Allgemein. Abgesehen von den ‚Leben der Propheten‘ u. dem ‚Martyrium des J.‘ (dazu u. Sp. 793f) sprechen die atl. Apokryphen (Charlesworth) nicht von der Person des Propheten. Anklänge an das J.buch fehlen jedoch nicht. Sie finden sich in mehr als 15 Schriften, besonders in den Psalmen Salomos u. dem Jubiläenbuch, die zu den ältesten gehören. Sie betreffen die ganze Sammlung. Gelegentlich begegnen ausdrückliche Zitate. 4 Macc. 18, 14 erinnert die Mutter ihre Söhne an Jes. 43, 2b, das ihnen der Vater angeführt hatte: ‚Selbst wenn ihr durchs Feuer geht, wird euch die Flamme nicht verbrennen‘. Apc. Bar. syr. 4, 2 wird der Vers: ‚Ich habe dich auf meine Hände gezeichnet‘ (Jes. 49, 16a), wie beim Propheten selbst auf Jerusalem bezogen u. Gott in den Mund gelegt. Ein hellenist. Synagogengebet (4, 10 = Const. apost. 7, 35, 3 [1, 430 Funk]; s. Charlesworth 2, 671/3) bringt als Hymnus der Seraphim die Akklamation Jes. 6, 3 (die sich, zum ‚Trishagion‘ verkürzt, Test. Adae 1, 4 u., mit Hes. 3, 12 verbunden, Hen. hebr. 20, 2 wiederfindet); doch handelt es sich hier vielleicht eher um ein Echo des jüd. Kedushah-Gebetes als einen direkten Verweis auf die Sammlung der Prophetenworte. Andere Stellen sind Textwiedergaben oder deutliche Anspielungen. So greift zB. Od. Sal. 8, 19 (‚meine Gerechtigkeit wird vor euch herziehen‘) Jes. 58, 8 auf, Or. Sib. 5, 501 verweist auf Jes. 19, 19 (ein Jahweh-Tempel in Ägypten), Ps. Sal. 18, 12 auf Jes. 38, 8 (Zurückgehen der Sonne), Ps. Sal. 8, 17 u. 11, 4 ahmen Jes. 40, 3f nach (vgl. ebenso 4 Esr. 2, 35 mit Jes. 60, 20). Jub. 1, 29 klingt Jes. 65, 17 u. Ps. Sal. 11, 1 Jes. 52, 7 nach. Jub. 20, 6 kehrt eine Formel aus Jes. 65, 15 wieder u. a. m. Die Bezugnahme kann sich auf einen charakteristischen Namen oder eine Bezeichnung beschränken wie zB. ‚Immanuel‘ (Jes. 7, 14 u. Test. Sal. 6, 8; 11, 6 u. ö.) oder ‚Sünde auf Sünde‘ (Ps. Sal. 3, 10 u. Jes. 30, 1). Viel breiter erinnert die Beschwörung der messianischen Zeiten Or. Sib. 3, 788 an Jes. 11, 7f. Desgleichen stehen Jes. 2, 2/4 u. Or. Sib. 3, 772f über den Zug der Völkerschaften nach Jerusalem einander nahe. Auch Bilder wurden übernommen, zB. Apc. Soph. 2, 5 u. Jes. 40, 15. Generell benutzen Zitate u. Anklänge in den Apokryphen Prophetenstellen nur punktuell u. sind weniger darauf bedacht, eine Deutung zu liefern.

b. Das ‚Martyrium des Jesaja‘. In einem christl. Apokryphon, der ‚Himmelfahrt des J.‘ (vgl. u. Sp. 792f), findet sich eine kurze Erzählung über J.s Verfolgung u. Tötung durch König Manasse. Seit A. Dillmann (1877) u. R. H. Charles (1900) betrachtet man sie allgemein (vgl. auch M. A. Knibb: Charlesworth 2, 143/9) als eine ursprünglich jüd. Schrift, die so leicht abzugrenzen sei, daß man sie, aus der ‚Himmelfahrt des J.‘ heraus-

gelöst, unter die Übersetzungen der jüd. Apokryphen zum AT aufnehmen zu dürfen glaubte (Kautzsch, Apkr. 2, 119/27; R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English 2 [Oxford 1913] 155/62; zuletzt A. Caquot: Dupont-Sommer / Philonenko aO. 1019/33). Mit wenigen Abweichungen entspräche das ‚Martyrium des J.' Asc. Jes. 1, 1/2a. 6b/12; 2, 1/12a; 3, 1/12; 5, 1b/14. J. sagt darin vor Ezechias u. dem jungen Manasse zunächst die Martern voraus, die letzterer, einmal König geworden, ihm zufügen werde. Als Manasses schlechte Regierung schließlich beginnt, zieht sich der Prophet nach Bethlehem zurück, danach in die Wüste. Seinen Aufenthaltsort verrät dem König ein falscher Prophet namens Belkira. Dieser wirft J. vor, dem mit Sodoma gleichgesetzten Jerusalem (Jes. 1, 7/10) Unglück zu prophezeien u. mit der Behauptung, Gott gesehen zu haben u. doch am Leben geblieben zu sein (vgl. Ex. 33, 20 u. Jes. 6, 5), Moses zu widersprechen. Manasse läßt J. einkerkern u. mit einer Säge aus Holz in zwei Teile zerschneiden, so daß er stirbt. – Dieses Martyrium des Propheten ist nach Hieronymus bei den Juden eine traditio certissima (in Jes. comm. 15, 57, 1f). Sie findet sich bezeugt in den ‚Leben der Propheten', einem späteren Apokryphon wahrscheinlich aus palästinischem Milieu (Charlesworth 2, 385). Der Talmud kennt sie: bJebamot 49b wird J. vor allem beschuldigt, sich im Widerspruch zu Moses zu befinden. Auf der Flucht ruft er den Namen Gottes an, u. eine Zeder umschlingt ihn. Beim Zersägen des Baumes in zwei Teile wird er getötet, was auch bSanhedrin 103b erwähnt. Der Yerushalmi ist reicher im Detail; jSanhedrin 10, 2, 28c präzisiert, mit dem durch Manasse vergossenen ‚unschuldigen Blut' von 2 Reg. 21, 16 sei dieses Martyrium des J. gemeint. Vgl. auch Pesiqta Rabbati 4, 3, wo dem Propheten die Vorhersage der Zerstörung des Tempels durch Nabuchodonosor vorgeworfen wird. Ähnlich in einer Randglosse palästinischen Ursprungs im Targum Jonatan zu Jes. 66, 1 (P. Grelot, Deux tosephtas targoumiques inédites sur Is. 66: RevBibl 79 [1972] 525/7. 532/5), die durchaus ein altes Entwicklungsstadium der Legende spiegeln könnte: hier wird J. samt Baum mit Sägen aus Eisen zersägt. Schließlich spielt vielleicht auch Joseph. ant. Iud. 10, 38 darauf an. – Nach Entdeckung der Qumran-Schriften wollte man im Martyrium des J. eine Übertragung der Geschichte der Gemeinschaft u. ihres Stifters ins Legendäre sehen (D. Flusser, The apocryphal book of Ascensio Isaiae and the Dead Sea sect: IsraelExplJourn 3 [1953] 30/47; M. Philonenko, Le ‚Martyre d'Isaïe' et l'histoire de la secte de Qoumrân [Paris 1967] 1/10). Diese Hypothese ist auf starke Vorbehalte gestoßen (V. Nikiprowetzky, Pseudépigraphes de l'AT et manuscrits de la Mer Morte. Réflexions sur une publication récente: RevÉtJuiv 128 [1969] 5/40; A. Caquot, Bref commentaire du ‚Martyre d'Isaïe': Semitica 23 [1973] 65/93) u. bleibt weiter umstritten (M. A. Knibb: Charlesworth 2, 152f). Indes stellen neuere Arbeiten zur ‚Himmelfahrt des J.' sogar die Existenz des Martyrium Isaiae als unabhängige jüd. Schrift in Frage (zB. M. Pesce, Il martirio d'Isaia non esiste. L'Ascensione di Isaia e le tradizioni giudaiche sull'uccisione del profeta [Bologna 1984]; Norelli; vgl. u. Sp. 792f). – Über das Martyrium des Propheten in den christl. Schriften s. u. Sp. 793f.

V. Jüdisch-hellenistische Schriften. Philon u. Josephus räumen J. nur einen beschränkten Platz ein. Von ein paar wenig bezeichnenden Übereinstimmungen im Ausdruck abgesehen, bringt Philon ohne Namensnennung ganze drei explizite Zitate: Jes. 5, 7 beschließt somn. 2, 172, eine Stelle über den Weinberg als Symbol der Freude; Jes. 48, 22 LXX stützt die Aussage, die Gottlosen könnten sich nicht freuen (mutat. nom. 169); Jes. 54, 1: ‚Die verlassen war, wird fruchtbar sein', bezieht sich nach praem. 158 ‚allegorisch auf die Seele'. Außerdem greift Philon quis rer. div. haer. 25 einige aus dem Zusammenhang gerissene Worte aus Jes. 50, 4 auf u. paraphrasiert Jes. 1, 11 in bezug auf den Gott wohlgefälligen Kult (spec. leg. 1, 271). – Josephus bezieht sich ausdrücklich auf das J.buch. In den Antiquitates übernimmt er Jes. 36/9 einige historische Angaben, die sich auf die Bedrohung Jerusalems durch Sennacherib (ant. Iud. 9, 276), dessen vom Propheten vorausverkündetes Scheitern u. Sterben (ebd. 10, 12f) sowie auf Hiskijas Krankheit u. Genesung beziehen (10, 27f). Umgearbeitet berichtet er die von J. prophezeite Eroberung Jerusalems u. die Wegführung nach Babylon (10, 32f; vgl. Jes. 39, 6). Schließlich übernimmt er ant. Iud. 13, 64/72 die Weissagung Jes. 19, 19 über die Errichtung eines Jahweh-Altares in Ägypten u. sieht sie verwirklicht im Onias-Tempel im

Nomos von Heliopolis. Für die Beschreibung seines Altars, ähnlich dem in Jerusalem, verweist er auf bell. Iud. 7, 427/32.

VI. Rabbinische Literatur. Ohne Zweifel hat die Lesung der Propheten (haftarot) in der Synagogen-Liturgie (vgl. zB. Lc. 4, 16/20) dazu beigetragen, die jüd. Gemeinschaft mit der J.sammlung vertraut zu machen. In Talmud u. Midrasch wird häufig darauf Bezug genommen. Oft geht es dabei um den Propheten selbst.

a. Der Prophet Jesaja. Eine als alt bezeichnete Tradition verknüpft J. mit dem davidischen Königsgeschlecht: J.s Vater **Amos, gleichfalls als Prophet geltend, sei der Bruder des Königs Amasias gewesen (vgl. bSoṭah 10b; bMegillah 10b; vgl. Lev. Rabba 6, 6), u. J. selbst sei Schwiegervater des Königs Hiskija geworden (vgl. bBerakot 10a). Seine Tätigkeit als Prophet beginnt an dem Tage, an dem König Usija ‚stirbt' (vgl. Jes. 6, 1), d. h. nach Ex. Rabba 1, 34: beim Betreten des Tempels vom Aussatz befallen wurde (vgl. J.-Targum zSt.). Nach Pesiqta Rabbati 33, 3 steht J. wegen der Zahl seiner Weissagungen an erster Stelle unter den Propheten u. hat über alle Völker der Erde geweissagt. Auf ihn beziehe sich Ps. 45, 8: ‚Dein Gott hat dich gesalbt mit dem Öl der Freude wie keinen deiner Gefährten'. Lev. Rabba 10, 2 zufolge empfingen alle Propheten ihre Weissagungen von einem anderen Propheten (vgl. Num. 11, 25; 2 Reg. 2, 15), nur J. direkt ‚aus dem Munde des Allein Heiligen', wie Jes. 61, 1 bezeuge. Die Wiederholung der Eingangsworte mehrerer seiner Prophezeiungen (zB. Jes. 40, 1; 51, 9. 12. 17) unterstreichen, daß J. ‚mit doppeltem Anteil an der göttlichen Kraft' weissagt (vgl. Pesiqta Rabbati 29/30 A 5). Diese Überlegenheit J.s als Prophet ist mit der seine Sendung begründenden Vision in Beziehung zu setzen, die mit Hilfe anderer Stellen der Sammlung in denselben rabbin. Traditionen beleuchtet u. teilweise von Hieronymus überliefert werden (in Jes. comm. 3, 6, 5; vgl. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern 6. Der Kommentar des Hieronymus zu Jesaja: Jewish studies, Gedenkschr. G. A. Kohut [New York 1935] 284). Zwei Gründe werden angeführt für das Schweigen, das sich J. bei der Vision zum Vorwurf macht (Jes. 6, 5a): 1) Er hatte nicht gewagt, den gottlosen König Usija zu rügen (vgl. Hieron. ep. 18A, 12, 3 [CSEL 54, 89]). 2) Er hatte nicht in das Lob der Seraphim eingestimmt; seiner eigenen Unwürdigkeit bewußt, doch über die des Volkes urteilend (Jes. 6, 5b), verleumdete er, wie schon Moses u. Elias, die Kinder Israels (Cant. Rabba 1, 6, 1; vgl. Num. 20, 10; 1 Reg. 19, 14; vgl. J. Bowman, Prophets and prophecy in Talmud and Midrash: EvangQuart 22 [1950] 214/6). Daher mußten seine Lippen gereinigt werden. Danach kann er ‚eine gelehrige Zunge' empfangen, um fortan zu Israels Gunsten zu sprechen (Jes. 50, 4), u. der Herr ‚öffnet' sein ‚Ohr' (ebd. 50, 5a), damit er den Ruf verstehen kann: ‚Wen soll ich senden?' (Jes. 6, 8), auf er, wie Jes. 50, 5b/6 bestätigt, in vollem Bewußtsein annimmt. Dieses volle Ja zu seiner Sendung trägt ihm den Vorzug ein, tröstende Weissagungen auszusprechen (Jes. 61, 1f; 40, 1f; vgl. Tanna de-be-Eliyyahu 16: Eliyyahu Rabba 82), die Pesiqta Rabbati 29/30 B 4 den Klageliedern gegenüberstellt. Der Talmud weiß um J.s Überlegenheit über Hesekiel trotz der von diesem beschriebenen Visionen; denn ‚alles was Hesekiel gesehen hat, hat J. gesehen', doch dieser, mit göttlichen Visionen vertrauter, hat sich darauf beschränkt, eine einzige mitzuteilen (bḤagiga 13b). – All diese Züge erklären, weshalb Talmud u. Midrasch J. gelegentlich neben Moses stellen. Beide hält Dtn. Rabba 2, 4 für ‚die größten Propheten Israels'. Ohne den Vorrang von Sinai-Offenbarung u. Tora preiszugeben (vgl. zB. Ex. Rabba 42, 8; Dtn. Rabba 7, 8), werten verschiedene Überlieferungen J. dadurch auf, daß sie ihn direkt mit dieser Offenbarung verknüpfen. So illustriert Tanḥuma, Yitro 11, 124a unter Berufung auf Dtn. 29, 15 an J. die These, daß die Propheten alles, was sie einst weissagen sollten, am Sinai empfangen haben (s. C. G. Montefiore / H. Loewe, A rabbinic anthology [London 1938] LXVIII; vgl. Ex. Rabba 28, 6). Warfen nach Asc. Jes. 3, 8f seine Widersacher J. den Anspruch vor, mehr als Moses geschaut zu haben (s. o. Sp. 777), so erläutert Pesiqta Rabbati 4, 3, Manasse habe J., ‚mit dem Gott wie mit Moses von Mund zu Mund gesprochen hat', zu Grunde richten lassen (vgl. jSanhedrin 10, 2, 28c). – Wie in der literarischen Überlieferung stand J. vielleicht auch in der jüd. Ikonographie neben Moses. Mit gewichtigen Gründen wurde jüngst geltend gemacht (vgl. H. L. Kessler, Prophetic portraits in the Dura synagogue: JbAC 30 [1987] 149/55; vgl. E. Dinkler, Literaturbericht zur christl. Archäologie 1938–53: TheolRundsch

NF 21 [1953] 328), daß eine der vier Gestalten, die das zentrale Bild auf der Ostwand der Synagoge von Dura Europos über der Tora-Nische einrahmen, den Propheten J. darstellt. Unter den zwei Bildern von Moses, am brennenden Dornbusch bzw. am Sinai, illustrierten J. u. sein Pendant Jeremia die eschatologischen Verheißungen eines neuen Bundes (vgl. Jer. 31) u. der künftigen Herrlichkeit Jerusalems im Glanz ewigen Lichtes (vgl. Jes. 56/66, bes. 60).

b. Das Jesajabuch. Für die ausgiebige Verwendung des J.buchs im Talmud u. die noch stärkere in der Midrasch-Literatur können hier nur einige Hinweise gegeben werden. In halachischem Geiste wird auf den Prophetentext im Talmud 1) zur Stützung ritueller Vorschriften zurückgegriffen. So gründete R. Akiba seine Halacha: ‚das Tragen eines Götzenbildes macht unrein wie eine menstruierende Frau', auf Jes. 30, 22 (jŠabbat 9, 1). Die abweichenden Auskünfte zweier Rabbinen jPesaḥim 8, 8 beziehen sich jeweils auf eine J.stelle (Jes. 3, 26; 19, 8). Vgl. weiter zB. Jes. 33, 17 zum Tage der großen Vergebung in jJoma 8, 1, Jes. 22, 14 zum Kippur (jJoma 8, 8) usw. Häufig begründen oder veranschaulichen J.verse im Talmud, wie in den Midraschim gewöhnlich, auch 2) Aspekte des jüd. Glaubens. So betont etwa der Amora R. Abbahu im Zuge antichristl. Polemik die Einzigkeit Gottes mit folgender Paraphrase von Jes. 44, 6: ‚... ‘außer mir gibt es keinen Gott’, denn ich habe keinen Sohn' (Ex. Rabba 29, 5; vgl. Jes. 41, 4 in Mekilta de-R. Jishsmael, Shirata 4, 29). Das von Num. Rabba 12, 3 paradoxerweise als Entgegnung des Moses auf die Bitte Gottes, ihm einen Tempel zu bauen (Ex. 25, 8), angeführte Jes. 66, 1: ‚Der Himmel ist mein Thron ...', ruft in Erinnerung, daß die ganze Welt seine Herrlichkeit nicht fassen kann. Jes. 66, 2 bezeugt nach Tanḥuma, Wayyera 4, 3 zugleich, daß Gott sich der Demütigen annimmt u. bei ihnen bleibt (vgl. Jes. 57, 15 u. Pesiqta Rabbati 50, 2), denn sie bilden sein Volk (Ex. Rabba 31, 5; vgl. Jes. 49, 13 u. 14, 32). Sein Thron ruht nach dem Bild von Midr. Ps. 89, 2 (vgl. Jes. 16, 5) sozusagen auf der Barmherzigkeit (ḥæsæd). Vier Paare antithetischer Zitate aus Jes. 1 u. 26. 60. 65f veranschaulichen Ex. Rabba 15, 29 das Paradox eines Gottes, der gleichzeitig Ankläger u. Verteidiger ist. Doch neigen die Rabbinen dazu, mit dem J.buch vor allem Gottes Liebe herauszustellen. Häufig bekräftigen sie mit Jes. 42, 21 u. Hes. 33, 11, daß er seine Geschöpfe gerecht machen, nicht verurteilen will (Pesiqta Rabbati 40, 1; vgl. Ex. Rabba 9, 1). Seine Liebe für sein Volk wird gerne mit Jes. 63, 9 ausgedrückt, der nach rabbin. Überlieferung: ‚In ihrem Leiden litt Er', bedeutet u. den Sifre zu Numeri wie folgt kommentiert: ‚Jedesmal wenn Israel geknechtet ward, wurde auch die Schekina geknechtet' (Sifre Num., Beha'aloteka 84, 22b; vgl. Ex. Rabba 2, 5). ‚Ich weine in bitterem Schmerz' (Jes. 22, 4) bezeugt, daß Gott über sein Volk in der Verbannung Tränen vergißt (Tanna de-be-Eliyyahu 30 [28]: Eliyyahu Rabba 155). Pesiqta de-Rab Kahana geht so weit, den Beginn von Deutero-J. (Jes. 40, 1) wie folgt zu verstehen: ‚Tröste, tröste m i c h, mein Volk' (16, 128a aE.). Diese Liebe zieht eine wechselseitige Abhängigkeit nach sich, die Midr. Ps. 123, 2 mit einer Paraphrase von Jes. 43, 12 ihre schärfste Zuspitzung erhält: ‚Ich bin Gott, solange ihr meine Zeugen seid' (vgl. Mekilta, Shirata 3 zu Jes. 49, 3: ‚In dir [Israel] werde ich verherrlicht werden'), u. ruft zu Gegenseitigkeit auf: Der Liebe u. Herablassung Gottes entsprechen Geradheit u. Gerechtigkeit Sions (Dtn. Rabba 3, 7; vgl. Jes. 54, 10 u. 1, 27). Indessen bezeugt Jes. 1, 4 R. Meir zufolge, daß die Israeliten ‚Söhne' heißen, selbst wenn sie ungeraten sind (bQiddušin 36a). Frieden u. Heilung werden den ‚Fernen' (Jes. 57, 19), zugesagt, sofern sie Buße tun (Pesiqta Rabbati 44, 8). Jes. 55, 1: ‚Wohlan, all ihr Dürstenden, kommt zum Wasser', begründet den Vergleich der Tora mit dem Wasser (Cant. Rabba 1, 2, 3), den der Talmud wie folgt kommentiert: ‚Wie Wasser die Höhe verläßt, um nach unten zu fließen, so verlassen die Worte der Tora den Hochmütigen u. bleiben beim Demütigen' (bTa'anit 7a). Aus demselben Vers leitet Num. Rabba 1, 7 den ungeschuldeten Charakter der Gabe der Tora ab. Der Vergleich der Tora mit dem Wasser berücksichtigt auch Jes. 32, 20 in eschatologischer Perspektive (s. Tanna de-be-Eliyyahu 2: Eliyyahu Rabba 8). Diese fehlt wahrscheinlich auch nicht bei der Erfüllung von Jes. 61, 10 (‚Groß wird meine Freude sein'), worauf sich Cant. Rabba 1, 1, 2 beruft. Jes. 60, 21: ‚Alle werden gerecht sein', beweist, daß ‚ganz Israel Teil an der kommenden Welt haben wird' (bSanhedrin 11, 1), in der ‚jede Träne abgewischt' (Jes. 25, 8: Tanhuma, Yitro 17, 127a) u. jede

Krankheit geheilt wird (Tanḥuma B., Wayiggash 11, 9; Jes. 35, 5; vgl. Eccl. Rabba 1, 4, 2). Der Schlußvers des J.buches dagegen stützt die Bestrafung der Gottlosen (Jes. 66, 24: bRoš haššanah 16b/17a). Der Beginn von Jes. 60 dient zur Illustration der Berufung Israels zum Licht der Völker (zB. Cant. Rabba 1, 3, 2) u. wird gelegentlich verknüpft mit der Ankunft des Messias-Königs (zB. Pesiqta Rabbati 36, 2). Andere Verse wie Jes. 14, 1 oder 56, 3/6 bezeugen in den Augen der Rabbinen eine Öffnung zu den Völkern selbst (zB. Ex. Rabba 19, 4). Pesiqta Rabbati 1, 2 unterstreicht, nach Jes. 66, 23 werde sich ‚alles Fleisch' vor Gott niederwerfen (vgl. Ex. Rabba 15, 29). Andere Verse des J.buches begegnen in der rabbin. Literatur als Stütze verschiedener Themen (zahlreiche Beispiele: Montefiore / Loewe aO.; L. Ginzberg, The legends of the Jews 1/7 [Philadelphia 1909/46]; vgl. auch die Reg. der Ausgaben der Talmude [I. Epstein (Hrsg.), The Babylonian Talmud 1/18 (London 1935/48); M. Hengel u. a. (Hrsg.), Übersetzung des Talmud Yerushalmi (1975ff)] u. großen Midrasch-Sammlungen [H. Freedman / M. Simon (Hrsg.), Midrash Rabba[3] 1/10 (London 1961)]). Beachtung verdient jedoch, daß die Vision von Jes. 6, anders als die die mystischen Vorstellungen der Merkabah weithin inspirierenden Hesekiels (vgl. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 15, 1137/9), nur ein geringes Echo in der rabbin. Literatur findet. Auch die Gottesknechtslieder werden, obgleich Deutero-J. bei den Rabbinen sehr präsent ist, nur gelegentlich herangezogen, abgesehen von einigen Übertragungen von Jes. 53 auf Moses (bSoṭah 14a; vgl. Ex. 32, 32) u. in der Targumüberlieferung zu Gen. 22 auf das *Isaak-Opfer (G. Vermes, Scripture and tradition in Judaism [Leiden 1973] 202f; J. E. Rembaum, The development of a Jewish exegetical tradition regarding Isaiah 53: HarvTheolRev 75 [1982] 290; Ch. E. McLain, A comparison of ancient and medieval Jewish interpretations of the Suffering Servant in Isaiah: Calvary Baptist Theol. Journal 6, 2 [1990] 2/31).

VII. Targum des Jonatan. (J. F. Stenning, The Targum of Isaiah [Oxford 1949]; B. D. Chilton, The Isaiah Targum, introd., transl., app. and notes = The Aramaic Bible 11 [Edinburgh 1987]; J. Ribera Florit, El Targum de Isaias. La versión aramea del profeta Isaias = Biblioteca Midrásica 6 [Valencia 1988].) Aufgrund irriger Deutung eines Passus in bMegillah 3a (vgl. D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila [Leiden 1963] 149/53) dem Hillel-Schüler Jonatan ben Uzziel zugeschrieben, läßt das Propheten-Targum, besonders das von J., Spuren eines älteren ‚Targum Yerushalmi' erkennen (vgl. zB. P. Grelot, L'exégèse messianique d'Isaïe 63, 1/6: RevBibl 70 [1963] 371/80; ders., Zum Cod. Reuchlin ad Tg. Is. 10, 32: ebd. 90 [1983] 202/8; ders., Deux tosephtas aO. [o. Sp. 777] 511/43). Die Hypothesen, die es mit der Aqiba-Schule (L. Smolar / M. Aberbach, Studies in Targum Jonathan to the Prophets [Baltimore 1983]), sogar dem Kontext der Bar Kokhba-Bewegung verknüpfen (van der Kooij 190/205), haben anscheinend die klass. Annahme einer späten babyl. Redaktion (3./5. Jh. nC.) verschiedener Bestandteile palästinischer Herkunft (Chilton aO. XXI/XXV; vgl. P. Churgin, Targum Jonathan to the prophets [New Haven 1927]) nicht zu erschüttern vermocht. Stenning bemerkt in seiner Ed. (aO. XI), daß der vom Targum vorausgesetzte hebr. Text nur wenig vom TM abwich (ebd. XVI/XXI Zusammenstellung von Textvarianten; vgl. Churgin aO. Kap. 2). Doch die dem Targum eigene Zielsetzung, den Sinn des Prophetentextes klar u. verständlich herauszuarbeiten, erklärt die Bedeutung, die die Paraphrase in unterschiedlichen Formen genießt, angefangen von der Glosse zu einzelnen Worten (zB. Jes. 10, 15; 2, 19 usw.) bis zu echten, in den Text integrierten Kommentaren (zB. Jes. 10, 32, wo eine Zufügung mehrerer Zeilen, die Sennacherib einführt, die Paraphrasierung des Verses einleitet). Wortwiederholungen können Ansatzpunkt für Erklärungen jedes einzelnen bilden. So wird das Trishagion Jes. 6, 3 zu: ‚Heilig (ist er) in den Höhen des Himmels, der Wohnstatt seiner Gegenwart, heilig auf Erden, dem Werk seiner Macht, heilig in der Welt der Welten'. Der Bilderreichtum des J.buches veranlaßt den Übersetzer häufig, den Sinn einer Metapher zu erläutern. Das Targum bietet dann die Metapher sowie deren Bedeutung, beides durch einen Ausdruck des Vergleichs miteinander verknüpft. So wird zB. Jes. 8, 6f zu: ‚Denn dieses Volk hat verachtet [das Königtum des Hauses Israel, das sie mit Sanftmut leitet wie] die Wasser von Siloe, die sanft rinnen'. An die Stelle des ‚köstlichen Weinbergs' von Jes. 27, 1 tritt die Formel: ‚das Volk Israel, das wie ein erlesener Weinberg ist'.

Diese didaktische Absicht, die die Poesie des Textes zerstört, kann auch seinen Sinn verfälschen, wie sich an Jes. 5, 1/7 zeigt: Statt der in mehreren Versen entfalteten Allegorie vom Weinberg liefert das Targum sogleich den Schlüssel dafür (‚Ich will für Israel singen, das wie ein Weinberg ist'), formt den Passus um u. liest ihn ganz in rabbin. Manier aktualisierend als Geschichte des sündigen Israel. Manchmal bleibt auch nur der dem Symbol unterlegte Sinn. So geht es Jes. 6, 6 nicht mehr um ein Stück ‚glühender Kohle', sondern um ‚ein Wort'; u. aus ‚den Zedern des Libanon' von Jes. 2, 13 werden ‚die Könige der Völker' (vgl. 9, 9; 10, 18f u. ö.). Näherhin zeugt die Deutung von Jes. 27, 2, wo die doppelte Erwähnung Leviathans durch Pharao u. Sennacherib ersetzt wird, von der Tendenz, im Prophetentext die Vergangenheit Israels beschrieben zu finden. Die Behandlung von Jes. 43, 12a: ‚Ich habe es angekündigt u. euch gerettet, ich habe es euch gesagt', illustriert dies unübertrefflich: Das erste Verbum wird auf den Bund mit Abraham bezogen, das zweite auf die Befreiung aus Ägypten u. das dritte auf die Gabe der Tora. Diese exegetische Vorentscheidung, die auf die Spitze (zB. mit der sehr künstlichen Beschwörung Noes bei Jes. 65, 8), ja sogar ins Absurde getrieben wird (zB. wenn die offensichtliche Erwähnung von Kyros Jes. 41, 2 mehr schlecht als recht auf Abraham umgemünzt wird), läßt erkennen, daß das J.-Targum in einer Auslegungstradition steht, für die es weitere Indizien gibt. Stenning aO. XV unterstreicht, wie häufig der Targumist in seiner Übersetzung auf die Tora u. ihre Befolgung Bezug nimmt (zB. 1, 18; 2, 5; 5, 3. 13. 20; 9, 6; 24, 1; 32, 6; 33, 13; 40, 29; 42, 7; 50, 10; 57, 19; 63, 17 u. ö.). Umgekehrt führt ihn sein Bestreben, der Tradition zuwiderlaufende Deutungen möglichst auszuschließen, dazu, die anthropomorphen Beschreibungen göttlichen Handelns durch Ersatzbegriffe wie ‚Wort', ‚Herrlichkeit', ‚Gegenwart' zu korrigieren. So wird ‚mein Gesicht verhüllen' zu ‚meine Gegenwart entziehen' (57, 17; vgl. 8, 17; 54, 8; 64, 7 u. ö.). Das veranlaßt ihn auch, die Prophetenworte, die die Treulosigkeit Israels beklagen oder Gottes Strenge gegenüber seinem Volk ausdrücken, abzumildern. Bei Jes. 41, 14 verschwinden die abwertenden Epitheta; das Jes. 6, 9 dem Propheten erteilte Gebot, das Herz des Volkes zu verhärten, wird zur simplen Feststellung: ‚Rede zu diesem Volk, das hört, aber nicht begreift!' (vgl. C. A. Evans, The text of Isaiah 6, 9f: ZAW 94 [1982] 417f). Der Gedanke von Buße u. Vergebung mildert die Härte der Anklage (Jes. 42, 19) oder Drohung (1, 14). Recht oft geschieht dies um den Preis einer Veränderung, ja Verkehrung des Sinnes. ‚Du hast dein Volk verworfen' (2, 6) wird zu ‚Ihr habt die (Gottes-) Furcht aufgegeben'. Der Jes. 19, 25 Ägypten u. Assyrien versprochene Segen wird auf Israel allein übertragen, während die Androhung der Rache (Jes. 1, 24) von Israel auf ‚die Feinde des Volkes' übergeht. Allgemein gehen Verurteilungen u. Drohungen vom jüd. Volk auf die Heidenvölker, auf die sogar, in einer sinnentstellenden Neufassung des 4. Gottesknechtslieds, die ‚Verbrechen des (seines) Volkes' (Jes. 53, 8) übertragen werden. Abweichend von dem kollektiven Verständnis früherer jüd. Überlieferung wird hier der Gottesknecht ausdrücklich mit dem Messias identifiziert (52, 13). Auf ihn werden alle Ehren- u. Siegesbezeichnungen, die sich aus dem Passus ergeben, auch unter Mißachtung des Buchstabens, übertragen (zB. wird Jes. 52, 15 gelesen: ‚zahlreiche Völker wird er vertreiben'). Selbst das ‚er besaß weder Gestalt noch Schönheit' (Jes. 53, 2b) wird Jes. 52, 13 angepaßt u. zu: ‚sein Glanz wird ein Glanz der Heiligkeit sein'. Das ‚er hat sein Leben in den Tod dahingegeben' (Jes. 53, 12) drückt in den Augen des Targumisten nur seine Opferbereitschaft bei den Kämpfen seiner Mission aus. Die Leiden u. Demütigungen sind die Israels in der Prüfung (Jes. 52, 14; 53, 6 u. ö.) oder der dem Unglück geweihten Völker (zB. Jes. 53, 3: ‚Sie werden leiden wie ein Mann der Schmerzen'; Jes. 53, 7: ‚Er wird die Völker ausliefern wie ein Lamm der Schlachtbank'). Damit ist das Thema vom leidenden Gottesknecht gänzlich ausgeblendet, eine Reaktion auf die christl. Deutung, die in dieser Gestalt Jesus wiederfand (Grelot 213/24; H. Hegermann, Jesaja 53 in Hexapla, Targum u. Peshitta [1954]; J. Lourenço, Targum de Is 52, 13–53, 12. Pressupostos históricos e processos literários: Didaskalia 20 [1990] 155/66). An anderen Stellen nimmt der hier eingeführte Messias klarere Konturen an. Vor allem ist es ‚der Messias Israels' (11, 6; 16, 1. 5), ein König, hervorgegangen aus den Söhnen Jesses (11, 1; 14, 29), der die Verstreuten seines Volkes sammeln wird (42, 7)

für Zeiten des Friedens (9, 6; 28, 5). Den Völkern wird er das Urteil Gottes kundtun (42, 1); vor ihm niedergestreckt (10, 27) werden sie ihm Tribut entrichten (16, 1). Der Targumist bemüht sich demnach, aus dem Prophetentext einen im Kern ‚nationalen' Messianismus abzuleiten, einem christl. Universalismus gegenüber, der die Berufung Israels in Frage zu stellen schien (Grelot 221; vgl. P. Humbert, Le Messie dans le Targum des Prophètes: RevThéolPhil 44 [1911] 42f). Diese theologischen Hintergründe sowie andere (dazu Stenning XII/XVI; B. D. Chilton, The glory of Israel. The theology and provenience of the Isaiah Targum [Sheffield 1982]) veranschaulichen die Retouchen, die der Targumist unter dem Vorwand, die Worte des Propheten zu verdeutlichen (vgl. seine zB. 5, 1; 8, 17; 21, 2; 24, 16b u. ö. in den Text eingeführte Formel: ‚Der Prophet sagt ...'), am J.text vorgenommen hat. Indem das J.-Targum nahezu permanent von der Übersetzung zur Deutung übergeht, wird er oft zu einer Art Midrasch, in dem die rabbin. Traditionen nachklingen, aus deren Schoß er hervorging.

B. Christlich. I. Neues Testament. Von allen Schriften des AT begegnet im NT das J.buch nächst dem Psalter mit Abstand am häufigsten. Der Name des Propheten erscheint nicht weniger als 22mal, stets in Verbindung mit einem Passus seines Buches. Die sonstigen, von weniger genauen Formeln (zB. propheta oder scriptum est) eingeleiteten Zitate mitgezählt, trifft man im NT auf ungefähr 50 explizite Zitate aus etwa 40 Stellen der J.-Sammlung. Von den Evangelisten nimmt Matthäus am häufigsten darauf Bezug. Drei seiner neun Zitate sind Christus in den Mund gelegt: Jesus vertreibt die Händler aus dem Tempel mit dem Vers Jes. 56, 7 (Mt. 21, 13; vgl. Lc. 19, 46; Mc. 11, 17), bezieht das Verdammungsurteil Jes. 29, 13, das die Gottesverehrung ‚bloß mit den Lippen' anprangert, auf die Pharisäer (Mt. 15, 8f; vgl. Mc. 7, 6f) u. sieht, als er zum Volk in Gleichnissen redet, die Weissagung Jes. 6, 9f über die Blindheit des Volkes in Erfüllung gehen (Mt. 13, 14f: Joh. 12, 40; vgl. Mc. 4, 12; Lc. 8, 10 sowie Act. 28, 26f). Derselbe Erfüllungs-Gedanke begleitet deutlich auch die sechs übrigen J.-Zitate des Mt.-Evangeliums. Den Auftakt bildet die Immanuel-Weissagung (Jes. 7, 14), die sich in der Verkündigung an Maria erfüllt (Mt. 1, 23). Für Matthäus wie die übrigen Evangelisten ist *Johannes d. T. ‚die Stimme eines Rufers in der Wüste' (Jes. 40, 3; vgl. Mt. 3, 3; Mc. 1, 3; Lc. 3, 4/6; Joh. 1, 23). Jesus erfüllt mit dem Beginn seiner Mission in Galiläa die Weissagung eines Lichtes ‚für das im Dunklen wandelnde Volk' (Mt. 4, 15f = Jes. 8, 23/9, 1). Seine Krankenheilungen (Mt. 8, 17) u. die Unaufdringlichkeit seiner Sendung (Mt. 12, 18/21) gewinnen ihren Sinn im Lichte der Gestalt des Gottesknechtes (Jes. 53, 4 u. 42, 1/4). Sein Einzug in Jerusalem schließlich erfüllt die Messias-Weissagungen Jes. 62, 11 u. Sach. 9, 9 (Mt. 21, 5). – Auch im Lc.-Evangelium kündigt Jesus mit einem Hinweis auf das sich in seiner Person erfüllende Geschick des Knechtes (Jes. 53, 12) seine bevorstehende Passion an (Lc. 22, 37; s. zB. J. Ch. Bastiaens, Interpretaties van Jesaja 53. Een intertextueel onderzoek naar de lijdende Knecht in Ies 53 [MT/LXX] en in Lk 22, 14–38 [Tilburg 1993]). In der Synagoge zu Nazareth hatte er den von ihm vorgelesenen Text Jes. 61, 1f gleichfalls auf sich bezogen (Lc. 4, 18/22). – Der Gedanke der Erfüllung kennzeichnet auch drei dem Joh.-Evangelium eigene Verweise auf einen J.-Passus: Die Rede von Kapharnaum über das Brot des Lebens erfüllt Jes. 54, 13: ‚Alle werden von Gott unterwiesen werden' (Joh. 6, 45). Der Unglaube, der dem Knecht entgegenschlug (Jes. 53, 1), kündigt an, was Jesus widerfuhr (Joh. 12, 38; vgl. Rom. 10, 16). Der Evangelist behauptet sogar, der Prophet habe über Christus gesprochen, als ‚er seine Herrlichkeit schaute' (= Jes. 6; vgl. Joh. 12, 41; Beauchamp 348f; F. W. Young, A study of the relation of Isaiah to the fourth gospel: ZNW 46 [1955] 215/33; zum Einfluß von Deutero-J. auf das Joh.-Evangelium G. Reim, Studien zum atl. Hintergrund des Johannesevangeliums [Cambridge 1974] 162/83 u. Reg. 297/9). Mithin kreisen die J.zitate um den Unglauben der Juden u. die Erfüllung messianischer Weissagungen in Jesus. – Die Zitate der Apostelgeschichte setzen die gleichen Akzente. Eine Berufung auf Jes. 66, 1f am Schluß der Stephanusrede (Act. 7, 49f) unterstreicht die beständige Blindheit der Juden, die auch die letzte Paulusrede (Act. 28, 26f) mit Jes. 6, 9f denunziert. Doch rechtfertigt dort die Blindheit der Juden den ‚Schritt zu den Heiden', für den sich Paulus u. Barnabas schon in Antiochien auf Jes. 49, 6 berufen hatten: ‚Ich habe dich zum Licht der Völker eingesetzt' (Act. 13, 47). Ebenso kann Philippus mit der

Erinnerung an den leidenden Gottesknecht (Jes. 53, 7f) beginnen, um dem Eunuchen, der gerade diese Schriftstelle auf dem Weg nach Gaza las, ‚die Frohe Botschaft von Jesus zu verkünden' (Act. 8, 32f). Stärker theologisch wird ein letztes explizites J.zitat (Jes. 55, 3), mit Ps. 15, 10 verknüpft, als Vorhersage der Auferstehung gelesen (Act. 13, 34; vgl. J. Dupont, ΤΑ 'ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ [Act. 13, 34 = Is. 55, 3]: RevBibl 68 [1961] 91/114). – Dieser theologische Akzent wird vorherrschend in der bedeutenden Verwendung J.s im Römerbrief: 15 ausdrückliche Zitate, die größtenteils nur hier vorkommen, liefern Paulus in gewissem Sinne das Raster seiner Darstellung des Schicksals Israels u. des Heilsmysteriums. Der Verkündigung der Frohen Botschaft, die mit einem Hinweis auf Jes. 52, 7 veranschaulicht u. begründet wird, haben die Juden nicht gehorcht, was für Paulus die schmerzliche Frage von Jes. 53, 1 bestätigt: ‚Wer hat unserem Wort Glauben geschenkt?' (= Rom. 10, 15f; vgl. Joh. 12, 38). Weil sie nicht geglaubt haben, sind sie gegen ‚den Grundstein, den Gott in Sion gelegt hat' (Jes. 28, 16), gestoßen, so daß er für sie zum ‚Stein des Anstoßes' (Jes. 8, 14) wurde, ein Vergleich (= Rom. 9, 33), den auch 1 Petr. 2, 6/8 anstellt u. der eine jüd. Zusammenstellung atl. Texte zum Messias als Stein widerspiegeln könnte (vgl. J. Daniélou, Sacramentum futuri [Paris 1950] 187). ‚Ein störrisches Volk', trotz Gottes unermüdlicher Zuvorkommenheit (Rom. 10, 21 = Jes. 65, 2), haben sie schließlich ‚einen Geist der Betäubung' empfangen, der ihre Verhärtung verrät (Jes. 29, 10 u. Rom. 11, 8), so daß wegen ihrer Übertretungen ‚der Name Gottes unter den Heiden gelästert wird' (Rom. 2, 24 u. Jes. 52, 5). An diese Völker wendet sich der Apostel mit seiner Verkündigung des Evangeliums von Christus u. entspricht damit Jes. 52, 15 LXX: ‚Die noch keine Kunde von ihm erhalten haben, werden ihn sehen' (Rom. 15, 21). Ebenso zitiert Rom. 10, 20 den Vers Jes. 65, 1, dessen Kühnheit Paulus unterstreicht: ‚Ich habe mich von denen finden lassen, die mich nicht gesucht haben', d. h. den Völkern, die, wiederum nach J., ihre Hoffnung auf den Sproß aus Jesse setzen werden, der sich erheben wird, um sie zu leiten (Jes. 11, 10 u. Rom. 15, 12). Diese Verlagerung des Bundes findet Gal. 4, 27 mit Jes. 54, 1 (‚Freue dich, du Unfruchtbare') ihren krönenden Abschluß im himmlischen *Jerusalem (II), das dem gegenwärtigen gegenübergestellt wird. Aber J. bestätigt für Paulus auch Gottes Treue zu Israel, denn statt dem Schicksal Sodomas zu verfallen ‚ist ihm ein Keim übriggelassen', u. dieser ‚Rest wird errettet werden' (Jes. 1, 9; 10, 22f; vgl. Rom. 9, 27/9). Denn von Sion wird kommen, ‚der die Gottlosigkeit aus Jakob wegschafft', seinen Bund bekräftigt, sobald die Sünde ausgeräumt ist (Rom. 11, 26 = Jes. 59, 20f; 27, 9). Wie nämlich alle, Juden u. Griechen, der Sünde unterworfen sind, was neben anderen atl. Zitaten Jes. 59, 7f (Rom. 3, 15/7) veranschaulicht, so haben auch alle Zugang zum Heil im Glauben an Christus, denn ‚wer an ihn glaubt, wird nicht wanken' (Jes. 28, 16 = Rom. 10, 11; vgl. 9, 33). Darin besteht das Mysterium Christi, das 1 Cor. 2, 9 mit Jes. 64, 3 darstellt als bislang verborgen, nun jedoch offenbart, die Weisheit Gottes, die die Klugheit der Weisen beiseite schiebt (1 Cor. 1, 19f; vgl. Jes. 29, 14; 33, 18; 19, 12). Mit J.-Weissagungen veranschaulicht Paulus auch die Gegenwärtigkeit dieses Heiles (Jes. 49, 8: 2 Cor. 6, 2), seine moralischen Implikationen (ebd. 6, 17 = Jes. 52, 11) u. seine Vollendung am Ende der Zeiten an jedem (ebd. 45, 23: Rom. 14, 11) im Siege über den Tod (1 Cor. 15, 54; vgl. Jes. 25, 8; zu den paulinischen Heilsaussagen u. dem 4. Gottesknechtslied s. Grelot 140/52). Diese Form des Rückgriffs auf J.prophezeiungen, mit deren Hilfe Paulus stärker den Sinn der Mission Christi als einzelne Ereignisse seines Lebens beleuchtet, geht einher mit einer gewissen Freizügigkeit in ihrer Benutzung: Verschmelzung mehrerer Texte zu einem einzigen Zeugnis (zB. Jes. 28, 6 u. 8, 14: Rom. 9, 33; vgl. 1 Cor. 1, 19f), Umbiegen des Sinnes im Verhältnis zum ursprünglichen Kontext (zB. Jes. 52, 5: Rom. 2, 24; vgl. Jes. 28, 11f in Anwendung auf die *Glossolalie: 1 Cor. 14, 21), in Übereinstimmung übrigens mit rabbin. Vorgehen (vgl. M. Vénard: DictB Suppl. 2 [1934] 45. 48). – Zu erwähnen ist ferner die explizite Benutzung von Jes. 8, 17f bzw. 41, 8 in Hebr. 2, 13 bzw. Jac. 2, 23. – Das J.buch ist jedoch im NT keineswegs nur in Form ausdrücklicher Zitate gegenwärtig. Merklich häufiger werden Stellen, von wenigen Worten bis zu einem oder zwei Versen, aufgegriffen u. in den Text integriert. Ungeachtet fehlender Einleitungsformeln stellen sie hin u. wieder offensichtliche Zitate (zB. Rom. 11, 34 = Jes. 40, 13) oder wenigstens evidente Anspielungen u. bewußte Reminiszenzen dar

(vgl. zB. Mt. 11, 4f u. Jes. 29, 18; 35, 5f; 61, 1; s. noch in Mc. 8, 31; 9, 12; 10, 45 mögliche Anklänge an Jes. 53, 3/5. 10/2). Diese mannigfaltigen Rückverweise auf den Prophetentext, die hier nicht im Detail vorgestellt werden können, ergänzen die ausdrücklichen Zitate aus dem Buche u. betreffen fast das gesamte NT. Mit etwa 40 Anleihen, von denen 90% sonst im NT nicht vertreten sind, machen sie die Joh.-Apokalypse zu dem am nachhaltigsten von J. gespeisten Buch, obschon jedes explizite J.zitat fehlt. Die Vision Jes. 6 liegt dem im Himmel geschauten Thron (Apc. 4, 2. 8) sowie der Erscheinung Gottes im Rauch, der den Tempel von oben her erfüllt (Apc. 15, 8), zu Grunde. Das große Zeichen am Himmel (Apc. 12) kann sich auf Jes. 7, 11 beziehen. Die Anprangerung des Götzendienstes u. des Hochmutes der ,Großen Hure Babylon' (Apc. 17f) ist von Deutero-J.s Klage über *Babylon (Jes. 47, 8f) u. von der Weissagung über Tyrus (23, 8. 17) inspiriert. Der Becher mit dem Wein des Zornes Gottes, der das Gericht ankündigt (Apc. 14, 8. 10; 16, 1. 19), stammt von Jes. 51, 17, das Bild der Kelter, in der der Messias in blutrotem Mantel die Völker niederstampft (Apc. 19, 15) aus Jes. 63, 3 (vgl. Grelot, Exégèse aO. [o. Sp. 784]). Die für das Buch bezeichnenden Züchtigungen (zB. Apc. 6, 13f; 8, 10; 14, 11 u. ö.) u. der Fall Babylons (14, 8; 18, 2) werden beschrieben mit Weissagungen des Proto-J. über Babylon (Jes. 14, 12; 21, 9) u. Edom (Jes. 34, 4. 10), gewöhnlichen Bezeichnungen Roms im damaligen Judentum. Umgekehrt illustrieren Weissagungen messianischen Kolorits (Jes. 25, 8; 49, 10; vgl. 55, 1) das Los der Erwählten (Apc. 7, 13/7). Das neue Jerusalem (Apc. 21) begegnet vor allem über Trito-J.texte in ,einem neuen Himmel u. einer neuen Erde' (Jes. 65, 17), als ,Braut geschmückt für ihren Bräutigam' (Jes. 61, 10), als ,Wohnstatt Gottes bei den Menschen' (= Immanuel: vgl. Jes. 7, 14), wo Tränen u. Wehklagen aufgehört haben (Jes. 25, 8; 35, 10), mit der Herrlichkeit Gottes in seiner Mitte (Jes. 60, 1f), selbst ein Licht für die Völker (Jes. 60, 3/5). Schließlich charakterisieren mehrere dem J.buch entnommene Formeln Christus: Träger eines neuen Namens (zB. Apc. 2, 17), der den Schlüssel Davids besitzt (Apc. 3, 7; vgl. Jes. 65, 15 u. 22, 22), der allein das versiegelte Buch zu öffnen vermag (Apc. 5, 1; vgl. Jes. 29, 11), der Erste u. der Letzte, der, dessen Wiederkehr nahe bevorsteht (Apc. 22, 12f; vgl. Jes. 40, 10; 44, 6). – So hat das NT in verschiedenen Formen u. Akzentuierungen J. einen privilegierten Platz eingeräumt u. in ihm den Messias-Propheten par excellence gesehen, der klar die Ankunft Christi u. seinen Heilsauftrag, die Verblendung Israels, die Verkündigung des Evangeliums an die Völker u. das Kommen des neuen Israel, der Kirche, vorhergesagt hat (J. Flamming, The NT use of Isaiah: SouthwestJournTheol 11 [1968] 89/103; H. S. Songer, Isaiah and the NT: RevExpos 65 [1968] 459/70).

II. Die ,Himmelfahrt des Jesaja'. Das christl. Apokryphon, bekannt durch eine äthiop. Übersetzung (s. RAC Suppl. 1, 784) sowie griechische, lateinische u. koptische Fragmente, erweist sich als uneinheitliches Werk (vgl. zB. E. Tisserant, Ascension d'Isaïe [Paris 1909]; C. D. G. Müller, Die Himmelfahrt des Jesaja: Hennecke / Schneem.[5] 2, 547/62 [Lit.]; E. Norelli u. a., Ascensio Isaiae 1f = CCApocr 7f [1995]). Nur der zweite Teil (Kap. 6/11), handschriftlich auch selbständig in altslawischer u. lateinischer Sprache überliefert, entspricht dem Titel; denn nur hier wird von einem Aufstieg des Propheten in Exstase bis in den siebten Himmel berichtet, wo er bei dem verborgenen Abstieg Christi auf die Erde sowie seinem Wiederaufstieg zu Gott zugegen sein darf. Kennzeichnend für diese, gnostischem Denken u. der jüd. Hekalot-Mystik verwandte Himmelfahrt (vgl. A. K. Helmbold, Gnostic elements in the AI: NTStudies 18 [1972] 222/7; G. Scholem, Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition[2] [New York 1985]), ist die Betonung des geheimen, Teufel u. Engeln verborgenen Charakters der Ankunft Christi auf Erden. Der erste Teil soll nach herkömmlicher Vermutung (vgl. Charles; Tisserant aO.) eine jüd. Schrift zum Martyrium des Propheten (vgl. o. Sp. 776f u. u. Sp. 793f) u. eine christl. Apokalypse (3, 15/5, 1a) vereinigen, die als weitere Vision J.s zu den Prüfungen der Kirche, zum *Antichrist (der Neros Züge trägt) u. zur Wiederkunft Christi dargeboten wird. In ihr werden innerkirchliche Spannungen zwischen Hirten u. Propheten stark hervorgehoben (3, 23/31). Ein christl. Redakteur soll die drei Dokumente Anfang des 2. Jh. vereinigt haben. Diese traditionelle Ansicht wird jedoch in neueren Arbeiten in Frage gestellt (Pesce aO. [o. Sp. 778]; A. Acerbi, L'Ascensione di Isaia, cristo-

logia e profetismo in Siria nei primi decenni del II sec. [Milano 1989]; R. G. Hall, Isaiah's Ascent to see the Beloved. An ancient jewish source for the Ascension of Isaiah?: JournBiblLit 113 [1994] 463/84; bes. Norelli). Nach Norelli, der sich auf den Gegensatz zwischen wahrer u. falscher Prophetie in der Ascensio Jesaiae stützt, handelt es sich dabei um ein rein christl. Werk, das in zwei Phasen (deren 1. sich auf die Vision [Kap. 6/11] beschränkt), wahrscheinlich in Syrien, von einer Gruppe christlicher Propheten ausgearbeitet worden sei, gegen die kirchliche Autoritäten wegen ihrer mystischen Praktiken u. ihrer des Doketismus verdächtigten Christologie eingeschritten seien u. die ihre Situation mit der von J. erlittenen Verfolgung gleichgesetzt hätten. – Die ,Himmelfahrt des J.' bleibt späterer christl. Überlieferung bekannt. Sie ist wahrscheinlich das ,Apokryphon des J.', von dem Origenes in Zusammenhang mit dem Tode des Propheten spricht (vgl. u. Sp. 793f), u. auch dasjenige, das gegen Ende des 4. Jh. die Apostolischen Konstitutionen neben anderen ,apokryphen Büchern' verzeichnen (6, 16, 3 [SC 329, 346]). Jedenfalls erwähnt zur gleichen Zeit Epiphanius v. Salamis das Ἀναβατικὸν Ἡσαΐα zweimal in seinem Panarion (40, 2, 2; 67, 3, 4) u. zitiert daraus sogar einen Abschnitt (Asc. Jes. 9, 33/6). Zur ,Himmelfahrt des J.' bei Didymus dem Blinden s. D. Lührmann, Alttestamentliche Pseudepigraphen bei Didymos v. Alex.: ZAW 104 (1992) 231/49. Auch Hieronymus nennt u. zitiert die Ascensio zu Jes. 64, 4 in polemischem Zusammenhang, der die gängig gewordene Verquickung von Apokryphen u. Häresien bestätigt (in Jes. comm. 17, 64, 4).

III. Das ,Martyrium des Jesaja'. Das Martyrium des Propheten ist auch in der christl. Überlieferung bekannt. Oft wird die Hinrichtung als Typ der den Propheten zuteil gewordenen schlechten Behandlung erwähnt. Im NT klingt sie Hebr. 11, 37 nach. Justin spricht deutlich davon (dial. 120, 5). Man begegnet ihr in gnostischen Schriften (Testim. Ver. [NHC IX, 3] 40, 21. 30). Tertullian erwähnt sie scorp. 8, 3 u. sieht in dem Propheten, der weiter von Gott redet, während er zersägt wird, die patientia veranschaulicht (pat. 14, 1; vgl. Asc. Jes. 5, 14). Für Origenes handelt es sich, ungeachtet der Übermittlung durch eine apokryphe Schrift, um eine gesicherte Tradition (ep. ad Afr. 9; vgl. in Mt. comm. 10, 18 [GCS Orig. 10, 24, 5]: ,der apokryphe J.'; in Mt. comm. ser. 28 [ebd. 11, 50, 24]). In Jes. hom. 1, 5 (ebd. 8, 247, 12f) wird J. vom Volk zersägt, weil er sich vom Gesetz entfernt hat. Bei Commodian (carm. 221. 513f), ist im Zusammenhang antijüd. Polemik bald Manasse, bald ein kollektiver Plural dafür verantwortlich, ebenso bei Laktanz (inst. 4, 11, 12). Während Potamius v. Lissabon J.s Marter sehr ausführlich beschreibt (mart. Jes. [PL 8, 1415f]), hebt Prudentius seine exemplarische Bedeutung hervor (perist. 5, 524. 529). Hilarius (c. Const. imp. 4 [SC 334, 174]) u. Ambrosius (in Lc. 9, 25; vgl. in Ps. 118 serm. 3, 44) sehen darin ein Muster des Mutes. Hieronymus, der die Ascensio Isaiae kennt u. zitiert (vgl. o. Sp. 793), geht direkt auf das Zeugnis der Juden ein: J. habe sein Martyrium durch Manasse vorhergesagt (in Jes. comm. 15, 57, 1f) u. sei dem Tode überliefert worden, weil er die Juden wie Fürsten Sodomas u. das Volk Gomorrhas behandelte u. behauptete, Gott gesehen zu haben (ebd. 1, 1, 10; ep. 18A, 13 [CSEL 54, 90]; vgl. Asc. Jes. 1, 9; 3, 8/10). Theodoret spricht J.s Martyrium in Zusammenhang mit Manasse an (in 4 Reg. quaest. 54 [237 Fernández Marcos / Busto Saiz]). Die spätere Tradition beutet die Legende weiter aus. – In der Ikonographie findet man sie zum ersten Mal im 4. Jh.: Auf einem kopt. Fresko der Nekropole El Bagawat, in der Oase el Khargeh in Oberägypten, ist der Prophet zwischen zwei Personen dargestellt, die ihn zersägen (W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the early church [Oxford 1965] 67). Die mittelalterl. Ikonographie wird das Thema in großem Umfang aufgreifen: Die Szene findet sich u. a. in der Bibel von Roda (12. Jh.; Spanien) oder in dem illustrierten Anfangsbuchstaben des Prophetentextes in einer Bibel des 13. Jh. (Bibl. Munic. du Mans, France, Ms. 262 III, fol. 278v; vgl. Bibl. Munic. de Reims, Bibel aus dem 13. Jh., Ms. 36, fol. 79v: Gottes Hand erscheint mit der Krone der Herrlichkeit) dargestellt.

IV. Patristische Literatur. J., vom NT als der messianische Prophet par excellence angesehen, behauptet in der gesamten Väterliteratur eine hervorragende Stellung. Schon bald fand er in die Liturgie Eingang, nicht allein durch die Schriftlesungen (vgl. Iustin. apol. 1, 67, 3), sondern vor allem durch das im Eucharistischen Hochgebet feierlich proklamierte Trishagion Jes. 6, 3 (B. D. Spinks,

The sanctus in the eucharistic prayer [Cambridge 1991]; R. Taft, The interpolation of the Sanctus into the Anaphora. When and where?: OrChristPer 57 [1991] 281/308). Schon die christl. Schriften der ersten Jhh. benutzten das J.buch reichlich (vgl. u. Sp. 795/805). Schließlich erscheinen fortlaufende Kommentare, von denen sich die ersten Spuren bei Origenes finden (vgl. u. Sp. 805/11). Im Laufe der Jhh. kristallisierten sich einige Auslegungsschwerpunkte des Prophetentextes heraus, die besondere Aufmerksamkeit verdienen (vgl. u. Sp. 811/20).

a. Schriften der ersten Jhh. 1. Älteste Zeit. Schon bei *Clemens Romanus (I) ist das J.buch die am häufigsten zitierte Prophetensammlung. Die etwa ein Dutzend Rückverweise im clementinischen Brief an die Korinther (1 Clem.) lassen eine im Kern moralische Verwendung erkennen, was allerdings mit der Perspektive des Schreibens zu erklären sein mag: Illustration des den Korinthern vorgehaltenen Drunter u. Drüber (1 Clem. 3, 3) mit Jes. 3, 5; Erinnerung an die kirchliche Hierarchie (1 Clem. 42, 5) mit Jes. 60, 17; auf Jes. 1, 16/20 gestützter Aufruf zur μετανοία (1 Clem. 8, 3f); Lob der Gesinnung des Friedens (Jes. 66, 2: 1 Clem. 13, 4) u. der Aufrichtigkeit des Herzens (Jes. 29, 13, ohne den gewöhnlichen polemischen Klang: 1 Clem. 15, 2); die Belohnung, die dem ‚guten Arbeiter' (ebd. 34; vgl. Jes. 40, 10; 62, 11) durch einen Gott zugesagt ist, der Liebe u. Treue ist (Jes. 26, 20; 13, 22: 1 Clem. 50, 4 u. 23, 5). Die Erinnerung an den Lobgesang der Seraphim ebd. 34, 6 u. selbst ebd. 16, 3/14 das lange Zitat Jes. 53, 1/12 wollen nur Vorbilder zur Nachahmung bieten. Dieses J.-Zitat setzt bereits die Gleichsetzung Christi mit dem leidenden Gottesknecht voraus. Ein Echo dessen findet sich wahrscheinlich bei Ignatius v. Ant. (ad Polyc. 1, 3: ‚Trage die Gebrechen' aller; vgl. Jes. 53, 4; s. auch Ep. ad Diogn. 9, 2) sowie außerdem die Übertragung von Jes. 5, 26 auf Christus am Kreuz ‚aufgerichtet als Zeichen' (Ign. Smyrn. 1, 2). Melito v. Sardes hingegen liest Jes. 53, 7 in ‚Über das Pascha' durchgängig explizit messianisch (§ 4. 6. 8. 44. 67. 69. 71, bes. 64) u. wendet § 101 auch Jes. 50, 8 auf Christus an: ‚Wer will mit mir streiten?' Wie Clemens v. Rom ordnet Theophilus v. Ant. im 3. Buch von Ad Autolycum (3, 11f) um Verse aus dem Prophetenbuch seine moralischen Erwägungen zu Reue (Jes. 55, 6f; 31, 6; 45, 22) u. Gerechtigkeit (Jes. 1, 16f; 58, 6/8). Dagegen unterstreichen im zweiten Buch (ad Autol. 2, 13. 35) verschiedene Entlehnungen aus Deutero-J. die Größe Gottes, des Schöpfers des Universums (40, 22. 28; 42, 5; 45, 12), furchtbar in seinem Zorn (Jes. 28, 2; 30, 28: ad Autol. 2, 38). – Mit dem Barnabasbrief setzt sich der Rückgriff auf J. gehäuft (mehr als 20 Verweise von ca. 100 auf das AT) in der schon im NT begonnenen doppelten Richtung fort: Polemik gegen den Kult u. messianische Deutung. Daß Gott Opfer u. Zeremonien verwirft, ist Ep. Barn. 2, 5 u. 15, 8 mit Jes. 1, 11/3 ausgesprochen, den Tempel Ep. Barn. 16, 2 mit Jes. 40, 12 in Verknüpfung mit 66, 1. Ein langes Zitat (Jes. 58, 4/10) umschreibt das echte Fasten u. dessen Früchte (Ep. Barn. 3, 1/5). Andererseits erläutern Kap. 5 u. 6 die Leiden Christi durch den Verweis auf Jes. 3, 10 (LXX: ‚Binden wir den Gerechten'); aus dem 3. Gottesknechtslied entlehnen sie die Beschreibung seiner Haltung (Jes. 50, 6/9), aus dem 4. den Sinn seiner Passion (Jes. 53, 5. 7) u. erkennen ihn in dem Eckstein von Jes. 28, 16 (hier wie 1 Petr. 2, 6f neben Ps. 117, 22). Drei weitere Texte (Jes. 42, 6f; 49, 6f; 61, 1f) fassen den in Christus begründeten Neuen Bund zusammen (Ep. Barn. 14). Ebd. 12 wird in sakramentaler Typologie Jes. 65, 2 als Bild des Kreuzes verstanden. Zum Doppelzitat von Jes. 45, 2f u. 33, 16/8, das im 11. Kap. das Thema des Wassers mit dem des Steines verknüpft, vgl. P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église (Uppsala 1942) 179f (vgl. J. Daniélou, Art. Fels: o. Bd. 7, 726f). Die stellenweise sehr langen Entlehnungen bestehen nicht selten aus Zusammenfassungen, Ausschnitten, sogar Verknüpfungen von Stellen aus verschiedenen Büchern, die jedoch als ein einziger Text geboten werden. Zu dieser Zitationsweise s. R. A. Kraft, Barnabas' Isaiah text and the ‚Testimony Book' hypothesis: JournBiblLit 79 (1960) 336/50; P. Prigent, Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Epître de Barnabé I-XVI et ses sources (Paris 1961).

2. Gnostisches Schrifttum. Ungeachtet der Ablehnung des AT durch die Gnosis fehlt das J.-Buch im gnostischen Schrifttum nicht. Außer Reminiszenzen (zB. Jes. 34, 7b: Orig. mund. [NHC II, 5] 126, 8) finden sich auch eindeutige Zitate. So führt etwa 2 Apc. Jac. (NHC V, 4) 61, 19 Jes. 3, 10 LXX u. 47, 23 Jes. 53, 12 an. Exeg. an. (NHC II, 6) 136, 5/

15 beruft sich zum Thema Bekehrung u. Heil nacheinander auf Jes. 30, 15. 19f. Gemeinhin hängen die Zitate von einer Schrifterklärung im Dienste gnostischer Themen ab. So ergeht zB. die Anrede Jes. 1, 2 von der 7. Macht, dem Wort, Urheber der Güter dieser Welt (Hippol. ref. 6, 13, 1 [PTS 25, 217, 7 Marcovich]). 2 Apc. Jac. (NHC V, 4) 60, 5 spricht Jes. 6, 9f den Willen des ‚Herrn' aus, zu verhindern, daß die Stimme des Gerechten gehört wird. Nach Hippol. ref. 5, 8, 3f (155, 17/9 M.) werden die drei gestammelten Worte von Jes. 28, 10, gesprochen, um nicht verstanden zu werden (Jes. 6, 9), entscheidend für den Fortbestand der Welt. Insbesondere die in höchstem Grade messianischen Verse werden von ihrer christl. Deutung abweichend verstanden. Die Jungfrau, die empfängt u. einen Sohn gebiert (Jes. 7, 14), veranschaulicht für die Naassener die jüngfräuliche Geburt des seligen Äons der Äonen (Hippol. ref. 5, 8, 45 [164, 241/3 M.]). Der Eckstein (Jes. 28, 16) bezieht sich auf Adamas (Hippol. ref. 5, 7, 35 [152, 191/3]), ‚den vollkommenen u. wahren Menschen' (Iren. haer. 1, 29, 3 [SC 264, 360]), auf den auch die Frage Jes. 53, 8 angewandt wird: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (Hippol. ref. 5, 7, 2 [143, 10]). Auch Jes. 41, 9; 43, 1f u. 49, 15f betreffen ihn oder werden ihm in den Mund gelegt (Hippol. ref. 5, 8, 16f [158, 84/92]). Das Wort ‚Ich allein bin Gott u. sonst keiner' (Jes. 46, 9) u. die Verse mit derselben Bedeutung (zB. Jes. 45, 5f. 14 usw.) werden von Gnostikern aller Schattierungen häufig angeführt, um die Unwissenheit u. Gottlosigkeit des Demiurgen (M. Tardieu, Trois mythes gnostiques [Paris 1974] 66_{97}; vgl. Iren. haer. 1, 5, 4 [SC 264, 84]) oder seiner Verkörperung, des Schöpfergottes (ebd. 2, 9, 2 [294, 84]), des Protarchonten (ebd. 1, 29, 4 [264, 364]) oder Jaldabaoths (ebd. 30, 6 [370]) anzuprangern, der unter Berufung auf Jes. 43, 10 klar mit dem Gott des AT identifiziert wird (F. T. Fallon, The enthronement of Sabaoth [Leiden 1978] 26; vgl. auch A. Le Boulluec, Y a-t-il des traces de la polémique anti-hérétique d'Irénée dans le Periarchōn d'Origène?: Gnosis and gnosticism = NHStudies 8 [Leiden 1977] 138/47 u. Orig. mund. [NHC II, 5] 103, 12f; Hypost. arch. [NHC II, 4] 86, 28/31 u. 94, 21f; 2 Log. Seth [NHC VII, 2] 53, 28/31; Apocr. Joh. [NHC II, 1] 13, 8f usw. sowie Hippol. ref. 6, 33, 1 [25, 245, 10]; 7, 25, 3 [295, 14f]; Orig. princ. 2, 4, 1).

3. Justin. Bei ihm bildet das J.buch sowohl in der 1. Apologie als auch im Dialog mit Tryphon die Hauptstütze der Argumentation. Mit 38 Stellen ist es die in der 1. Apologie mit Abstand am häufigsten zitierte atl. Schrift; dabei wird der Name des Propheten 15mal erwähnt, kein anderer sonst mehr als einmal. Zum größten Teil begegnen diese Zitate in den Kap. 32/53, die die Erfüllung der Weissagungen in Christus nachweisen. Justin liest J. mithin wesentlich messianisch (s. W. A. Shotwell, The biblical exegesis of Justin martyr [London 1965] 29f). Das bestätigen aA. des Beweisganges der dreifache Hinweis auf die Blüte aus Jesse (Jes. 11, 1 verknüpft mit Num. 24, 17 [‚der Stern, der sich aus Jakob erhebt']; Jes. 11, 10; 51, 5), auf die Verheißung Immanuels (Jes. 7, 14) u. auf das Reich, das auf den Schultern eines Kindes ruht (Jes. 9, 5), was auf das Kreuz gedeutet wird. Angefangen mit Jes. 1, 3f (Iustin. apol. 1, 37, 1f; vgl. 63, 2) geben sich die Zitate, die Opfer u. Tempel zugunsten eines geistigen Kultes zurückweisen (Jes. 1, 11/5; 58, 6f; 66, 1), wie eine Anprangerung Israels, des ‚widerspenstigen Volkes', dem Christus seine Hände entgegengestreckt hat, bevor er von ihm, obgleich zu seiner Heilung gekommen (Jes. 35, 5f: apol. 1, 48), Schmach erdulden mußte (Jes. 65, 2; 50, 6/8: apol. 1, 38). Gleich dem Gerechten von Jes. 57, 1f (apol. 1, 48) hat er für uns Leiden u. Verachtung über sich ergehen lassen, bevor er in Herrlichkeit wiederkehrt; dies bezeugt für Justin ein außergewöhnlich langes Zitat aus dem 4. Gottesknechtslied (apol. 1, 50, 1/11). Indem Israel ihn nicht anerkannte, hat es auch den Weg von Buße u. Vergebung verweigert (Jes. 1, bes. 1, 16/20: apol. 1, 44, 3f; in baptismalem Kontext auch ebd. 1, 61). Deswegen hat die Zerstörung Jerusalems die doppelte Weissagung von Jes. 64, 10f u. 1, 7 erfüllt (apol. 1, 47). Obschon den Juden ein ‚Rest' gelassen wurde (Jes. 1, 9), belegt Jes. 65, 1/3, daß jene Christus gefunden haben, ‚die ihn nicht gesucht haben', d. h. die Heiden, gemäß der Prophezeiung von Jes. 54, 1: ‚Freue dich, Unfruchtbare' (apol. 1, 53). So hat sich die Prophezeiung Jes. 2, 3f vollständig erfüllt: ‚Von Sion wird ausgehen das Gesetz' (apol. 1, 39, 1/3). Justin entnimmt dem Propheten auch einige Beispiele von Prophezeiungen, die bei der zweiten Ankunft Christi in Erfüllung gehen (ebd. 52). Im Dialog mit Tryphon ist das J.buch noch stärker präsent: 110 Zi-

tate an über 150 Stellen. Die Anzahl dieser Zitate u. ihr häufig beachtlicher Umfang (etwa ein Dutzend überschreiten 6 Verse, das längste bringt 21) decken sich mit der Zielsetzung des Buches, dem ,prophetischen Beweis'. Der größte Teil der in der Apologie herangezogenen Texte findet sich zumindest fragmentarisch auch im Dialog; am auffallendsten ist das Fehlen von Jes. 50, 6/8, das die Haltung des Gottesknechtes beschreibt. Gelegentlich wird die Akzentuierung abgewandelt: Verhärtung des Tones gegenüber den Juden, zB. für Jes. 1, 9 vgl. apol. 1, 53 u. dial. 140, 3; zu Jes. 66, 24 vgl. apol. 1, 52 u. dial. 44, 3; größerer Nachdruck auf den Übergang des Bundes auf die Heiden; vgl. zB. für Jes. 65, 1 dial. 119, 4 u. apol. 1, 49; Ausdehnung der Tragweite des Textes, zB. wird aus der Einladung zur Buße Jes. 1, 16 durch apol. 1, 44 in dial. 13, 1 ein Aufruf zur Reinigung im Blute Christi mit Bezugnahme auf das 4. Gottesknechtslied in baptismalem Kontext (vgl. auch apol. 1, 35 u. dial. 97, 2 für Jes. 65, 2); Entfaltung größerer Texte, zB. wird das apol. 1, 50f zitierte 4. Gottesknechtslied dial. 13, 2/9 in seinem Umfeld (= Jes. 52, 10/4, 6) in Zusammenhang mit dem Neuen Bund aufgenommen u. Teile, namentlich die Verse 2f. 5. 7f, kehren mehrfach wieder. Die Verheißung Immanuels (Jes. 7, 14: apol. 1, 33) bildet im Dialogus den Ansatzpunkt für ausgiebige Entfaltungen (zB. Kap. 43. 66. 84 u. ö.), die die christl. Argumentation zu diesem entscheidenden Text eröffnen (s. u. Sp. 814). Die dem Dialog eigenen J.zitate tragen ebenfalls dazu bei, das Verhalten Israels anzuprangern (zB. Jes. 3, 9f LXX: dial. 136, 2; Jes. 5, 18/25: dial. 133, 4f; Jes. 6, 10: dial. 12, 2) u. dessen Konsequenzen aufzuzeigen: die tragische Situation der Juden, die Jes. 1, 7f erfüllt (dial. 52, 4), u. die Übertragung der Gnade auf das neue Israel (Jes. 29, 13f: dial. 78, 11; vgl. Jes. 19, 24f: dial. 123, 5), das Jes. 26, 2f angekündigte ,gerechte Volk' (dial. 24, 2), die wahre Nachkommenschaft Jakobs (vgl. Jes. 65, 9: dial. 135f), d. h. die Heidenvölker, für die sich Christus zum Panier erhoben hat (ebd. 26, 3f: Jes. 62, 10/3, 6, reich an messianischen Versen). Ausgiebig zitiert Justin den Beginn von Deutero-J. (40, 1/17) als Ankündigung des Vorläufers (dial. 50, 3/5). Er überträgt Verse des 1. Gottesknechtsliedes auf Christus (dial. 123, 8; 122, 3 u. ö.), resümiert mit einem langen Zitat von Jes. 55, 3/13 den in ihm errichteten ewigen Bund (dial. 14, 4/7; vgl. Jes. 43, 15: dial. 135, 1) u. stützt auf Jes. 65, 17/25 eine millenaristische Deutung (dial. 81, 1f). Erstaunlicher ist das lange, den Juden dial. 25, 2/5 in den Mund gelegte Zitat der Anrufung der Barmherzigkeit u. Hilfe Gottes (Jes. 63, 15/4, 11).

4. Irenaeus. Von einigen Ausnahmen, besonders Jes. 63, 1/6, abgesehen, finden sich Justins Entlehnungen aus dem J.buch im Werk des Irenaeus wieder. Er greift noch stärker darauf zurück, häufig unter Erwähnung des Namens des Propheten. Mit über 60 Bezugnahmen ist es das in der Demonstratio praedicationis apostolicae am häufigsten angeführte Buch der ganzen Bibel, hauptsächlich bei Entfaltung des ,prophetischen Beweises' im zweiten Teil (demonstr. 42/97 [SC 62, 98/167]). In Adv. haereses ist J. nicht weniger als 160mal, namentlich in den Büchern 3/5, erwähnt. Drei sehr lange Zitate stellen die Ankündigung Immanuels heraus (Jes. 7, 10/6: haer. 3, 21, 4 [SC 211, 410/4]), das Reis aus Jesse (Jes. 11, 1/10: demonstr. 59 [SC 62, 123f]) u. das 4. Gottesknechtslied (Jes. 52, 13/3, 5: demonstr. 68 [SC 62, 134f]). Die kürzeren Zitate eines oder zweier Verse fügen sich gewöhnlich in den Gang der theologischen Argumentation ein. Sehr häufig verlängert Irenaeus Justins Deutungen durch Entfaltung u. Vertiefung. Als ein Beispiel unter vielen vgl. Iustin. dial. 84, 3 mit Iren. haer. 3, 21, 6 (SC 211, 418) zum Zeichen der ,Jungfrau' (Jes. 7, 14). Irenaeus bringt jedoch auch zahlreiche neue Zitate, von denen hier nur ein Eindruck vermittelt werden kann (vgl. die Aufstellung Biblia Patristica 1 [Paris 1975] 132/61). Einige ergänzen das Dossier der Verurteilung des Verhaltens Israels (zB. Jes. 1, 22f; 5, 12 u. a.) u. seiner Folgen (zB. Jes. 1, 30 [die verdorrte Terebinthe]: demonstr. 99 [SC 62, 169]; Jes. 5, 6 [die Wolken, die den Regen zurückhalten]: haer. 3, 17, 3 [SC 211, 334]). Gelegentlich zielen sie auf die Irrlehre (Jes. 48, 22: haer. 1, 16, 3 [SC 264, 262]) oder die Bekehrung von Götzendienern (Jes. 17, 7f: demonstr. 91 [SC 62, 159]). Andere, besonders aus Deutero-J., betonen die Nichtigkeit der Heiden (zB. Jes. 40, 15. 17 ,wie ein Tropfen am Eimer': haer. 5, 29, 1 [SC 153, 364]) vor der Größe Gottes (zB. ebd. 4, 5, 1 [SC 100^2, 426]: Jes. 41, 4 verknüpft mit 43, 10/2; vgl. Athenag. leg. 9), eines Gottes, der errettet (Jes. 12, 2: haer. 3, 10, 3 [SC 211, 124]), indem er selbst kommt (Jes. 63, 9: demonstr. 88 [SC 62, 155]; haer. 3, 20, 4 [SC 211,

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 134

Jesaja [Forts.] – Illustration



1995

ANTON HIERSEMANN STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9527-2 (Lieferung 134)

394]; vgl Jes 25, 9 haer 4, 9, 2 [SC 100², 484]) Irenaeus stützt mit J zitaten auch verschiedene Züge seiner millenaristischen Eschatologie die Auferweckung der Gerechten (Jes 26, 19; 66, 13f haer 5, 15, 1 [SC 153, 196]), den Anbruch der messianischen Zeit (Jes 11, 6f, 65, 25 haer 5, 33, 4 [418]), den kosmische Zeichen begleiten (Jes 30, 25f haer 5, 34, 2 [426])

5 *Clemens v Alex* Fast ebenso zahlreich wie Irenaeus nimmt Clemens, namentlich in prot , paed 1 3 u strom 2 5, auf J Bezug Überwiegend geht es um dieselben Stellen, die Clemens aber generell sehr verschieden behandelt So benutzt paed 1, 76/81 die Weissagungen gegen Israel als simple Illustrationen verschiedener Formen des Tadels, die für Clemens die Pädagogik des Logos charakterisieren (vgl Jes 1, 2/4ab 23, 29, 13, 30, 1 9) Aus dem Zusammenhang gerissen erscheint das Reis aus Jesse (Jes 11, 1) als Stock des Erziehers, dessen Funktion Jes 11, 3f zusammenfaßt (paed 1, 61, 1f) Allegorisches Verständnis reduziert zu Symbolen der ‚Kinder, die wir (vor dem göttlichen Erzieher) sind‘ (paed 1, 12, 1) ebenso die Kinder J s (Jes 8, 18 paed 1, 13, 4) wie das ebd 24, 2 aufgegriffene Jes 9, 5f u ‚die Säuglinge auf den Knien‘ (Jes 66, 12f ebd 21, 1) Insgesamt spiegeln die J zitate bei Clemens die Ausrichtung seines Werkes auf die Begegnung mit der griech Kultur, was ihn die Themen Gott u Moral bevorzugt behandeln läßt Zahlreiche J stellen in Protrepticus u strom 5 führen die Größe Gottes vor u unterstreichen systematisch ihre inhaltliche Verwandtschaft mit profanen Denkern Man findet zB Jes 40, 12f u 63, 19/4, 1 in Parallele zu den orphischen Gedichten, zu Pindar u Hesiod gesetzt (strom 5, 124f 129, vgl protr 78, 2) Vgl auch Jes 34, 4 (protr 81, 4) u 10, 13f mit dem Bild Gottes, ‚der mit seiner Hand nach der gesamten Erde griff wie nach einem Nest‘, eine Stelle, die Clemens als erster aufgreift (strom 5, 127, 3, vgl protr 79, 6) usw Kontrapunktisch führt er mit Jes 40, 18f 25 auch das Thema *Götzendienst in Beziehung zu Antisthenes u Epikur ein (strom 5, 108, 4 117, vgl protr 79, 5) Weiter stellt er mit J klar, daß Gott seine Augen auf die Demütigen richtet (Jes 66, 2 paed 1, 19, 3), unverzüglich auf das Gebet reagiert (Jes 58, 9 paed 1, 84, 4, 3, 89, 5, strom 5, 120, 3) u dgl Die Anklage des Propheten gegen Opfer u Tempel (Jes 1, 11/3, 66, 1) u sein Aufruf zu Bekehrung u geistigem Kult (Jes 1, 16/8, 58, 4/9) richtet sich bei Clemens gegen den heidn Götzendienst u rückt in die Nähe von Euripides oder Menander (strom 5, 74, 5f 119, vgl protr 78, paed 1, 73, 3, 89f) Zu den konkreten Implikationen u moralischen Lehren, die sich daraus ergeben, vgl zB Jes 5, 20f paed 3, 92, 1, Jes 22, 13 paed 80, 4, Jes 3, 16f (die Töchter Sions) paed 72, 2; Jes 48, 22 = 57, 21 paed 1, 94, 2, Jes 45, 3 strom 5, 23, 2, Jes 64, 1 usw Bei Clemens finden sich auch bestimmte traditionelle messianische Deutungen wieder (zB Jes 40, 1f [auf Johannes d T angewendet] protr 9), doch andere weichen ganz anderen Interpretationen So hält er von der Beschreibung der messianischen Zeiten Jes 11, 6/9 nur eine allegorische Deutung von v 7 bei, die in Kuh u Bärin Symbole des dem Joch des Gesetzes unterworfenen Juden sieht u des Heiden, der, wie das Bärenjunge von seiner Mutter geleckt, durch den Logos geformt wird (strom 6, 50, 2, vgl C Mondésert, Clément d'Alexandrie [Paris 1944] 245f) In den ‚ausgestreckten Händen‘ von Jes 65, 2, gewöhnlich als die Kreuzesbalken gedeutet, erblickt paed 1, 24, 3 die, die der Erzieher seinem Zögling entgegenstreckt In dem Kind von Jes 9, 5f erkennt Clemens Christus (paed 1, 24, 3), doch dem Kap 7 über den Immanuel entnimmt er nur eine symbolische Interpretation der Butter (Jes 7, 15) als Speise des Logos Jes 53, 2f, traditionell auf den leidenden Christus bezogen, bezieht paed 3, 3, 3 nur auf seine menschliche Erscheinung Dies ist übrigens (außer Jes 50, 4f strom 6, 116, 3) das einzige Clemens-Zitat aus einem der Gottesknechtslieder Mithin bilden die messianischen Vorhersagen nicht sein Hauptanliegen

6 *Tertullian* Die Erfüllung der J -Prophezeiungen in Christus bestimmt hingegen die breite Nutzung des J buches durch Tertullian, vor allem in den Auseinandersetzungen mit Juden u Häretikern Neben der Genesis ist J das atl Buch, das er am häufigsten anführt mehr als 550 Verweise (vgl Biblia Patristica 1), davon rund 60 in Adv Iudaeos u mehr als 300 in Adv Marcionem (vgl P Petitmengin, Recherches sur les citations d'Isaïe chez Tertullien Recherches sur l'histoire de la Bible latine = Cahiers de la Rev Theol de Louv 19 [Louvain 1987] 21/41) Die (nie besonders langen) Zitate sind hin u wieder verkürzt (zB Jes 8, 1f ‚et reliqua‘ Tert

adv. Iud. 9, 30), recht häufig auf das Nötigste zusammengestrichen (vgl. Jes. 5, 7: adv. Marc. 4, 29, 15) oder stilistisch angepaßt (vgl. G. Säflund, De pallio u. die stilistische Entwicklung Tertullians [Lund 1955] 129). Gelegentlich verknüpft Tertullian mehrere Texte zu einem, zB. bildet in adv. Iud. 9, 1 Jes. 8, 4 eine Einheit mit 7, 13/5 (was auf eine Testimonien-Sammlung zurückgehen könnte; vgl. Daniélou 229f). Die Ankündigung der Geburt des Immanuel (Jes. 7, 14; vgl. u. Sp. 814) wird ungefähr 20mal u. damit am häufigsten zitiert, vor Jes. 8, 4 mit 16 Belegen; beide begegnen gemeinsam res. 20, 3 u. adv. Marc. 3, 12f in einer Widerlegung von Marcions Litteralismus (T. P. O'Malley, Tertullian and the Bible [Nijmegen 1967] 150f). Diese messianische Ausrichtung der Verwendung des Propheten bestätigt sich bei den anderen häufiger vorkommenden Verweisen. Gut die Hälfte sind auf Christus gedeutet: der Zweig aus Jesse (Jes. 11, 1), der Eckstein (ebd. 28, 16), vor allem das 4. Gottesknechtslied (bes. 53, 2f. 7. 12; vgl. u. Sp. 819), auch Jes. 50, 4, dessen Übertragung auf Christus besonders adv. Prax. 23, 9 durch Einfügung mitten in einen Passus aus Joh. 12 unterstrichen wird. Von J. als Hoffnung u. Licht der Völker eingeführt (Jes. 42, 4 LXX; 49, 6), erfüllt Christus die Vorhersage Jes. 2, 3: ‚von Sion wird das Gesetz ausgehen' (vgl. Jes. 52, 7, Tert. adv. Marc. 5, 2, 5 mit Jes. 40, 9 verknüpft, ein Tertullian eigenes Zitat). Andere Weissagungen (zB. Jes. 40, 15; 43, 18f [etwa zehnmal angeführt]) illustrieren Israels Absage an den Messias u. vereinigen die Themen der antijüd. Polemik: Kritik an Opfern u. ‚Dienst der Lippen' (zB. Jes. 1, 11. 14; 29, 13), der Verblendung Israels (Jes. 1, 3; 6, 9; 7, 9b LXX), die seine Vernichtung nach sich zieht (Jes. 1, 7f; 29, 14 [zehnmal zitiert]). Abgesehen von den Kap. 44 (vv. 6. 24) u. 45 (vv. 5. 7), mit denen Tertullian in den Schriften Gegen Hermogenes, Gegen Praxeas u. Gegen Marcion seine Behauptung von Gott, dem Schöpfer u. Dreieinigen, stützt, veranschaulichen die in seinem Werk am häufigsten wiederkehrenden J.zitate mithin im wesentlichen die schon im NT begonnene messianische Deutung.

7. *Cyprian.* In dieselbe Richtung zielen Cyprians Testimonia ad Quirinum (ClavisPL² 39; CCL 3), die eine Art Bestandsaufnahme u. methodische Darstellung der Schriftzitate bilden, die im 3. Jh. im Dienste des christl. Glaubens klassisch geworden waren. In den Testimonia finden sich 74 der 124 Verweise auf J., die das Gesamtwerk des Bischofs von Karthago enthält (M. A. Fahey, Cyprian and the Bible. A study in third-cent. exegesis [Tübingen 1971] 185/217). Die 28 Zitate des 2. Buches bestätigen die traditionelle Anwendung bedeutenderer Verse auf Christus (zB. Jes. 7, 14; 11, 2f; 40, 3/5; 50, 5/7; 53, 1/12; 61, 1f usw.; vgl. u. Sp. 814/20), wie auch anderer, deren messianische Deutung weniger evident war, zB. Jes. 9, 6 u. 65, 2, verstanden vom Kreuz (vgl. Jes. 63, 3, seit Tertullian auf das Blut Christi gedeutet: Cypr. ep. 63, 7); Jes. 2, 2/4 (vgl. 28, 16), wo Christus mit dem Berge der letzten Zeiten, auf dem sich die Völker versammeln werden, gleichgesetzt wird, u. dgl. mehr. Im 1. Buch, das nachweisen will, daß Israel die Zuwendung Gottes zugunsten der Heiden verloren hat, illustriert die Hälfte der 26 Entlehnungen (gehäuft im 21. Kap.: 9 Zitate) die Rolle Christi als Erwartung der Völker (Jes. 11, 10), Zeichen u. Licht für diejenigen, die fern waren (Jes. 5, 25f; 8, 23/9, 1) u. ihn weder kannten noch suchten (Jes. 55, 5; 52, 15b LXX; 65, 1 usw.). Die anderen J.zitate, die die Weigerung Israels belegen sollen, vereinigen die geläufigen Themen der antijüd. Polemik: die Verblendung Israels u. seine Unfähigkeit, die Schrift zu begreifen (Jes. 1, 2/4; 6, 9f; 29, 11. 18), seine Verwerfung durch Gott u. die Vernichtung seines Landes (Jes. 2, 5b/6; 1, 7/9), der Übergang zum neuen Gesetz (zB. Jes. 2, 3b/4a) usw. So ist es nicht erstaunlich, mehrere dieser Verweise auch bei Autoren wie Commodian u. Laktanz zu finden. Nur Cyprian hingegen deutet Jes. 29, 18 in der endzeitlichen Perspektive einer schließlichen Erleuchtung Israels (Kap. 4). Außerdem stützt er als erster mit Jes. 1, 14/20 den Gedanken, für die Juden sei keine Vergebung möglich außer in der Reinigung durch die Taufe im Blute Christi (Kap. 24). Etwa 20 Zitate begegnen auch im 3. Buch, das sich mit dem christl. Leben befaßt. Mehrere werden verknüpft mit den Themen Verantwortlichkeit (Jes. 1, 19f: Kap. 52), wahrer Gottesdienst (Jes. 58, 1/9: Kap. 1) u. Sorge um die Gerechtigkeit (Jes. 1, 17f: Kap. 113; Jes. 5, 8: Kap. 61; Jes. 58, 7: Kap. 75), die die voraufgegangenen Aspekte bestätigen u. weiterführen. Cyprians Testimonia bestätigen, daß J. in der Zeit, in der systematische J.kommentare aufzutreten beginnen, als der

messianische Prophet par excellence galt, der Christus ebenso wie die Verwerfung Israels u. das Heil der Heidenvölker vorausgesagt hat.

b. Väterkommentare. Der Umfang des J.buches mag erklären, warum es trotz seiner Bedeutung nur verhältnismäßig wenige große Kommentare hervorgerufen hat; nicht alle sind erhalten.

1. Griechisch. (ClavisPG 5, S. 126f.)

α. Origenes. Von Origenes kennen Eusebius (h. e. 6, 32) u. Hieronymus (in Jes. comm. prol.: CCL 73, 3) 30 Bücher Kommentar zu J. ‚bis zur Vision der Vierfüßigen in der Wüste' (= Jes. 30, 6). Außerdem erwähnt Hieronymus zwei für Pseudepigrapha gehaltene Bücher an Grata zu dieser Vision. Gryson / Szmatula 13/5 nehmen an, sie seien authentisch gewesen u. weitere vier hätten sich angeschlossen, was zu der (von E. Klostermann kritisch beurteilten) Zahl 36 führe, die sich Hieron. ep. 33, 4, 2 findet. Man darf dies bezweifeln. Jedenfalls hat Origenes sicher nicht den ganzen J. kommentiert. Von diesem Kommentar ‚nach den vier Versionen' der Hexapla sind nur drei Frg. erhalten (ClavisPG 1435): eines über Christus, den einzigen Sohn Gottes, u. zwei zu Jes. 26, 19. Gryson / Szmatula 10. 19f schlagen vor, im ‚Brief' 18B des Hieronymus (CSEL 54, 97/103) den von diesem zusammengefaßten ‚Kern von Origenes' Kommentar zu Jes. 6, 6/8' zu sehen (vgl. mit Nuancen P. Nautin, Le ‚De Seraphim' de Jérôme et son appendice ‚Ad Damasum': Roma renascens, Festschr. I. Opelt [1988] 279/81). – Andererseits erwähnt Hieronymus 25 Origenes-Homilien zu J., von denen neun erhalten sind (ClavisPG 1437: GCS Orig. 8, 242/89) in einer lat. Übersetzung, die er in Kpel angefertigt hat (in Antiochien nach P. Nautin, La lettre ‚Magnum est' de Jérôme à Vincent et la traduction des Homélies d'Origène sur les prophètes: Y. M. Duval [Hrsg.], Jérôme entre l'Occident et l'Orient [Paris 1988] 32/9). Fünf befassen sich mit der Vision Jes. 6, die restlichen vier mit Jes. 7, 10/5; 4, 1; 8, 18/20 u. 10, 10/4. Ihnen ist insbesondere die von Hieronymus kritisierte Deutung der zwei Seraphim als Christus u. Hl. Geist zu entnehmen (in Jes. hom. 1, 2; vgl. u. Sp. 810). Zum Tractatus c. Origenem de visione Isaiae (ClavisPG 2683; Anecdot. Maredsol. 3, 3 [1903] 103/22), der Hieronymus-Übersetzung einer geharnischten Kritik dieser Homilie, sowie zu ihrer Zuweisung an Theophilus v. Alex. vgl. L. Chavoutier, Querelle origéniste et controverses trinitaires: VigChr 14 (1960) 9/14.

β. Eusebius. Sein J.kommentar in 10 (15?) Büchern war bis zur Wiederauffindung durch A. Möhle (ZNW 33 [1934] 87/9) am Rande der Hs. Florenz Bibl. Laur. Plut. XI 4 u. seiner Veröffentlichung in erheblich vollständigerer Form durch J. Ziegler (GCS Eus. 9 [1975]) nur aus Catenen-Frg. bekannt. Hieronymus' Vorwurf, Eusebius vergesse zu häufig die versprochene ‚historische' Erklärung u. ergehe sich in Allegorien (in Jes. comm. 5 prol. ad Amabilem vJ. 397 [CCL 73, 160]), erscheint übertrieben. Ohne mit der alexandrinischen Allegorese zu brechen, läßt Eusebius vielmehr Sinn für bildhafte Sprache erkennen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er der Verwirklichung der Weissagungen zZt. der Römer (Jay 57f. 84. 364f; M. Simonetti, Esegesi e ideologia nel Commento a Isaia di Eusebio: RivStorLettRel 19 [1983] 3/44).

γ. Didymus der Blinde. Von Didymus, den er in Alexandrien gehört hatte, erwähnt Hieronymus (in Jes. comm. praef.) einen Kommentar in 18 Büchern ‚Über die abschließende Vision des J.' (d. h. Jes. 40f), wie ihn Didymus selbst nennt, der sich in seinem In Zachariam (1, 303 [SC 83, 352]) ausdrücklich darauf bezieht. Verweise auf andere Verse legen jedoch den Schluß nahe, daß er auch Jes. 1/39 kommentiert hat (L. Doutreleau, Didyme d'Alexandrie. Sur Zacharie: SC 83 [1962] 122f). Davon ist so gut wie nichts erhalten (ClavisPG 2547). Doch verschiedene Stellen von In Zachariam, in dem J. breit zitiert wird, beleuchten, wie Didymos J. gelesen hat. Zum B. deutet er Jes. 63, 1f auf Christus in seiner Inkarnation (Didym. Caec. in Sach. 1, 8 comm. 1, 24 [SC 83, 202/4]); doch läßt er auch seine Neigung zur Allegorie erkennen, wenn er zB. in der Viper, die in der von Christus, dem Sproß aus Jesse, heraufgeführten messianischen Zeit ungefährlich wird, das Bild der Abtrünnigen sieht, die schließlich von ihrer Widerspenstigkeit ablassen werden (Jes. 11, 1. 8f; 6, 10: in Sach. 2, 170/4 [SC 84, 502/4]; vgl. Jes. 40, 9: in Sach. 1, 303 [83, 352]; Jes. 10, 10f: in Sach. 4, 289 [85, 952] usw.).

δ. Apollinaris v. Laod. Zum knappen u. auf den sensus litteralis konzentrierten J.kommentar des Apollinaris, seines ersten Lehrers in der Bibelauslegung, schreibt Hiero-

nymus, daß er nach seiner Gewohnheit den Text überfliege, ‚so daß man glauben könnte, weniger Erklärungen als vielmehr Kapitelüberschriften zu lesen' (in Jes. comm. praef. [CCL 73, 4]). Die in der Catene des Joh. Drungarius erhaltenen sehr kurzen Bruchstücke gestatten kaum, sich eine Vorstellung vom Inhalt seiner Deutung zu machen.

ε. (Ps-) Basilius. Die ClavisPG (2911) führt unter den ‚dubia' einen langen Kommentar zu Jes. 1/16 an (PG 30, 117/668), den die hsl. Überlieferung Basilius v. Caes. zuschreibt u. aus dem die Catenen ausgiebig schöpften. Im 18. Jh. von Garnier heftig bestritten, findet diese Zuschreibung heute gewisse Zustimmung, besonders dank der soliden Untersuchung von R. Loonbeek (Étude sur le Commentaire d'Isaïe attribué à s. Basile, Mémoire de licence [masch.] Louvain [1955]), die seine Authentizität für wahrscheinlich hält. Der unvollendete Kommentar, der alle Anzeichen der Exegese der Kappadokier, wenn nicht Basilius' selbst, verrät (ebd. 320f), spiegelt ohne Zweifel mehr als einmal Interpretationen des Origenes, zB. werden die sieben Frauen von Jes. 4, 1, die sich an einen Mann klammern, gedeutet auf die sieben Geister von Jes. 11, 2 LXX u. Christus (133f [PG 30, 336B/D]; vgl. Orig. in Jes. hom. 3, 1 [GCS Orig. 8, 253f]).

ζ. Joh. Chrysostomus. Der J.kommentar des Theodor v. Mops. ist verloren, doch von Joh. Chrysostomus gibt es einen nicht abgeschlossenen Kommentar, der mit Jes. 8, 10 endet (ClavisPG 4416; SC 304). Eine altarmen. Übersetzung, die fast die gesamte Sammlung des Propheten erklärt, läßt keine Abfassung durch Chrysostomus erkennen (J. Dumortier, Une énigme chrysostomienne, le commentaire inachevé d'Isaïe: MélScRel [Lille 1977] 43/7). Joh. Chrysostomus achtet auf den buchstäblichen Sinn (zB. in Jes. comm. 1, 7, 57/72 zu Jes. 1, 22) u. unterscheidet die übertragene Bedeutung von der spirituellen (Jay 157). Allegorien lehnt er nicht ab, sofern die Hl. Schrift sie stützt, zB. bei Jes. 5, wo die metaphorische Bedeutung des Weinberges am Ende entfaltet wird (in Jes. comm. 5, 3, 45/54). Außer den messianischen Weissagungen im eigentlichen Sinne können atl. Gegebenheiten Bilder neutestamentlicher bilden; die Orakelsprüche des Propheten beispielsweise richteten sich nicht an Jerusalem, sondern an die Kirche (ebd. 2, 3, 28/39). Auf dieser Ebene entzieht sich Joh. Chrysostomus nicht der Kontroverse mit den Juden, die eine gewisse Aktualität besaß (vgl. M. Simon, La polémique anti-juive de s. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche: Mélanges F. Cumont [Bruxelles 1936] 403/21 bzw.: ders., Recherches d'histoire judéo-chrétienne [Paris 1962] 140/53). Später entstanden als der J.kommentar, von dem sie inspiriert sind, befassen sich sechs Homilien zu Usija (ClavisPG 4417; SC 277 [hom. 4 nicht authentisch]) mit dem Beginn von Jes. 6 (vgl. u. Sp. 812). Eine weitere Chrysostomus-Homilie ist zu Jes. 45, 7 (PG 56, 141/52) erhalten.

η. Cyrill v. Alex. Im 5. Jh. hat Cyrill J. einen umfangreichen Kommentar gewidmet (ClavisPG 5203; PG 70, 9/1449). Seine Beachtung der Geschichte (praef. [PG 70, 12f]) u. der bedächtige Umgang mit der Allegorie unterscheiden ihn von der alexandrinischen Tradition. Ziel der Auslegung bleibt dennoch Christus (ebd. [9A]), auf den sich Cyrills typologische Interpretation fast durchgehend bezieht. Die christologischen Ausführungen, die die Auslegung häufig weiterführen, zeugen von der Entwicklung der Exegese hin zur theologischen Spekulation (J. N. Guinot, L'héritage origénien des commentateurs grecs du prophète Isaïe: Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Intern. Origeneskongresses [Wien / Innsbruck 1987] 379/89; vgl. A. Kerrigan, St. Cyril of Alex. interpreter of the OT [Roma 1952]).

ϑ. Theodoret v. Cyrus. Die 1932 wiederentdeckte Interpretatio in Isaiam des Theodoret v. Cyrus (ClavisPG 6204: SC 276. 295. 315) bietet einen der Struktur des biblischen Textes entsprechend angelegten, vollständigen u. genauen Kommentar der lukianischen Rezension des Prophetentextes in Gegenüberstellung zu den Hexapla-Versionen. Obschon zunächst auf die Herausarbeitung des sensus litteralis bedacht, weiß Theodoret doch auch, die Erfüllung der messianischen Weissagungen in Christus durch die Geschichte zu belegen (zB. comm. in Jes. 11, 10) u. sich auf Prophetenworte zu stützen, um seine umstrittene Christologie zu beleuchten (zB. ebd. 53, 2).

ι. Hesychius v. Jerus. Eine ganz andere Art von Text bilden die Glossen des Hesychius v. Jerus. zu J. (ClavisPG 6559; M. Faulhaber, Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae [Freiburg i.Br. 1900]): sehr knappe Bemerkungen am Rande des

bibl. Textes, die sich dadurch auszeichnen, daß sie in lapidarer Form die überkommenen Auslegungen zusammenfassen.

κ. Catenen. Später stellen die J.katenen des Joh. Drungarius, des Prokop v. Gaza u. des Nicolaus Muzalon (in Jes. 1/16) Auszüge aus den genannten Kommentaren sowie J.erklärungen aus anderen Werken zusammen.

2. Lateinisch. a. Victorinus. Nach Hieronymus (vir. ill. 74 [180 Ceresa-Gastaldo]; in Jes. comm. praef.: CCL 73, 3) hat Victorinus v. Pettau einen J.kommentar verfaßt. Er ist verloren u. hing wohl von dem des Origenes ab (vgl. Hieron. ep. 61, 2, 4; 84, 7, 6). Victorinus deutete darin die Flügel der Seraphim auf die 12 Apostel (ebd. 18A [de Seraphim], 6, 8 [CSEL 54, 82]). Vielleicht zählt er auch zu den quidam Latinorum, die, wie Hieronymus überliefert, die zwei Seraphen, die das Antlitz u. die Füße Gottes verhüllen, als Bild der zwei Testamente deuteten, ‚die nur über die gegenwärtige Welt sprechen' (in Jes. comm. 3, 6, 2f).

β. Ambrosius. Er weist selbst auf einen von ihm verfaßten J.kommentar hin (vgl. in Lc. 2, 56 zu Lc. 2, 22). Davon erhalten sind lediglich sechs Bruchstücke bei Augustinus; das ausführlichste bezieht sich auf Jes. 1, 2 (CCL 14, 405/8).

γ. Hieronymus. Der zwischen 408 u. 410 verfaßte J.kommentar in 18 Büchern (CCL 73/73A) bildet sein exegetisches Hauptwerk (vgl. Jay). 1993 u. 1994 sind die Teile 1 (Bücher 1/4) u. 2 (Bücher 5/7) der neuen Ed. von R. Gryson u. P. A. Deproost (Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe [Freiburg i. Br.]) erschienen. Als Buch 5 ist darin eingefügt eine 397 nC. entstandene buchstäbliche Erklärung der Weissagungen über die Völker (Jes. 13/23). Ihrer geistlichen Erklärung sind die anschließenden Bücher 6 u. 7 gewidmet. Bei der Erklärung der einzelnen Lemmata geht Hieronymus von seiner Übertragung aus dem Hebräischen aus, der Hebraica veritas. Ihr folgt gewöhnlich eine Übersetzung des Textstückes nach dem hexaplarischen LXX-Text; wenn nötig wird auf die anderen Versionen der Hexapla des Origenes zurückgegriffen. Hieronymus legt großen Wert auf die buchstäbliche Bedeutung, die in seinen Augen die bildhafte u. den Beitrag der hebr. Überlieferungen einschließt, u. hält sie für die notwendige Basis jeder geistlichen Auslegung. Zwar verzichtet er nicht auf die Allegorie, die er dem Risiko willkürlicher Deutung ausgesetzt sieht (in Jes. comm. 5 praef. [CCL 73, 160, 26/8] u. ö.), bevorzugt aber zur Erreichung des geistlichen Sinnes das Mittel einer typologischen Exegese, die durch das NT abgesichert ist. Er steht aber nicht an, in mehreren Weissagungen J.s, den er als ‚Apostel' u. ‚Evangelisten' einstuft (ebd. prol.: 73, 1, 19), direkte messianische Voraussagen zu sehen (zB. Jes. 7, 14: Verheißung Immanuels [s. u. Sp. 814]; vgl. P. Jay, Saint Jérôme et la prophétie: StudPatr 18, 4 [Leuven 1990] 152/65, bes. 163f). J. zu erklären, bedeutet für Hieronymus vor allem, in der Ankunft Christi u. in der sie weiterführenden Kirche die Erfüllung der Prophezeiungen bestätigt zu finden (F. M. Abel, Saint Jérôme et les prophéties messianiques: RevBibl NS 13 [1916] 423/40; 14 [1917] 247/69; Jay 362/72; Y. Bodin, Saint Jérôme et l'Église [Paris 1966]). Hieronymus' J.kommentar hängt von Quellen ab; doch das Ausmaß der Abhängigkeit von seinen fünf angeführten Vorgängern (in Jes. comm. praef.: CCL 73, 3, 82/100) läßt sich heute nur für den Kommentar des Eusebius (s. o. Sp. 806) ermessen (M. Simonetti, Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo: Augustinianum 24 [1984] 451/69). – Von Hieronymus sind zu J. auch die beiden ‚Briefe' 18A u. 18B (CSEL 54, 73/96. 97/103) zu erwähnen. Ep. 18A De seraphim ist in Wirklichkeit der iJ. 380 bei Gregor v. Naz. in Kpel abgefaßte brevis subitusque tractatus zu Jes. 6, 1/9, auf den Hieronymus in seinem J.kommentar (3, 6, 1 [CCL 73, 84, 14/21]) verweist. Obwohl diese Abhandlung den vermutlich kurz zuvor in das Lat. übersetzten J.homilien des Origenes (s. o. Sp. 805) nahe steht, setzt Hieronymus sich davon ab u. tritt Origenes' Deutung der Seraphim auf Sohn u. Heiligen Geist entgegen. Zu Ep. 18B über Jes. 6, 6/8, die ein Resümee von Hieronymus' Lektüre der entsprechenden Passage in Origenes' J.kommentar (also nicht mehr seiner J.homilien) darstellen soll, vgl. die Hypothesen von Nautin (aO. [o. Sp. 805]) u. die berechtigten Einwände ihnen gegenüber von Gryson / Szmatula. – In der In Esaia parvula abreviatio de capitulis paucis (CCL 73A, 803/9), einer Erläuterung zu Jes. 6, 1/6, erblickt Y. M. Duval: Festschr. H. J. Frede / W. Thiele (1993) 422/82 (mit Neued.) offenbar zurecht ‚une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem'. – Zum von Hieronymus übersetzten Tractatus c. Origenem de visione Isaiae s. o. Sp. 805.

δ. Zeno v. Verona. Unter den zahlreichen Erläuterungen, die J. bei der üblichen Predigttätigkeit erfuhr, ist eine Reihe von acht kurzen Homilien Zenos zu Jes. 1 u. 5 hervorzuheben, die stark antijüd. Töne aufweisen (tract. 2, 22/9 [PL 11, 462/73; vgl. CCL 22, 207 (Taf.) u. ö.]).

ε. Augustinus. Er hat dem J.-Buch weder einen Kommentar noch eine Homilie gewidmet. Die Verweise, die sich in seinem Werk auf J., besonders auf das 4. Gottesknechtslied, finden (vgl. u. Sp. 819), spiegeln im allgemeinen die Deutungen seiner Vorgänger. Gleichwohl ist die sehr häufige Verwendung von Jes. 7, 9b LXX (nisi credideritis, non intellegetis) über das Verhältnis von Glaube u. Verstandeskraft festzuhalten (bes. doctr. christ. 2, 12; serm. 43, 7; vgl. auch ver. rel. 8, 4f; in Joh. tract 15, 24; 29, 6; u. ö.; s. P. Jay, Jérôme et Augustin, lecteurs d'Isaïe. A propos du Tractatus de psalmo 96 de Jérôme: Charisteria Augustiniana, Festschr. I. Oroz Reta [Madrid 1993] 291/302, bes. 298/300 zu Jes. 5, 6).

c. Auslegungsschwerpunkte. Der Umfang des J.buches u. seine ausgiebige Benutzung während der ersten christl. Jhh. gestatten es nicht, alle Deutungen, die es erfahren hat, im Detail vorzuführen. Doch verdienen einige Haupttexte aus der ganzen Sammlung besondere Aufmerksamkeit.

1. Treulosigkeit Israels (Jes. 1). Obgleich dieses J.-Kapitel im NT fast vollständig fehlt, haben mehrere Passagen bei den Kirchenvätern, häufig im Rahmen ihrer Polemik gegen die Juden, ein breites Echo gefunden. Die ersten Verse (Jes. 1, 2/4) behaupten für Justin (apol. 1, 37. 63) u. Irenaeus (haer. 1, 19, 1 [SC 264, 284]) die Unfähigkeit der Juden, ihre eigenen Hl. Schriften u. Christus zu begreifen, um den es nach Hieronymus (in Jes. comm. 1, 1, 3) hier geht. Commodian sieht darin ihre Verweigerung u. Verkehrtheit illustriert (carm. 425f). Theodoret erblickt darin Wehklagen, die das ,unaussprechliche Mitleid' Gottes mit seinem Volk ausdrücken (comm. in Jes. 1, 3f). Im Gegensatz dazu unterstreicht Zenon v. Verona mit einer allegorischen Deutung des Himmels (= die Apostel) u. der Erde (= die Heiden) die Verwerfung der Juden (tract. 2, 22). – Die Verse 11/5 bilden einen der Schlüsseltexte in der (bereits im Judentum geführten; vgl. Prigent aO. [o. Sp. 796] 127f) Polemik gegen den Kult. Ganz oder teilweise werden sie angeführt in der Altercatio Simonis et Theophili (7, 28 [TU 1, 3, 41f]), in der Apologie des Aristides, der Supplicatio des Athenagoras, im Barnabasbrief, bei Justin, Irenaeus, Commodian (instr. 1, 40, 3/5), im Paedagogus u. in den Stromateis des Clemens v. Alex., im Adv. Iudaeos u. Adv. Marcionem u. in kleineren Traktaten Tertullians usw. Sie begleiten das Thema der Ablehnung des ,Dienstes mit den Lippen' (Jes. 29, 13), wozu sich im ganzen Buch Teilaspekte finden: Kritik des Fastens (zB. Jes. 58), Nutzlosigkeit des Tempels (Jes. 66, 1). – Die folgenden Verse (Jes. 1, 16f) laden zur Umkehr ein u. bewirken eine Akzentverlagerung durch positive Aufrufe zu einem Lebenswandel gemäß der Gerechtigkeit. Von Clemens v. Rom (1 Clem. 8, 4) u. Theophilus v. Ant. bis zu Augustinus ausgiebig zitiert, begegnen sie in Verbindung mit dem Hinweis auf das rechte Fasten (Jes. 58, 6/8) im Paedagogus des Clemens v. Alex. (3, 89. 91) oder in Justins Apologie (1, 44), wo sie, wie bei Cyprian (testim. 1, 24), außerdem im Kontext der Taufe vorkommen (Iustin. apol. 1, 61). – Eine letzte Gruppe von Versen (Jes. 1, 7f), die Beschreibung der Trostlosigkeit des verwüsteten Landes, bewerten vor allem Justin (dial.) u. Tertullian (adv. Iud.; adv. Marc.; vgl. Cypr. testim. 1, 6) als Ausdruck der Bestrafung, die Israel tatsächlich erlitten hat. Den verheißenen ,Sproß' von Jes. 1, 9, den einzigen im NT zitierten Vers dieses Kapitels (Rom. 9, 29), versteht besonders Hieronymus von den Aposteln u. der Menge des Volkes an Pfingsten (in Jes. comm. 1, 1, 9).

2. Vision im Tempel (Jes. 6). Die Beschreibung der Vision u. ihres Rahmens (6, 1/4) liegt mehreren Stellen der Joh.-Apokalypse zugrunde, wurde aber nur allmählich von den Vätern aufgegriffen. Vers 1 hat, abgesehen vom Tod des aussätzigen Königs Usija, der für Origenes nach der moralischen Auslegung (hom. 1, 1,; vgl. Hieron. ep. 18A, 2 [CSEL 54, 76f]; in Jes. comm. 3, 6, 1) vor der Vision des J. eintreten mußte, kaum Kommentare veranlaßt. Hingegen wurde die schon bei Clemens v. Rom (1 Clem. 34, 6) begegnende trinitarische Auslegung des Trishagion (Jes. 6, 3) in der Folgezeit regelmäßig gerechtfertigt, gegebenenfalls abgesichert durch Joh. 12, 41. Darauf stützt Hieronymus (ep. 18A, 4 [78]) seine Widerlegung des Origenes, der in den zwei Seraphim Sohn u. Hl. Geist gesehen hatte (s. o. Sp. 805). Seiner-

seits erkennt er darin die beiden Testamente, die einander ‚zurufen‘, um Gottes Herrlichkeit auf der ‚ganzen Erde‘ zu preisen, d. h. die Ankunft Christi u. die Verbreitung des Evangeliums durch die Apostel vorhersagen. Dies entspricht einer messianischen Auslegung, die sich von Eusebius bis zu Joh. Chrysostomus u. Theodoret wiederfindet u. mit der die Deutung der zwölf Flügel der Seraphim durch Victorinus übereinstimmt (vgl. ep. 18A, 6, 8). Aus dieser Perspektive läßt sich die Erschütterung der Grundfesten des Tempels (Jes. 6, 4a) u. a. als Berufung der Heidenvölker begreifen, während der seiner Herrlichkeit beraubte Tempel ‚sich füllte mit Rauch‘ (ebd. 4b) der röm. Brandstiftung (vgl. Theodrt. comm. in Jes. 6, 4 [SC 276, 262f]; Joh. Chrys. in Jes. comm. 6, 4 [SC 304, 270]). – Die folgenden Verse haben nur wenig Aufmerksamkeit erfahren vor den großen J.kommentaren, die sich dafür interessieren, warum der Prophet schwieg (Jes. 6, 5), oder fragen nach der Bedeutung von Zange (Antwort: die beiden Testamente) u. glühender Kohle (ebd. 6, 6). Dagegen wurde, aufgrund wiederholter Verwendung im NT, die von Jes. 6, 9f dem Propheten auferlegte Verstockungsmission, die jüdisches Denken nach mehreren bedeutenden Textzeugen abzumildern geneigt war (vgl. Evans, Text aO. [o. Sp. 796]), zu einem der bevorzugten christl. Argumente in der antijüd. Apologetik. Außerhalb der großen Kommentare begegnet man ihr deswegen bevorzugt bei Autoren, die dieses Anliegen verfolgen: Justin im Dialog mit dem Juden Trypho, Cyprian in den Testimonia (1, 3), Commodian (carm. 399/402; vgl. instr. 1, 38, 3; Daniélou 230f), Laktanz (inst. 5, 1, 4), Tertullian (bes. adv. Marc., doch auch sonst, zB. apol. 21, 16). Doch findet sie sich auch bei Athanasius, Augustinus u. vielen anderen (vgl. C. A. Evans, Isaiah 6, 9–10 in rabbinic and patristic writings: VigChr 36 [1982] 275/81; Gryson 215/21). – Die Vision von Jes. 6 hat auch bildhafte Darstellungen angeregt. Eine Miniatur der Topographia Christiana des Cosmas Indicopleustes (Cod. Vat. gr. 699) stellt Gott zwischen den Seraphim dar sowie den knienden Propheten, den ein Engel mit einer glühenden Kohle aufsucht. Ähnliches Thema in der V-Initiale des J.textes in der Bibel Karls des Kahlen (Ms. 1 Bibliothèque Nationale Paris fol. 130v). Aus mehreren Quellen gespeist ist die Visionsdarstellung einer Miniatur der Handschrift mit Werken Gregors v. Naz. Paris. gr. 510 (fol. 67 v), wird aber identifiziert durch die griech. Beischrift: ‚Vision des J.‘, u. vier Wörter aus Jes. 6, 1.

3. Immanuels-Prophezeiung (Jes. 7, 10/9, 7). Der durch Hieronymus (in Jes. comm. 3, 9, 6f [CCL 73, 127, 82/6]) ganz deutlich abgegrenzte, umfangreiche Textkomplex rankt sich um zwei Kernverse der Messiasdeutung J.s: a) die Ankündigung Immanuels (Jes. 7, 14) u. b) die Geburt des Kindes (9, 5).

a. Jes. 7, 14. Das erste J.-Zitat im NT (Mt. 1, 23), das sofort seinen Sinn festschreibt, wird auch in den christl. Schriften der ersten Jhh. am häufigsten angeführt (Biblia Patristica 1: 55 Belege). So wird der Vers zum Anlaß radikaler Konfrontation, als die Juden angeblich seinen Sinn beeinträchtigen, indem sie in ihren jüngeren Übersetzungen das παρθένος der LXX verwerfen (Aquila, Symmachus u. Theodotion schreiben νεᾶνις). Daher entrüsten sich Justin (zB. dial. 84, 3) u. Irenaeus gegen diejenigen, ‚die den Text verändern‘ (haer. 3, 21, 5 [SC 211, 416]). Ihnen halten sie immer wieder auch folgendes Argument entgegen: ‚Ginge es nicht um eine Jungfrau, wäre es kein Zeichen‘ (Joh. Chrys. in Jes. comm. 7, 5 [SC 304, 314, 54f]). Von diesem Ausgangspunkt entwickelt sich eine doppelte Argumentation: 1) eine theologische, die sich zB. auf andere Stellen der Schrift beruft, die die Geburt Christi ohne Zutun eines Mannes bezeugen (zB. Dan. 2, 34: Iren. haer. 3, 21, 7 [SC 211, 420], oder die den theologischen Sinn der Nachbarverse entfaltet (zB. Eus. comm. in Jes. 7, 15/7 [GCS 9, 50]), sowie 2) eine philologische um die fraglichen griech. Wörter. Bei Hieronymus wird sie angereichert um eine eingehende Diskussion der hebr. ʿalmāh u. b^{e}tûlāh (A. Kamesar, The virgin of Isaiah 7, 14, the philological argument from the 2nd to the 5th century: JournTheolStud NS 41 [1990] 51/75) u. ergänzt durch eine historische Widerlegung der jüd. Argumentation, die darin eine Ankündigung der Geburt des Ezechias sah (in Jes. comm. 3, 7, 14 [73, 103/5]). Diese direkte, vom NT beglaubigte Ankündigung der Geburt Christi darf auch nicht durch allegorische Auslegungen geschwächt werden. – Eine Wandmalerei aus dem 2. Jh. in der Priscilla-Katakombe in Rom illustriert vielleicht diesen Vers: Gegenüber der sitzenden Jungfrau mit dem Kind in ihren Armen weist J. stehend mit der Schriftrolle in der Hand auf

einen Stern über der Jungfrau. Das Motiv findet sich auch auf einem Flachrelief in Karthago (A. Grabar, Le premier art chrétien [200–395] [Paris 1966] 98f). Die Identifikation ist aber nicht gesichert. Es könnte sich auch um die Weissagung *Bileams handeln (Num. 24, 17), oder die Komposition spiegelt die enge Verknüpfung dieser Prophezeiung u. des Immanuel, die bei Justin durch die Verquickung von Num. 24, 17 u. Jes. 11, 1 zu einem Text veranschaulicht wird (apol. 1, 32, 12f). Wahrscheinlich findet sich die Ankündigung Immanuels auch dargestellt auf einer Miniatur eines Breviers des 15. Jh. der Stadtbibliothek von Clermont-Ferrand (Ms. 69 fol. 99): Vor den Mauern der Stadt, auf denen sich der König u. sein Hofstaat befinden, steht der Prophet, trägt einen Gebetsriemen mit der Inschrift Audite ergo (Jes. 7, 13) u. erfährt die in der oberen Ecke dargestellte Vision eines Kindes, das ein Kreuz trägt. Zusammen mit der Wurzel Jesse bildet jedenfalls das ‚Ecce virgo concipiet' das geläufigste Merkmal zur Identifizierung von Darstellungen des Propheten J.

β. Jes. 9, 5. In Weiterführung des Passus Jes. 8, 23/9, 1, den die Kirchenväter nur vereinzelt aufgreifen, obwohl Matthäus (4, 15f) damit den Bericht über die Verkündigungstätigkeit Jesu in Galiläa beginnt, verheißt Jes. 9, 5 die Geburt des göttlichen Kindes. Die seit Justin begegnenden Anführungen des Verses, häufig Teilzitate, betonen mal mehr das eine, mal das andere seiner Bestandteile: 1) die Herrschaft, die auf seiner Schulter liegt (9, 5b), in der Regel als Bild des Kreuzes verstanden, wenngleich Theodoret dem Vers einen weiteren, durch Jes. 53, 4f erhellten Sinn verleiht, oder 2) sein Titel: ‚Bote des großen Ratschlusses' (Jes. 9, 5c LXX), Zeichen seiner Bande zum Vater, die Theodoret mit dem Wort des Johannes: ‚Alles was mir mein Vater mitgeteilt hat, habe ich euch mitgeteilt', erläutert (comm. in Jes. 9, 5 [SC 276, 324]). Als Inhalt des Planes betrachtet Hieronymus, im Zuge der messianischen Deutung der gesamten Prophezeiung, die Vorhersage zeitweiliger Verwerfung Israels u. des Heiles der Heidenvölker (in Jes. comm. 3, 9, 6f [CCL 73, 127, 58f]).

4. Zweig Jesse (Jes. 11, 1/10). Das berühmte Bild, das den Messias in der davidischen Linie verwurzelt, wird selbstverständlich messianisch gedeutet. Übertragen auf Jesus, in dem es sich erfüllt, wird es zum Beweis seiner Messianität, wie dies die Erklärung zeigt, die bei Justin eine seiner Zitationen begleitet (apol. 1, 32, 12/4). Tertullian u. Laktanz benutzen es ebenfalls. Irenaeus zitiert den Text vollständig u. präzisiert, daß das ‚Reis' Maria bezeichnet, die ‚Blüte' Christus (demonstr. 59 [SC 62, 123f]; vgl. Ambr. in Lc. 2, 24; Hieron. comm. in Jes. zSt.). Clemens v. Alex. zieht es vor, in dem Reis, das Christus ist, die Rute des göttlichen Paidagogos zu sehen (s. o. Sp. 801). Doch wichtiger als diese Variationen ist die in Vers 10, dem einzigen des gesamten Kapitels, der eindeutig im NT (Rom. 15, 12) zitiert wird, verheißene Wiederkehr der Wurzel Jesse als ‚Signal für alle Nationen'. Dadurch wird die Verbindung zwischen dem davidischen Messias u. der Erwartung der Völker hergestellt (vgl. Commodian. carm. 291f); damit offenbaren sich, wie im Römerbrief, seine Berufung, alle Völker zu sammeln, u. die Universalität des Heiles. Die christl. Ikonographie hat diese Botschaft des Propheten in großartiger Weise begriffen, indem sie aus der Wurzel Jesse wie aus der Verheißung Immanuels das bevorzugte Sinnbild u. so etwas wie das Siegel seiner Gegenwart machte. Unter den zahlreichen Beispielen stellt ein Manuskript von Hieronymus' J.kommentar aus dem 12. Jh. (Bibl. Munic. de Dijon Ms. 129 fol. 4v/5) einander gegenüber die Darstellung der Jungfrau mit dem Kinde auf dem Reis, das aus dem Leib des schlafenden Jesse hervorgeht, u. (im illuminierten V, das den Beginn des Textes ziert) den Propheten mit einem entrollten Spruchband, auf dem die folgenden zwei Texte zu lesen sind: Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet et requiescet super eum spiritus Domini u. Ecce virgo concipiet et pariet filium. – Zur Aufzählung v. 2, aus der über den Umweg von Textverschiedenheiten zwischen TM u. LXX die sieben Gaben des Hl. Geistes geworden sind (s. o. Sp. u. Augustinus zB. serm. dom. in mont. 2, 25 [CCL 35, 188, 2010]), s. R. Gryson, Les six dons du Saint Esprit. La version hiéronymienne d'Isaïe 11, 2f: Biblica 71 (1990) 395/400; K. Schlütz, Isaias 11, 2 (die sieben Gaben des hl. Geistes) in den ersten vier christl. Jhh. (1932). Zu Jes. 11, 6/9 s. V. Buchheit, Tierfriede bei Hieronymus u. seinen Vorgängern: JbAC 33 (1990) 21/35.

5. Ankündigung des Vorläufers (Jes. 40, 3/5). Indem die Evangelisten diese Anfangs-

verse von Deutero-J. zu Beginn ihrer Erzählung der Taten Jesu mehr oder weniger vollständig auf Johannes d. T. übertragen, ‚ordnen sie den Anfang des Evangeliums in die Worte des Propheten ein' (Iren. haer. 3, 10, 6 [SC 211, 136]). So von Irenaeus unterstrichen, begründet diese Kontinuität den Gebrauch, den besonders Tertullian in seiner Polemik gegen Markion um die Hl. Schriften von diesem Vers macht. Wenn die Sendung des Johannes die Ordnung des Gesetzes u. der Propheten beschließen soll (vgl. Lc. 16, 16), legt die Weissagung, die sie in positiven Farben malt, Abänderung, nicht Zusammenbruch nahe. Die Schluchten einebnen, die Berge abtragen, bedeutet, mit Tertullian gesprochen, die Beschwernisse (oder die Versklavung) durch das Gesetz umzuformen in die Mühelosigkeit (oder Freiheit) des Evangeliums. Dieser Schritt von der alten in die neue Ordnung spricht sich in Begriffen der Erfüllung, nicht der Vernichtung aus (vgl. adv. Marc. 4, 33, 9; 5, 3, 8). Die Bilder des Propheten geben gelegentlich auch zu anderen Deutungen Anlaß. So sind für Theodoret die auszufüllenden Täler die Seelen der Ungläubigen, die Berge die Dämonen, wenigstens wenn man nicht an die Herabsetzung der Juden u. die an ihre Stelle gerückten Völker denkt (comm. in Jes. 40, 4 [SC 295, 398]). In ihrer zentralen Deutung jedoch bilden diese Deutero-J.-Verse, ungeachtet ihres relativ seltenen Vorkommens in der patristischen Literatur, ein gewichtiges Zeugnis für das messianische Verständnis des Propheten.

6. *Gottesknechtslieder.* Sie sind im NT sehr präsent, das im Licht der Passion in den Gottesknechtsliedern, namentlich im 4., die Gestalt Jesu, des dem Tode überantworteten Gerechten, erkannt hat. Zugleich stellen sie die J.passagen dar, die christl. Autoren in derselben Perspektive am häufigsten aufgegriffen haben (Biblia Patristica 1/5). Ihre Übertragung auf Christus, die mit der kollektiven Deutung des Knechtes durch die jüd. Exegese seit der LXX brach, erklärt die sehr bescheidene Rolle, die sie demgegenüber in der rabbin. Schrifterklärung der ersten Jhh. spielen (s. o. Sp. 783 u. Grelot 184/6).

a. Erstes Lied (Jes. 42, 1/7). Cyprians Zitation von vv. 2/4 als Zeugnis der humilitas Christi (testim. 2, 13) u. von vv. 6/8 für seine Sendung zu Erleuchtung u. Heil (testim. 2, 7) greift die beiden Aspekte des Textes u. seiner patristischen Verwendung auf. Beide finden sich in Justins Dialog, besonders jedoch in den zahlreicheren Bezugnahmen Tertullians auf das Lied. Sanftmut u. Geduld Christi (Jes. 42, 2f) nehmen bei ihm gelegentlich die Farben seiner Passion an durch Verknüpfung mit Jes. 53, 7 (während Hieronymus [ep. 121, 2 (CSEL 56, 8/13)] seiner Briefpartnerin Algasia diese Verse mehr durch Leben u. Lehre Jesu zu erhellen sucht). Doch Tertullian ist vor allem, namentlich gegen Markion, auf das Thema: Christus Licht u. Heil der Völker, bedacht. Es allein interessiert Laktanz u. wurde anscheinend auch von Origenes bevorzugt, der sich im übrigen zu diesem Lied wenig äußert.

β. Zweites Lied (Jes. 49, 1/9a). Die Schriftsteller der ersten Jhh. beachten vor allem v. 6: ‚Ich habe dich zum Licht der Heiden gemacht, auf daß du das Heil bis an die äußersten Enden der Erde trägst', auf den sich Paulus u. Barnabas in einem entscheidenden Augenblick ihrer Verkündigung berufen (Act. 13, 47). Man findet ihn auch zitiert im Barnabas-Brief, bei Justin (dial.), Irenaeus (demonstr.), Cyprian (unit.) u. besonders bei Tertullian (8 von 10 Belegen in adv. Marc., oft auf den Ausdruck lumen nationum verkürzt). Origenes bezieht sich in seinem Joh.-Kommentar etwa zehnmal darauf, zitiert aber mit Vorzug den von seinen Vorgängern weniger beachteten v. 2. Nach ihm bietet das in diesem Vers enthaltene doppelte Bild von Pfeil u. Köcher von Eusebius u. Hieronymus bis zu Cyrill v. Alex. u. Theodoret Anlaß zu christologischen Überlegungen.

γ. Drittes Lied (Jes. 50, 4/9a). Obwohl bis auf eine Reminiszenz von v. 9 in Rom. 8, 33 (u. vielleicht von 7b bei Lc. 9, 51) erstaunlicherweise nicht im NT vertreten, wird dieses Lied ebenfalls auf Christus übertragen, was seine Verwendung in den Testimonia Cyprians (v. 5/7: testim. 2, 13) in Verbindung mit zwei Zitaten aus dem 1. u. 4. Lied bestätigt. Es handelt sich dabei um die Schlüsselverse dieses Kapitels, die am häufigsten wiederkehren. Sie finden sich im Barnabasbrief (5, 14; zu beachten ebd. 6, 3: Jes. 50, 7b, ‚das zu einem harten Stein gemachte Antlitz', verknüpft mit Jes. 28, 16). Man liest sie bei Justin, Irenaeus, Tertullian, Laktanz (inst.; epit.), gelegentlich neben Jes. 53, 7 oder 53, 12. Cyprian greift sie in De bono patientiae auf. Vier Verse Commodians (carm. 353/6)

veranschaulichen den Gebrauch, den man gegen die Juden davon machen konnte. Origenes legt sie ausdrücklich Jesus in den Mund (in Jer. hom. 19, 12). Auch andere Verse recht unterschiedlichen Inhalts, namentlich v. 4, bieten Justin, Tertullian, Clemens v. Alex. u. Origenes Anlaß zur Übertragung auf Christus.

δ. Viertes Lied (Jes. 52, 13/3, 12). Das längste Gottesknechtslied wird im NT wie von den Vätern am häufigsten zitiert (s. zB. H. W. Wolff, Jes. 53 im Urchristentum [1952]). Das NT erkennt darin im wesentlichen die Verheißung dessen, was mit dem Kommen Jesu in Erfüllung geht, in seiner Sendung, seinem Leben u. seinem Tod, in der Weigerung der Juden, ihn anzuerkennen, in der Verkündigung des Evangeliums an die Völker. Zu den etwa 300 Bezugnahmen auf das 4. Lied, die die Biblia Patristica bis zu Origenes nachweist, sind hier nur einige Anmerkungen möglich: Es tritt seit den Apostolischen Vätern in Erscheinung. Die drei Autoren, die sich vor Origenes am meisten darauf beziehen, sind, in der Reihenfolge der Häufigkeit, Justin, Tertullian u. Irenaeus. Für Justin, der es in seiner Apologie durchgängig anführt u. es noch viel ausführlicher u. detaillierter gegen Tryphon auswertet, bildet das Lied die wesentliche Quelle für den Nachweis, daß alles, was Jesus bei seinem ersten Kommen geschehen ist, vorausgesagt war. Die von ihm bevorzugten Verse unterstreichen seine Menschwerdung ,ohne Schönheit u. Herrlichkeit' (Jes. 53, 2) sowie die Bedeutung seines Opfers (v. 5) u. legen seine Gottheit nahe (v. 8). Bei den Autoren vor Origenes insgesamt begegnet jedoch am häufigsten v. 7, danach vv. 3 u. 2. Der Nachdruck liegt somit mehr auf den Leiden der Passion. Mit Origenes hingegen, der, zumindest in seinen erhaltenen Schriften, v. 4 bevorzugt, ging anscheinend die Betonung auf die Bedeutung des Opfers Christi über. Augustinus verlegt mit v. 7 (der in den Enarrationes ungefähr zehnmal vorkommt) den Nachdruck erneut auf die Passion Christi, u. v. 2b bringt, gelegentlich mit Ps. 44, 3 verbunden, das Erniedrigende der Inkarnation zum Ausdruck. Unterschiede in der Akzentuierung zeigen sich auch zwischen Homilien u. Kommentaren oder bei den einzelnen Autoren. Dies ändert jedoch nichts an der Grundgegebenheit, daß das 4. Lied, mehr noch als die drei anderen, ganz messianisch gelesen wurde.

7. Salbung des Messias (Jes. 61, 1f). Diese beiden Verse bilden einen Haupttext im NT; denn, indem Jesus in der Synagoge zu Nazareth ihre Erfüllung verkündet (Lc. 4, 16/21), gibt er sich persönlich als den Gesalbten des Herrn, d. h. als Messias, zu erkennen. Deshalb ist es auf den ersten Blick erstaunlich, daß man darauf bei den Autoren der ersten Jhh. nur ein geringes Echo findet. Die Erklärung liegt vermutlich in folgender Bemerkung Theodorets: ,Wir brauchen nicht viele Beweise, um den Sinn dieser Prophezeiung zu erklären, der Herr selbst hat sie uns evident gemacht' (in Jes. comm. zSt.). Gleichwohl ist der seltene Gebrauch, der davon gemacht wurde, aufschlußreich. Cyprian plaziert diese Stelle unter die Zeugnisse, daß Christus Gott u. Mensch ist (testim. 2, 10). Irenaeus präzisiert, daß Jesus als Mensch die Geistsalbung empfangen konnte (zB. haer. 3, 9, 3 [SC 211, 110]), was auch Cyrill u. Theodoret unterstreichen. Irenaeus entnimmt jedoch den Worten des Propheten auch die Anwesenheit der Dreifaltigkeit (haer. 3, 18, 3 [211, 350/2]). In bezug auf den Inhalt der messianischen Sendung unterstreicht Tertullian nachdrücklich ihre Verwirklichung in Jesus, indem er die J.stelle Wort für Wort eng mit dem Text der Seligpreisungen verzahnt (adv. Marc. 4, 14, 13).

V. Zusammenfassung. Das Gewicht, das das NT bestimmten Texten des Propheten beigelegt hat, entspricht nicht immer genau der Aufmerksamkeit, die ihnen die frühchristl. Schriftsteller geschenkt haben. Das kann hin u. wieder unterschiedliche Akzente offenbaren, die verschiedene theologische Bestrebungen oder Situationen widerspiegeln. Das gilt zB. vom ersten Kapitel, das im NT nahezu unbeachtet bleibt, während es bei den Kirchenvätern eine bedeutende Rolle in der antijüd. Polemik spielt. Doch handelt es sich dabei lediglich um Nuancen im Rahmen einer Auslegung, die im Buch des Propheten eine derart bevorzugte Verheißung Christi sieht, daß man nach einem Wort des Hieronymus in J. ,nicht nur einen Propheten, sondern einen Evangelisten u. Apostel' erkannte (in Jes. comm. praef.).

P. BEAUCHAMP, Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur d'Isaïe à Jean: Vermeylen 325/55. – Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 1/5 et Suppl. Philon (Paris 1975/91). – S. P. BROCK / C. T. FRITSCH / S. JELLI-

COE, A classified bibliography of the Septuagint (Leiden 1973) 137/9. – J. H. CHARLESWORTH, The OT pseudepigrapha 1/2 (New York 1983/85). – J. COSTE, Le texte grec d'Is. 25, 1–5: RevBibl 61 (1954) 36/66. – J. DANIÉLOU, Les origines du christianisme latin (Paris 1978). – J. A. FITZMYER, The Dead Sea scrolls. Major publications and tools for study² (Atlanta 1990). – P. GRELOT, Les poèmes du Serviteur, de la lecture critique à l'herméneutique = Lectio divina 103 (Paris 1981). – R. GRYSON, Vetus Latina 12, 3 (Jes. 5, 8–7, 14) (Freiburg i. Br. 1988) 215/21. – R. GRYSON / D. SZMATULA, Les commentaires patristiques sur Isaie d'Origène à Jérôme: RevÉtAug 36 (1990) 3/41. – M. HARL / G. DORIVAL / O. MUNNICH, La Bible grecque des Septante du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (Paris 1988). – P. JAY, L'exégèse de s. Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe (ebd. 1985). – O. KAISER, Art. J./J.buch: TRE 16 (1987) 636/58. – J. KÖNIG, L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe = VetTest Suppl. 33 (Leiden 1982). – H. LECLERCQ, Art. Isaïe: DACL 7, 2, 1577/82. – E. NORELLI, L'Ascensione di Isaia. Un apocrifo al crocevia dei cristianesimi (Bologna 1994). – I. L. SEELIGMANN, The Septuagint version of Isaiah. A discussion of its problems (Leiden 1948). – A. van DER KOOIJ, Die alten Textzeugen des J.buches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des AT = Orbis biblicus et Orientalis 35 (Fribourg / Göttingen 1981). – J. VERMEYLEN (Hrsg.), The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage = Bibl. Ephem. Theol. Lovan. 81 (Leuven 1989). – C. WESTERMANN, Das Buch J. Kap. 40–66 = ATDeutsch 19 (1966). – J. ZIEGLER, Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) u. die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIsa²): JournBiblLitt 78 (1959) 34/59; Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias = AtlAbh 12, 3 (1934).

Pierre Jay (Übers. Karl Hoheisel).

Jesus I (christlich) s. Christus I (Messias): o. Bd. 2, 1250/7; Christus II (Basileus): ebd. 1257/62; Christusbild: ebd. 3, 1/24; Christusepitheta: ebd. 24/9; Genealogie: ebd. 9, 1223/37; Gotteslästerung: ebd. 11, 1191/3; Gottesnamen IV: ebd. 1262/74; Gottessohn: ebd. 12, 41/58; Gottmensch II/III: ebd. 288/366; Homousios: ebd. 16, 374/433; Trinität.

Jesus II (im Zauber).

A. Allgemein. In der Vergangenheit tat sich die Forschung mit dem Unterschied zwischen Magie u. Religion verhältnismäßig leicht. Magie galt als primitiver Vorfahre oder entartetes Verfallsprodukt von Religion u. bestand primär aus Zaubersprüchen, mit denen übernatürliche Mächte zu nützlichen oder schädlichen Zwecken manipuliert u. gezwungen werden sollten. In der Religion würden im Unterschied dazu übernatürliche Wesen angerufen u. unterwürfig verehrt (J. G. Frazer, The golden bough 1, 1³ [New York 1910] 224f; J. de Vries, Magic and religion: History of Religions 1 [1962] 214/21; N. Brox, Magie u. Aberglaube an den Anfängen des Christentums: TriererTheolZs 83 [1974] 157). U. v. Wilamowitz-Moellendorff umschrieb Magie als ‚Urdummheit' (Gl.³ 28/30), W. Bousset hielt sie für die unterste Stufe der religiösen Menschheitsentwicklung (Das Wesen der Religion [1903] 40/2), u. E. R. Dodds meinte, die Zauberpapyri arbeiteten with the debris of other people's religion (Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 73). Diese Zweiteilung Manipulation / unterwürfige Bitte begegnet erstmals nach der Reformation als Mittel zur Rechtfertigung der protestantischen Frömmigkeit gegenüber dem röm.-kath. ‚Aberglauben' (K. Thomas, Religion and the decline of magic [New York 1971] 51/77). Als im späten 19. Jh. die moderne anthropologische Feldforschung begann, wurde dasselbe Modell zum vorherrschenden Grundgerüst für das Verständnis der religiösen Praxis in Kleingesellschaften, denn es waren häufig protestantische Missionare, die sich als Amateur-Anthropologen betätigten u. ethnographische Daten über die Völker zusammentrugen, unter denen sie arbeiteten. In jüngster Zeit jedoch tun sich Soziologen u. Religionsgeschichtler zunehmend schwerer, scharf zwischen Magie u. Religion zu trennen, u. ziehen es vor, beide als Extrema eines Kontinuums magisch-religiöser Phänomene

zu verstehen (W. J. Goode, Magic and religion, a continuum: Ethnos 14 [1949] 172/82; E. E. Evans-Pritchard, Theories of primitive religion [Oxford 1965] 111). In Übereinstimmung mit F. Pfister bestritt A. D. Nock jeden grundsätzlichen Unterschied zwischen *Beschwörung u. *Gebet ebenso wie zwischen Magie u. Religion (Essays on religion in the ancient world 1 [Cambridge, MA 1972] 314). Versuche etwa zwischen ‚Andachts-‘ u. ‚Zauberamuletten‘ (F. Pedretti, Papiri cristiani liturgici: Aegyptus 36 [1956] 247/53) oder zwischen ‚religiösem Gebet‘, in dem es um eine Bitte geht, u. ‚magischem Gebet‘, das etwas befehlen will (Kropp, Zaubert. 3, 217), zu trennen, sind äußerst problematisch. Magie unterscheidet sich von Religion primär in soziologischer Hinsicht, denn neutral läßt sich Magie als religiöse, sozialer Stigmatisierung u. Kontrolle unterworfene Form abweichenden religiösen Verhaltens fassen u. deswegen durch ihren vorherrschend privaten, instrumentalen, sozial schädlichen u. sogar gesetzwidrigen Charakter von Religion abheben (A. Mauss, A general theory of magic [London 1972] 24. 32). Magie läßt sich deswegen als die Form religiöser Devianz definieren, in der einzelne oder Gruppen ihre Ziele mit anderen Mitteln zu erreichen suchen als jenen, die die herrschende religiöse Institution als normal sanktioniert (Aune 1515). In der frühen Kaiserzeit stuften Christen heidnische Wunder u. Heilpraktiken als ‚Magie‘ (μαγεία) oder ‚Zauberei‘ (γοητεία) ein, sahen sich aber gezwungen, sich gegen derartige Beschuldigungen selber zur Wehr zu setzen (Tert. apol. 23, 7; Orig. c. Cels. 1, 6; 6, 40; Pass. Felic. et Perp. 16; H. Remus, Pagan-christian conflict over miracle in the 2nd cent. [Cambridge, MA 1983] 48/72). Im folgenden werden vor allem die Verfahren behandelt, mit denen auf J. in Formeln Bezug genommen wird, die (positiv) Wunder, Heilungen u. Erfolg bei verschiedenen Unternehmungen mit unsicherem Ausgang bewirken u. (negativ) Krankheiten u. Leiden abwehren sowie Racheakte an eigenen Feinden ins Werk setzen sollten. – Beim Zauber Namen von Gottheiten, übernatürlichen Wesen u. bedeutenden Persönlichkeiten der Vergangenheit zu verwenden beruht auf der Annahme, daß solche Namen am Wesen u. an der Macht ihrer Träger teilhaben. Einen Namen kennen bedeutet soviel wie Macht über dessen Träger ausüben (B. Jacob, Im Namen Gottes [1903] 72/7; Heitmüller mit zahlreichen Belegen; für den heidn. Hintergrund vgl. R. Hirzel, Der Name = AbhLeipzig 36, 2, bes. 9/27; W. Speyer, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 841/3; *Gottesnamen). Die Überzeugung von der inneren Mächtigkeit göttlicher Namen gehört zu den grundlegenden Zügen von Magie u. Religion im altmittelmeerischen Raum (*Iao). In der jüd. Magie waren die verschiedenen Gottesnamen (Iren. haer. 2, 6, 2 [SC 294, 60/3]), Namen von *Engeln (zumeist nachbiblischen Ursprungs) u. biblischen Gestalten wie der Patriarchen, von Joseph, Moses u. Salomon (Iustin. dial. 85, 2; Orig. c. Cels. 1, 26) von besonderer Bedeutung, in der ägyptischen der Name von Pharao Djosers Vezier Imhotep oder Imouthes. Aus naheliegenden Gründen stand im Christentum in allen Formen von Gebet u. Liturgie, auch denen, die magischen Zielsetzungen angepaßt wurden, der Name ‚Jesus‘ im Zentrum. Während der J.name bei der liturgischen Ausgestaltung der christl. Taufe höchst bedeutsam war (Heitmüller), wurde in verschiedenen Typen magischer Gebete, Beschwörungen u. in Zaubersprüchen unterschiedlich davon Gebrauch gemacht.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Evangelien. Verschiedene Stellen der synoptischen Evangelien legen nahe, daß Zeitgenossen J. seinen Namen als ἰσχυρὸν ὄνομα benutzten, um Geister auszutreiben u. zu heilen. In der Anekdote Mc. 9, 38/41 (par. Lc. 9, 49f) berichten die Jünger J., sie hätten einem Unbefugten verboten, in seinem Namen Dämonen auszutreiben. Während die Geschichtlichkeit dieses Vorfalls zweifelhaft ist (R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[8] [1970] 23f), könnte Mc. 9, 38/41 eine aramäische Quelle zugrundeliegen (M. Black, An Aramaic approach to the Gospels and Acts[3] [Oxford 1967] 71. 169/71), eine Möglichkeit, die allerdings nur einen Ursprung in der aramäischsprechenden Christengemeinde in Palästina nahelegt. Obwohl diese Perikope nicht zu J. Lebzeiten entstanden ist, spiegelt sie doch das Auftreten jüdischer Exorzisten im 1. Jh. nC. in Palästina, deren Repertoire eine ganze Reihe von ἰσχυρὰ ὀνόματα umfaßte (vgl. Mt. 12, 27 par. Lc. 11, 19; Act. 19, 11/20; Ioseph. ant. Iud. 8, 45/9; Iustin. dial. 85; Iren. haer. 2, 6, 2 [SC 294, 60/3]). Überdies kommt in der Perikope zum Ausdruck, daß in frühchristlicher Tradition die rein magische Wirkung des J.namens

akzeptiert wurde (Eitrem 31). J. selbst wird in den Evangelien weder als jemand gezeichnet, der bei seinen eigenen Heilungen u. Exorzismen (*Exorzismus) ἰσχυρὰ ὀνόματα verwendet, noch als jemand, der, von der Feststellung: ‚In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben', im längeren Markus-Schluß (16, 17) abgesehen, seine Jünger autorisiert hätte, Exorzismen in seinem Namen vorzunehmen (Mc. 3, 14f; vgl. 6, 7. 12f). In dem redaktionellen, auf Gemeindebildung zurückgehenden Passus Mt. 7, 21f wird das Austreiben von Dämonen in J. Namen der Erfüllung des Willens des Vaters gegenübergestellt. In der im gleichen Sinne redaktionellen Bemerkung Lc. 10, 17 kehren die siebzig Jünger mit der Nachricht zu Jesus zurück: ‚Die Dämonen sind uns in deinem Namen untertan'. Da die Erwähnung des J.-namens an all diesen Stellen ebenso wie in späteren Erweiterungen (zB. Mc. 16, 9/20) redaktionell ergänzt ist, steht zu vermuten, daß die Verwendung des Namens J. in Exorzismen u. bei Heilungen nicht zu J. Lebzeiten aufgekommen ist, sondern anachronistisch auf sein Wirken zurückprojiziert wurde.

b. Apostelgeschichte. Paulus verwendete die Formel ‚im Namen J. Christi' in einem Exorzismus (Act. 16, 18). Mit Hilfe der längeren ‚im Namen J. Christi des Nazoräers' bewirkte Petrus Heilungen (ebd. 3, 6; 4, 10). Die letzte Stelle ist bemerkenswert, weil die zur Heilung benutzte Formel Aussagen einschließt, die in spätere Glaubensbekenntnisse aufgenommen wurden: ‚durch den Namen J. Christi des Nazoräers, den ihr gekreuzigt habt, den Gott jedoch von den Toten auferweckt hat'. Die Formel: ‚durch den Namen deines heiligen Knechtes J.', findet sich in einer Aufzählung der Mittel, durch die Heilung, Zeichen u. Wunder gewirkt werden (4, 30). Act. 19, 11/20 berichtet von den sieben Söhnen des Skeuas, jüdischen Exorzisten, die den Namen des Herrn J. in Exorzismen mit der Formel: ‚Ich beschwöre euch bei J., den Paulus verkündet' (v. 13), benutzten, aber von dem Besessenen (*Besessenheit) böse zugerichtet u. vertrieben wurden (S. R. Garrett, The demise of the devil [Minneapolis 1989] 89/99). Zusammen mit Mc. 9, 38/41 par. legt dieser Passus nahe, daß man den Namen J. relativ früh außerhalb der christl. Gemeinschaft zu magischen Zwecken benutzte. Ein anderer in der Apostelgeschichte sich widerspiegelnder Formeltyp hat den Namen J. als Subjekt, zB. ‚Äneas, J. Christus macht dich gesund' (9, 34). Zahlreiche Varianten in den Acta-Mss. lassen zunehmenden Glauben an die Wirksamkeit des J.namens bei Heilungen u. Exorzismen erkennen. So heißt es zu Act. 6, 8, die von Stephanus vollbrachten Wunder seien geschehen ‚durch den Namen des Herrn J. Christus' (D E 33 614 it. sa), u. der Befehl des Petrus: ‚Tabita, steh auf!' (9, 40) ist in der Vet. Lat., bei Cyprian u. der syr. Harklensis um die Formel ‚im Namen unseres Herrn J. Christus' erweitert (diese Tendenz zur Erweiterung ist für den sog. westl. Text besonders typisch; vgl. S. New, The name, baptism and the laying on of hands: K. Lake / F. J. Foakes u. a. [Hrsg.], The beginnings of Christianity 5 [London 1932] 133_3).

c. Übriges NT. Paulus versichert, er habe über einen Mann, der seine Stiefmutter geheiratet hatte, das Gericht ‚im Namen des Herrn J.' herabgerufen (1 Cor. 5, 3/5) u. erwartet, die versammelte Gemeinde werde den Schuldigen rituell Satan u. Tod ausliefern, ein Vorgehen, das Parallelen zu magischen defixiones (*Fluchtafel [Defixion]) aufweist. Jac. 5, 14 erwähnt die Salbung eines Kranken mit Öl ‚im Namen des Herrn', doch der folgende Vers stellt klar, daß die heilende Wirkung vom begleitenden Gebet ausgeht. Apc. 2, 17; 13, 16f; 14, 1; 22, 4 fungiert der J.name wie ein apotropäisches Zauberwort oder *Amulett, insofern er den Träger vor Übel bewahrt (Heitmüller 174f. 249; W. Bousset, Die Offenbarung Johannis = MeyersKomm 16[6] [1906] 368).

II. Frühe Kirche. a. Frühchristliche Literatur. Während der beiden ersten Jahrzehnte des frühen Christentums in Palästina begann man, den J.namen immer öfter bei Exorzismen u. Heilungen zu verwenden. Die verschiedenen redaktionellen Weiterungen u. Zusätze in der synoptischen Überlieferung (s. o. Sp. 824f) spiegeln diese Entwicklung. Auch später begegnet häufig das Bild von J., dem Heiler (Lc. 4, 23; Mc. 2, 17 par. Mt. 9, 12 u. Lc. 5, 31; Ign. Eph. 7, 2; Ep. ad Diogn. 9, 6; Clem. Alex. paed. 1, 2; Act. Joh. 22, 108 [CCApocr 1, 169. 299]; Athan. incarn. 44, 2 [SC 199, 424]; vgl. A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8, 4 [1892] 125/47; ders., Miss.[4] 1, 129/50). Einige frühchristl. Schriftsteller stellten einen etymologischen Zusammenhang (*Etymologie) oder ein Wortspiel her zwischen J. u. dem

Verb ἰᾶσθαι, ‚heilen' (Clem. Alex. strom. 3, 104, 4; paed. 1, 6, 1; Cyrill. Hieros. catech. 10, 13 [PG 33, 677]; Epiph. haer. 29, 4, 9 [GCS Epiph. 1, 325]) oder erklärten σώτηρ (weithin u. durchaus zutreffend verstanden als etymologische Bedeutung des Namens J.; vgl. Mt. 1, 21 [K. Kjaer-Hansen, Studier i navnet J. (Aarhus 1982) 269/368]; Iustin. apol. 1, 33, 7; 2, 6, 4) in anderer Weise im Sinne von ‚Heiler' (Eus. dem. ev. 4, 10, 19). Ebenso sorgfältig wie frühchristliche Schriftsteller zwischen den Wundern J. u. denen von Magiern unterschieden (W. Bauer, Das Leben J. [1909] 365/8), betonten sie den Unterschied zwischen der Verwendung des J.namens in Exorzismen, bei Heilungen u. in Gebeten u. den Gebrauch heidnischer oder jüdischer Gottesnamen bei Beschwörungen (Iren. haer. 2, 32, 5 [SC 294, 342]; Orig. c. Cels. 7, 4. 67). Diese Einschätzungen spiegeln aber mehr subjektive religiöse oder theologische Standpunkte als phänomenologische Unterschiede wider. Einige frühchristl. Schriftsteller erwähnen, wie wirksam das bloße Aussprechen des J.namens bei der Austreibung böser Geister sei (ebd. 1, 25. 67 [vgl. Bardy 140f]; Act. Joh. 41; Eus. dem. ev. 3, 6; Arnob. nat. 1, 46; Lact. inst. 2, 16; 4, 27; vgl. Tert. an. 1, 6; Min. Fel. Oct. 27, 5f). Namentlich in narrativen Teilen apokrypher Apostelakten (in denen Verteidigungen gegen Anklagen wegen magischer Praktiken oft begegnen; vgl. Act. Joh. 31 [der Name J. als τό μαγικὸν ὄνομα] u. Act. Thom. 96 [Thomas wird μάγος καὶ πλάνος genannt, der τὰ ἔργα τῆς μαγείας im Namen des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes vollbringt) wird der Name J. bei Heil-, Auferweckungs- u. anderen Wundern häufig verwendet (Act. Joh. 22, 41; Act. Petr. 11, 13; Act. Andr. [Gregors Epitome] 3. 5. 7. 14f. 19. 22f. 32; D. R. MacDonald, The Acts of Andrew [Atlanta 1990]). Christen neigten dazu, den J.namen in Verbindung mit einem kurzen Credo zu verwenden (eines der kürzesten bei Iustin. apol. 2, 6, 6, wo es um Christen geht, die böse Geister austreiben ‚im Namen J. Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde'; vgl. dial. 49, 8; 76, 6; 85, 2f; Delatte 230, 1f). Weitere Beispiele für die Verwendung des J.namens in Verbindung mit der Rezitation eines Glaubensbekenntnisses oder einer ἱστορία von J.: Iustin. dial. 30,3; 76, 7; 85, 2f; Orig. c. Cels. 1, 6; 3, 24; Iren. haer. 2, 32, 4 (SC 294, 340/2); demonstr. 97 (62, 165); Pass. Petr. et Paul. 56; Act. Petr. et Paul. 77; Act. Thom. 47f. Act. Petr. 19 wird der ‚hl. Name J. Christi' in einem Wasserritual zur Reinigung eines Hauses (vielleicht in Analogie zur Taufe) verwendet.

b. Griechische christl. Zaubertexte. Ungeachtet leidenschaftlicher Dementis, daß Christen Amulette u. Zaubersprüche verwenden (Iren. haer. 2, 32, 5 [SC 294, 342]; Eus. dem. ev. 3, 6; vgl. F. Eckstein / J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 407f), belegen die erhaltenen literarischen, papyrologischen u. epigraphischen Quellen doch zur Genüge, daß derartige Praktiken weit verbreitet waren (Tert. Scorp. 1, 2; Arnob. nat. 2, 62). Wie antike *Gebete u. *Hymnen bestehen die magischen griech.-römischen aus drei Teilen: 1) einer invocatio, 2) einer kurzen Erzählung, auch pars epica, argumentum oder historiola genannt (in der ein zurückliegendes Ereignis [oder eine Reihe von Ereignissen] kurz erwähnt wird, um einen Gott daran zu erinnern, daß er die nötige Macht besitzt, das Erbetene zu vollbringen; vgl. R. Heim, Incantamenta magica Graeca Latina: JbbKlassPhilol Suppl. 19 [1893] 495/509), u. 3) einer abschließenden prex oder Bitte, die das augenblickliche Anliegen formuliert (C. Ausfeld, De Graecorum praedicationibus quaestiones: NJbbKlassPhilol 28 [1903] 502/47; F. Graf, Prayer in magic and religious ritual [Oxford 1991] 188/213). Christliche magische Gebete aus der Spätantike lassen oft liturgische Einflüsse erkennen, da die historiola gelegentlich credo- oder proto-credoartige Bestandteile enthält (vgl. Iustin. dial. 1, 85, 2) mit Erwähnung der Geburt J. aus der Jungfrau Maria, seiner Kreuzigung unter Pontius Pilatus, seiner Beisetzung, Auferstehung u. Himmelfahrt (PGM² nr. 3, 9f; 4; 13 [2, 211. 220/2 Preisendanz]; Delatte nr. 45, 4/9; 52, 24f; 146, 17f; 616, 2/4; Daniel / Maltomini nr. 23, 1/6; 31, 1; 32, 10; 35, 1/7). Hin u. wieder bestehen diese kurzen Erzählungen aus knappen Aretalogien, gedrängten Erwähnungen von Wundern, die J. vollbracht hat, zB. der Heilung der Schwiegermutter des Petrus oder der Erweckung des Lazarus (PGM² nr. 18 [2, 227 Pr. (van Haelst nr. 754)]; M. Naldini, Due papiri cristiani della collezione fiorentina: StudItalFilolClass 33 [1961] 216/8). Manchmal sind diese historiolae apokryph, zB. in dem Schutzzauber, in dem einem Augenleiden so Einhalt geboten wird, wie J. den Euphrat zum Stillstand brachte,

indem er seinen Stab in dessen Wasser legte (Daniel / Maltomini nr. 32). Im Rahmen einer Form des Geburtszaubers, für eine glückliche Niederkunft, wird eine historiola benutzt, die an die Auferwekung des Lazarus erinnert: ‚Komm heraus aus deinem Grab, Christus gebietet es dir!' (H. D. Betz, The Greek magical papyri in translation [Chicago 1986] 319 nr. CXXIIIa 50f; ed. princ.: F. Maltomini, I papiri greci: StudClassOrient 29 [1979] 81/3; J.-J. Aubert, Threatened wombs: GreekRomByzStud 30 [1989] 439f). Elemente aus dem Credo können auch mit Beispielen der Heilmacht J. verknüpft werden (PBerol. inv. 21230 [W. Brashear, Christian amulet: Papyri Greek and Egyptian, Festschr. E. G. Turner (London 1981) 192f; Horsley 3, 114/9; Daniel / Maltomini nr. 31]). Das frühchristl. Interesse beim Exorzismus richtete sich schwerpunktmäßig einmal auf die Allmacht Gottes, J., die Dreifaltigkeit u. die Engel, zum anderen auf den Charakter der dämonischen Gegenseite. Auf einem im Kern jüd. (E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman world [New York 1953] 2, 231; 3 Abb. 1054) Kupferamulett aus Smyrna stehen ein Brustbild Christi u. ein kleines Kreuz vor Bildern von Sonne u. Mond u. hauptsächlich jüdische Formeln auf der Vorder- u. Rückseite. Ein Heilamulett für einen Thaes (5./6. Jh. nC.; Daniel / Maltomini nr. 20 [van Haelst nr. 902]) beginnt mit einer Reihe von Vokalen, gefolgt von ‚Herr Gott, Gott aller Götter, heile Thaes ... befreie im Namen J. Christi (magische Buchstaben u. Zeichen), heile Thaes, sofort, sofort, schnell, schnell!'. – Im Zauber wird der J.name noch in verschiedenen anderen Weisen benutzt: 1) Manchmal begegnet ‚J.', ‚J. Christus' oder ‚Christus' in Formeln jüdischer Herkunft, wie zB. in PGM² nr. 6a, 1/5 (2, 214 Pr.): Ὠρ Ὠρ φωρ Ἐλωεί, Ἀδωναί, Ἰάω, Σαβαώθ, Μιχαήλ, Ἰεσοῦ Χριστεῖ βοήθι ἡμῖν. – 2) Die sog. νικᾷ-Akklamation, häufig in der Form νικᾷ ὁ δεῖνα, der ‚So u. so überwindet', kommt in paganem u. christlich-religiösem Kontext vor (Peterson, HTh 152/63; Bonner 176; Th. Klauser: o. Bd. 1, 230f nr. 23). In einem christl. Schutzzauber aus dem 5. Jh. rahmt die zweimal vorkommende Formel Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νικᾷ, ‚J. Christus ist Sieger', eine magische Formel ein (Daniel / Maltomini nr. 25; Delatte 83, 20; 90, 24; 97, 13. 22; 98, 13; 112, 4/7; 113, 27f; 117, 26 u. ö.). – 3) Die Bedeutung der Abkürzung XMΓ (zB. PGM² nr. 3, 1; 8a, 5; 24 [dreimal auf der Rückseite; 2, 210. 216. 232 Pr.]), die erstmals im 3. Jh. nC. begegnet, dann im 4. u. 5. Jh. häufiger wird, gehört zu den umstrittenen Problemen der griech.-christl. magischen Papyri (Peterson, HTh 16f; Dölger, Ichth. 1², 298/317; Naldini 28/30). Zur Bedeutung dieser Buchstabenkombination wurden verschiedene Lösungen vorgeschlagen, etwa: Χ(ριστὸς) Μ(ιχαήλ) Γ(αβριήλ) oder Χ(ριστὸς) (ὁ ἐκ) Μ(αρίας) Γ(εννηθείς) oder die Zahl 643 (= ἡ ἁγία τριὰς Θ[εός]) oder Χ(ειρός) μ(ου) γ(ραθή). Auf der Grundlage verschiedener Texte ohne Abkürzung ist J.-O. Tjäder für die Auflösung Χ(ριστὸν) Μ(αρία) Γ(εννᾷ), ‚Maria hat Christus geboren', eingetreten (Christ, the Lord, born of the virgin Mary [XMΓ and VDN]: Eranos 68 [1970] 148/90; vgl. A. Blanchard, Sur quelques interpretations de XMΓ: Proceed. of the 14th Intern. Congr. of Papyrologists [Oxford 1974] 19/24), eine Lösung, der mit einiger Vorsicht zu begegnen ist (vgl. Horsley 2, 177/80). Nach Tjäder aO. ist es möglich, daß XMΓ ursprünglich ein christl. Credo symbolisierte, das erstmals im späten 1. Jh. nC. formuliert wurde (vgl. Ign. Smyrn. 7, 2; 18, 2; Trall. 9, 1) u. von dem das lat. Symbol VDN, d. h. V(irgine) D(ominus) N(atus), herrührt. Die Kontexte, in denen XMΓ begegnet, legen nahe, daß die Buchstabenkombination bald als apotropäisches Zeichen gegen böse Mächte u. als Anrufung in einem Gebet um Hilfe diente. – 4) Auf den Namen J. wird in magischen Gebeten häufig im Zusammenhang verschiedener trinitarischer Formeln Bezug genommen, etwa ‚ein Vater, ein Sohn, ein Hl. Geist (durch cruces gammatae getrennt). Amen. Ablanathanabla (usw.)' (Daniel / Maltomini nr. 21); ‚die an den Namen des Vaters u. an den Hl. Geist u. an den Sohn glauben' (PGM² nr. 7, 6/8 [2, 215 Pr.]), ‚hl. Dreieinigkeit, hl. Dreieinigkeit, hl. Dreieinigkeit' (ebd. 16, 1 [2, 225]) oder ‚durch die Macht des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes' (ebd. 15a, 18/22; 15b, 5f [2, 224]). – 5) In einem weiteren Typ von Heilungsformeln, die sich sowohl in Erzählungen als auch auf Amuletten finden, werden J.namen als Subjekt von Verben wie ἰᾶσθαι u. θεραπεύειν, gewöhnlich in der Befehlsform, gelegentlich auch im Indikativ, gebraucht, zB. Χριστὲ εἴασε τὸν φοροῦνταν, ‚Christus, heile den, der es trägt!' (Daniel / Maltomini nr. 30; vgl. nr. 22, 34; Act. Petr. 15; Horsley 1, 102f). – 6) An einigen Stellen wird J. nicht namentlich

erwähnt, sondern als ‚der eingeborene Sohn' (Daniel / Maltomini nr. 26, 1f). – 7) Stellvertretend für den Namen J. werden gelegentlich andere Bezeichnungen benutzt wie zB. Ενμανουηλ, das, vielleicht als Engelsname verstanden (vgl. J. Michl, Art. Engel V [Engelnamen]: o. Bd. 5, 212 [nr. 75]), auf einem Amulett vermutlich christlichen Ursprungs steht (Bonner 173 nr. 280; vgl. J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 296f). – 8) Ein sonst unbekanntes J.-Logion steht auf einer Totenbinde (5./6. Jh. nC.), die über dem Verstorbenen lag, um ihn der Teilhabe an der Auferstehung zu versichern: ‚J. spricht, 'Nichts wird beigesetzt, was nicht auferweckt wird'', gefolgt von einem Kreuz (H.-C. Puech, Un logion de Jésus sur bandelette funéraire: Rev-HistRel 147 [1955] 126/9).

c. Koptische christl. Zaubertexte. Das Interesse des kopt. Christentums am Zauber drückt sich zT. in der Verwendung u. Überarbeitung vorhandener magischer Überlieferungen paganen u. jüdischen Ursprungs aus. Die Person J. erscheint sowohl hinsichtlich der Wunder, die er gewirkt hat, als auch seiner zentralen Rolle als kosmische Gottheit an herausragender Stelle in etwa der Hälfte der magischen Papyri, die die kopt. Christenheit vom 3. bis 11. Jh. nC. hervorgebracht hat (Stegemann, Gestalt 16f). Die Einführung des J.namens in koptische Zaubertexte wurde durch die einstige Popularität verschiedener Namen für den Gott der Juden erleichtert, mit dem J. schließlich verknüpft oder sogar identifiziert wurde. Während *Iao primär für den Gott Israels gebraucht wird, gibt es in koptischen magischen Texten eindeutige Hinweise, daß dieser Name zur Bezeichnung Christi diente (Dölger, Ichth. 1^2, 268/72; H. J. Polotsky, Zwei kopt. Liebeszauber: Orientalia 6 [1937] 122), zB. in der Formulierung ‚Iaô Iaô Christus Pantokrator' in einem Exorzismus (Kropp, Zaubert. 2, 152), ebenso in den Wendungen Iaô-Jecha u. Kutha-Iaô (ebd. 3, 32f). Ferner wird Christus in Zügen beschrieben, die gewöhnlich mit dem Gott des AT verbunden sind (ebd. 3, 52). Ein längerer Exorzismus vermutlich jüdischen Ursprungs (Goodenough aO. 2, 173/90) enthält gleich drei kurze christl. Interpolationen, die liturgische Wendung ‚im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes', ‚bei dem Haupte Christi' u. einen Hinweis auf des Vaters Tränen ‚für seinen Sohn am Kreuz' (Kropp, Zaubert. 2, 176/91).

C. Jüdisch. Obwohl jüdische Elemente nicht selten in griech. magischen Papyri u. Amuletten begegnen, ist schwer auszumachen, ob diese Texte tatsächlich von Juden stammen oder einfach nur den Einfluß jüdischer Zaubertraditionen spiegeln.

I. Rabbinische Literatur. Einiges deutet hinlänglich klar darauf hin, daß die Synagoge während des 2. Jh. nC. die Verwendung des J.namens bei Heilungen u. im Exorzismus zu unterbinden trachtete. In volkstümlichen jüd. Überlieferungen trägt J. den Zunamen ben Panthera, eine Bezeichnung, die erstmals im Zusammenhang mit einer Geschichte über Rabbi Eliezer erscheint (Tos. Jebamot 3, 3f; bJoma 66b; vgl. Orig. c. Cels. 1, 32. 69). Während jüdische Quellen J. für den Sohn eines röm. Söldners namens Panthera hielten, sah man in der christl. Apologetik in Panthera den Beinamen von Josephs Vater Jakob (Epiph. haer. 78, 7, 5 [GCS Epiph. 3, 457]; Andr. Cret. or. 6 [PG 97, 916]; Joh. Damasc. fid. orth. 4, 14 [PG 94, 1156]; vgl. H. Strack, J., die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben [1910] 8*/17* u. J. Maier, J. v. Naz. in der talmudischen Überlieferung [1978] 130/202). Die Juden hielten J. für einen Zauberer (Iustin. dial. 69, 7; Tert. apol. 21, 17; adv. Marc. 3, 6, 10; Mart. Pion. 13, 8 [152 Musurillo]; Orig. c. Cels. 1, 28; Lact. inst. 4, 15, 1), den man dieses Verbrechens wegen mit dem Tode bestraft hatte (Joh. Chrys. in Ps. 8, 3 [PG 55, 110]). Eine im frühen 2. Jh. nC. angesiedelte Erzählung berichtet, wie Jakob v. Kephar Sama in Galiläa (offensichtlich ein judenchristl. Heiler) R. Elazar ben Dama im Namen von J. ben Panthera von einem Schlangenbiß heilen wollte, ihm dies aber von R. Ishmael verboten wurde (Tos. Ḥullin 2, 22f; b'Abodah Zarah 27b; Midr. Koh. Rabba 1, 8, 3; vgl. Strack aO. 21f*). In ähnlicher Weise wurde im frühen 3. Jh. R. Jehoshua ben Levis Enkel angeblich dadurch geheilt, daß ein Zauberer ihm den Namen J. ben Panthera zuflüsterte (j'Abodah Zarah 40d, 42/5; Midr. Koh. Rabba 10, 5; Strack aO. 45*; Smith 179). Im babylon. Judentum wird R. Joshua b. Perahiah, ein prätannaitischer Rabbi, der aus der rabb. Literatur bekannt, aber nicht mit Zauberei verbunden ist ('Abot 1, 6; Ḥagigah 2, 2,; Tos. Makširin 3, 4; bMenaḥot 109b), in Zauberformeln auf aramäischen Zauberschalen als Exorzist erwähnt. Einer anachronistischen Anekdote zufolge (bSanhedrin 107b;

bSoṭah 47a; Strack aO. 32/4) flohen Joshua b. Perahiah (andere Überlieferungen lesen Judah b. Tabai) u. sein Schüler J. nach Alexandria, um König Yannai zu entkommen, der Rabbinen hinrichten ließ. Während sie dort waren, exkommunizierte R. Joshua J., weil er eine Frau bewunderte; daraufhin habe J. angeblich einen Ziegelstein aufgehängt u. verehrt, u. ein Lehrer habe (in Übereinstimmung mit R. Joshua) erklärt: ,J. hat Zauber getrieben, Israel verführt u. in die Irre geleitet' (vgl. K. Hoheisel, Art. Jesus III [nichtchristlich]: u. Sp. 862/4).

II. Aramäische Zauberschalen. In der Sammlung von mehr als 80 bekannten aramäischen Zauberschalen mesopotamischen Ursprungs gibt es gerade eine, die den Namen J. erwähnen könnte. Folgende Namensliste findet sich auf der fraglichen Schale (Text 52, 2f): , 'Atros u. Batros, Petrus, Mithras, J. (y'wss), 'Abyssos, Byssos, Bythos u. Hermes' (C. D. Isbell, Corpus of the Aramaic incantation bowls [Missoula 1975] 118). Der erste Herausgeber dieses Textes vermutete, es handle sich um eine aus einem griech. Original transkribierte Liste von Schutzmächten (C. H. Gordon, Aramaic magical bowls in the Istanbul and Baghdad Museums: Arch-Orientální 6 [1934] 327). Der J.name wurde hier offensichtlich aus dem Griechischen transkribiert, nicht in seiner hebr. oder aram. Form überliefert. Der synkretistische Charakter der Liste legt nahe, daß der Name J. als einer unter zahlreichen anderen mächtigen Gottheiten galt, die der Magier zitieren konnte.

D. Griechisch-römisch. Der synkretistische Charakter der antiken Magie gestattet oft nur unter Schwierigkeiten zu entscheiden, ob vorhandene jüd. oder christl. Züge (zumeist Namen) bedeuten, daß der Text von Juden oder Christen stammt, oder ob diese Züge lediglich in das synkretistische Repertoire der griech.-röm. Magie aufgenommen wurden.

I. Literatur. Eine Anzahl griech. magischer Papyri paganen Ursprungs läßt christliche Einflüsse erkennen, besonders in der möglichen Übernahme der Namen ,J.' u. ,Christus' in verschiedene Arten von Zaubersprüchen. ,Fessellösung. Sprich: 'Höre mich, Christus, in Martern, hilf mir in meinen Nöten'' (PGM² XIII 290f). Die Lesart ,Christus' (χριστός) ist ungewiß u. könnte χρηστός, ,hilfreich', sein (vgl. G. Luck, Arcana mundi [Baltimore 1985] 98). Am Schluß einer Traumforderung (PGM² XII 190/2) erscheint der Name J. in Verbindung mit etwas, das der Name ,Anubis' sein könnte, obgleich der Text an dieser Stelle abbricht. PGM² XII 390/7 begegnet der Name Εἰησοῦς, ,J.', mitten in einer langen bunten Reihe magischer Namen u. von voces magicae. ,Ich rufe dich an, große Gottheit, θαθαβαθαθ πετενναβουθι πεπτου Βαστ Εἰησῦς (Εἰησοῦς) Οὐαιρ 'Αμοῦν ουθι ασχελιδονηθ βαθαριβαθ'. Der Name ,J.' ist hier lediglich einer in einer langen Reihe machtvoller göttlicher Namen, die in einem Zauber verwendet werden, der darauf abzielt, beim Opfer Schlaflosigkeit zu erzeugen. PGM² IV 3019f (van Haelst nr. 1074) steht die Formel: ,'ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν 'εβραίων 'Ιησοῦ ιαβα ιαη 'Αβραώθ αϊα Θώθ'. Da der Text später den Einzigen im hl. Jerusalem erwähnt, vor dem das unauslöschliche Feuer brennt (d. h. die Menorah), ist ein Datum vor dem Jahre 70 nC. vorausgesetzt (Smith 113). Doch der J.name ist wahrscheinlich eine spätere Interpolation, denn kein Jude oder Christ hätte J. ,den Gott der Hebräer genannt' (Deissmann, LO⁴ 222_9; Eitrem 16; Luck aO. 16). Die Formel ,Gott der Hebräer' begegnet im ,Gebet Jakobs' (PGM² XXIIb 12) u. im Kontext jüdischer Magie bei Orig. c. Cels. 4, 34. PGM² IV 1227/64, größtenteils in Griechisch geschrieben, steht der folgende kopt. Exorzismus: ,Sei gegrüßt, Gott Abrahams, sei gegrüßt, Gott Isaaks, sei gegrüßt, Gott Jakobs, J. Christus (iesous pichrestos), Hl. Geist, Sohn des Vaters, der über (bei Preisendanz: ,unter ... u. ... in') den Sieben ist' (Z. 1234). Nach Justin bedienten sich jüdische Zauberer der Namen ,Gott Isaaks u. Gott Jakobs', um Dämonen auszutreiben (dial. 85, 3). Die kopt. Schreibweise pichrestos könnte auf einer Transliteration des griech. χρηστός, ,gut, brauchbar, majestätisch, ausgezeichnet', beruhen; da χριστός u. χρηστός gleich ausgesprochen werden konnten, könnte auch ein durch Jotazismus begründeter Schreibfehler vorliegen (B. Layton, The gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi [Missoula 1979] 44f).

II. Zaubertexte. Eine bleierne defixio aus Megara (1. oder 2. Jh. nC.), die das Opfer mit verschiedenen Krankheiten affizieren sollte, erwähnt zweimal einen Namen, den Wünsch überzeugend zu ('Ιησ)οῦς rekonstruiert hat (Audollent nr. 41A, 13; R. Wünsch, Neue

Fluchtafeln II: RheinMus 55 [1900] 258), wobei er davon ausging, daß der J.name relativ früh in das Repertoire einiger heidn. Magier aufgenommen wurde. In ähnlicher Weise läßt sich der Name Ἰσοῦ auf einer bleiernen defixio aus Carthago (3. Jh. nC.) als Jotazismus für Ἰησοῦς erklären (Audollent nr. 242, 21; Wünsch aO. 258 im Anschluß an R. P. Molinier, Imprécation gravée sur plomb trouvée à Carthage: MémSocAntFr 58 [1897] 212/20). Dieses Fluchtäfelchen kann christlichen Ursprungs sein, wahrscheinlicher handelt es sich aber um einen Beleg für heidnische Verwendung des J.namens. Auf einem herzförmigen Amulett aus Bronze begegnet der Name Ἰησοῦς nach Ἰάω (W. M. F. Petrie, Amulets [London 1914] 135 aa, Taf. 22 u. 49). Auf der Rückseite eines Amuletts mit einer Eidechse findet sich der Name Ειсου (Bonner 173), wobei aber fraglich ist, ob der J.name gemeint ist. – Die seltene Darstellung J. mit einem Eselskopf (*Esel; I. Opelt: o. Bd. 6, 593f) auf wenigstens einem magischen Amulett ist von besonderem Interesse. Das nicht sicher zu datierende Montagnana-Kruzifix zeigt eine gekreuzigte eselsköpfige Gestalt auf einem kreuzförmigen Amulett mit einem am Längsbalken oben ausgebohrten Loch, so daß es zu apotropäischen oder Schutzzwecken um den Hals getragen werden konnte (S. Bettini, Un crocifisso-amuleto onocefalo scoperto a Montagna: Nuovo Didaskaleion 1 [1947] 60/70; zum angeblichen Eselskult bei den Juden: H. Heubner / W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien 5 [1982] 46f). Dieses Schutzamulett ist dem bekannten Alexamenos-Graffito ähnlich, der an einer crux commissa einen Gekreuzigten in Menschengestalt mit einem Eselskopf zeigt zusammen mit dem Spottvers Ἀλεξαμενὸς σέβετε Θεόν, ‚Alexamenos verehrt Gott' (H. Solin / M. Itkonen-Kaila, Graffiti del Palatino 1. Paedagogium [Helsinki 1966] 209/12; Opelt aO. 594). Heiden hatten den Juden Verehrung einer eselsköpfigen Gottheit vorgeworfen (Tac. hist. 5, 3f; Ioseph. c. Ap. 2, 80/8. 112/20), ein Vorwurf, der auf die Christen überging (Tert. nat. 1, 14; apol. 16, 1/3; Min. Fel. Oct. 9, 3; Epiph. haer. 26, 12, 2 [GCS Epiph. 1, 291]; A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden u. Christen: ArchRelWiss 25 [1927] 265/82; I. Opelt aO. 592/4). Die Überlieferung, daß die Juden einen Esel als Gott verehrten, wurde durch den Umstand erleichtert, daß das kopt. Wort für ‚Esel', io oder eo, verschieden geschrieben werden kann, auch iao, eio u. eiou (R. Ganschinietz, Art. Iao: PW 1 [1914] 716; Jacoby aO. 270/5; vgl. auch PGM[2] III 116], wo ΙΩ = Esel oder Seth; vgl. R. Merkelbach / M. Totti, Abrasax = Papyrologica Coloniensia 17, 1 [1990] 91), u. der ägypt. Gott Seth-Typhon regelmäßig mit Eselskopf dargestellt wurde. Die Gleichsetzung Seths mit Christus spiegelt ein kopt. Zaubertext, in dem es heißt: ‚Ich beschwöre dich bei deinem einzigen Sohn, dessen wahrer Name Seth lautet, Seth, der lebende Christus' (Kropp, Zaubert. 2, 238). Dieser Text könnte aus der Sethianischen Gnosis stammen, da die Sethianer Seth für Christus hielten u. behaupteten, er sei ‚J.' (Epiph. haer. 39, 3, 5 [ebd. 2, 74]). Eine andere gnostische Gruppe stellte Sabaoth, einen der sieben Archonten, mit Esels- oder Schweinekopf dar (ebd. 26, 10, 6 [1, 287f]), u. gelegentlich wird ein eselsköpfiger Archont in anderen gnostischen Texten erwähnt (Orig. c. Cels. 6, 30; Jeû 2, 141 Schmidt; Apocr. Joh. [NHC II, 1] 11, 27f). Doch der Hauptunterschied zwischen dem Kreuz-Amulett von Montagnana u. dem Alexamenos-Graffito besteht darin, daß ersteres sicher als Apotropaion oder zu Schutzzwecken benutzt wurde, während aus letzterem Verunglimpfung spricht. – Auf christlichen Einfluß auf heidnische oder gnostische magische Gemmen deuten die Verwendung der Namen Χριστός u. Ἰησοῦς (häufig in Verbindung mit anderen magischen Namen u. voces magicae) sowie Darstellungen von Gekreuzigten, des Guten Hirten u. des Fischmotivs (Delatte / Derchain 283/7 nr. 606/8). Eines dieser Amulette (ca. 3. Jh. nC.) zeigt, obgleich uU. nicht christlichen Ursprungs, eine der ältesten Darstellungen Christi am Kreuz: einen bärtigen Gekreuzigten, der das Haupt nach rechts wendet u. an einer crux commissa hängt. Die Beischrift im Hintergrund enthält die Worte ΕοΩς πατήρ, Ἰησοῦ Χριστέ, ἀρτάνη, Βαδητοφωσώθ u. Ἐμμανουήλ zu lesen sind (ebd. 287 nr. 408; Ph. Derchain, Die älteste Darstellung des Gekreuzigten auf einer magischen Gemme des 3. [?] Jh.: Christentum am Nil, Ausst.-Kat. Essen [1963] 108/13; zu den Gemmen mit Kreuzigungsbildern Engemann aO. [o. Sp. 831] 293f).

A. AUDOLLENT, Defixionum tabellae (Paris 1894). – D. E. AUNE, Magic in early Christianity: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1507/57. – G. BARDY, Origène et la magie: RechScRel 18

(1928) 126/42. – W. BELTZ, Die kopt. Zauberpapiere u. Zauberostraka der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin: ArchPapForsch 31 (1985) 31/41; Die kopt. Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin: ebd. 29 (1983) 59/86. – O. BÖCHER, Christus exorcista = BeitrWissATNT 96 (1972); Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr = ebd. 90 (1970). – C. BONNER, Studies in magical amulets (Ann Arbor 1950). – R. W. DANIEL / F. MALTOMINI, Supplementum magicum 1 = Papyrologica Coloniensia 16, 1 (1990). – DELATTE, Anecd. – A. DELATTE / PH. DERCHAIN, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (Paris 1964). – F. J. DÖLGER, Der Exorcismus im altchristl. Taufritual (1909). – S. EITREM, Some notes on the demonology in the NT² (Oslo 1966). – J. ENGEMANN, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 (1975) 22/49. – J. VAN HAELST, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (Paris 1976). – W. HEITMÜLLER, ‚Im Namen Jesu' = ForschRelLitATNT 2 (1903). – TH. HOPFNER, Art. Mageia: PW 14, 1 (1928) 301/42, bes. 334/42. – G. H. R. HORSLEY, New documents illustrating early Christianity 1/5 (North Sidney 1981/89). – F. L. HORTON, Nochmals ephphathá in Mk 7, 34: ZNW 77 (1986) 101/8. – J. M. HULL, Hellenistic magic and the synoptic tradition = Studies in Biblical Theology 2nd ser. 28 (London 1974). – KROPP, Zaubert. – M. NALDINI, Il cristianesimo in Egitto (Firenze 1968); Testimonianze cristiane negli amuleti greco-egizi: Augustinianum 21 (1981) 179/88. – J. SCHWARTZ, Papyri magicae Graecae u. magische Gemmen: Die oriental. Religionen im Römerreich (Leiden 1981) 485/509. – M. SMITH, J. the magician (New York 1978). – V. STEGEMANN, Die Gestalt Christi in den kopt. Zaubertexten (1934); Die kopt. Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien: SbHeidelberg 24, 1 (1934); Neue Zauber- u. Gebetstexte aus koptischer Zeit in Heidelberg u. Wien: Muséon 51 (1938) 73/87. – K. THRAEDE, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117.

David E. Aune (Übers. Karl Hoheisel).

Jesus III (außerchristlich).

A. Vorbemerkung. Ziel des Art. J. III ist eine Antwort auf die Frage, was einzelne u. Gruppen, die nicht an J. glaubten, die Lehren der christl. Kirchen nicht teilten oder ausdrücklich ablehnten, über J. zu sagen hatten. Generell ist sie kaum möglich. Einmal entstammen nahezu alle Kenntnisse über J. den Schriften seiner Anhänger. Schon Kaiser *Julian wies zu Recht darauf hin, daß sich in der frühen Zeit kein namhafter Schriftsteller für die christl. Religion u. ihren Begründer interessierte (c. Gall. 206B [200 Neumann]). Zahlreiche Widersprüche in der christl. J.-überlieferung, die unlösbare Verquickung von Tatsache u. Bekenntnis u. die allein hieraus erwachsende Vielzahl nicht selten unvereinbarer J.bilder (Merkel) erschweren es ungemein, christliche Minderheitsmeinungen (N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, bes. 290/5) von nicht-, gelegentlich sogar antichristlichen zu unterscheiden. In der kaiserlichen Gesetzgebung u. der bischöflichen Recht-

sprechung konnten Häretiker wie Arius oder Christenfeinde wie Porphyrios als gottlos behandelt, ihre Bücher kassiert u. vernichtet werden. Wie der Vorwurf, die Jünger hätten den Leichnam J. entwendet (Mt. 27, 63/66; 28, 11/5), wurden später auch andere Beschuldigungen von Gegnern übernommen oder in der christl. J.überlieferung zu entkräften gesucht. Unterdrückung von unerwünschtem Material (W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 [1970] 123/52, bes. 138/47) gestattet lediglich gewisse Rückschlüsse auf Ausmaß u. Differenziertheit der Beschäftigung mit J. Weiter mahnen Schwierigkeiten des Verständnisses etwa der talmudischen J.stellen zu großer Vorsicht. Schließlich kommen in der Hauptsache nur J.bilder der gehobenen, wissenschaftlichen Auseinandersetzung zur Sprache, volkstümliche, wie etwa J. als Begründer thyesteischer Mahlzeiten mit anschließenden Orgien, nur, soweit sie in die gehobene Literatur Eingang gefunden haben. – Innerhalb dieser Grenzen sollen Äußerungen Außenstehender in den verfügbaren, nichtchristl. wie christl., Quellen in chronologischer Folge zusammengestellt werden. Da lange Voruntersuchungen den vorgegebenen Rahmen sprengen würden, können nur Stellen berücksichtigt werden, die allgemein als Zeugnisse nicht an J. Glaubender, d. h. von Nicht-Mitgliedern christlicher Kirchen, gelten. Auch in späteren Zeiten dürfte es einzelne gegeben haben, die an J. glaubten, ohne einer seiner Gemeinschaften anzugehören (vgl. Mc. 9, 38/40), doch letztlich entscheidend für Christen im hier verstandenen Sinne ist die Zugehörigkeit zu christlichen Gemeinschaften. Obwohl so gut wie alle Äußerungen seit Mitte des 2. Jh. die kanonische J.-Überlieferung voraussetzen, bleibt die breite Palette christlicher J.bilder in- u. außerhalb der Evangelien hier außer Betracht. Zu den auf J. bezüglichen Bibelzitaten, Verweisen u. Anspielungen auf biblische Stellen bei griechisch- u. lateinischsprachigen Autoren der Kaiserzeit vgl. G. Rinaldi, Biblia gentium (Roma 1989), Reg. s. v. Gesú, bes. 746: accuse.

B. Evangelien. I. Das Volk. Das NT sowie die literarischen u. nichtliterarischen Vorstufen der Evangelien (*Evangelium) berichten von Reaktionen einer breiteren, nicht zu J. Anhängerschaft zählenden Öffentlichkeit auf sein Lehren u. Wirken. Trotz nachösterlicher Entstehung des christl. Kerygmas u. relativ später Endfassung der Evangelien ist mit Smith (Magier 43/8 mit Anm. 281/4) davon auszugehen, daß J. zu Lebzeiten als Wundertäter allgemeine Popularität, sogar einen gewissen Respekt genoß. Feindseligkeit der breiten Masse war die große Ausnahme, Opposition auf spezifische kleine Gruppen beschränkt. Die Juden werden ihn überwiegend für *Elias, einen anderen Propheten oder für den Messias gehalten haben, Heiden für ein göttliches Wesen. Die biblischen Berichte über kategorische Ablehnung J. durch das Volk u. die meisten feindseligen Äußerungen lassen sich als Projektionen der späteren christl. Gemeinde oder Gemeindekatechese erklären.

II. Kritische Gruppen. Kritik an J. scheint sich in Berichten der Evangelien zu spiegeln, die offenbar Vorwürfe nicht an ihn Glaubender entkräften sollen.

a. Familie u. Vaterstadt. Da keine christl. Gruppe Interesse daran haben konnte, J. Unrühmliches nachzusagen, werden der Versuch von Angehörigen, sich des nach ihrer Meinung Geistesgestörten zu ‚bemächtigen' (Mc. 3, 21, ohne synoptische Parallelen), sowie das reserviert unterkühlte Verhältnis zu Mutter u. Brüdern (Mc. 3, 31/4 par.; Joh. 2, 4; vgl. E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, bes. 855/7) Tatsachen widerspiegeln. Aus dem wohl abschätzig gemeinten ‚Sohn Marias' (Mc. 6, 3; Mt. 13, 55 formuliert um u. macht aus J., dem ‚Zimmermann', ‚des Zimmermanns Sohn. Heißt nicht seine Mutter Maria?'; Lc. 4, 22 steht ‚der Sohn Josefs'; vgl. Joh. 6, 42) kann ungewisse oder gar unbekannte Identität des Vaters sprechen (Vermutung bleibt, daß die vier Frauen, die außer Maria noch im Stammbaum J. Mt. 1, 2/16 vorkommen u. in der atl. Überlieferung sämtlich als unzüchtig bekannt sind, die implizierte Analogie des ‚von Maria geborenen' [1, 16] u. für einen Josefssohn gehaltenen J. entschuldigen sollen). Auch an seiner (ziemlich sicher authentischen) Unfähigkeit, in Nazareth Wunder zu wirken (Mc. 6, 5f), wird sich Polemik entzündet haben (vgl. die Beschwichtigung Mt. 13, 58 u. die Erklärung des aus Sicht der späteren Verkündigung unangenehmen Sachverhaltes Lc. 4, 23/7), wobei allerdings auch hier nicht mehr genau zwischen Fakten, Interessen derjenigen, die nicht an ihn glaubten, u. Reaktionen der Gläubigen unterschieden werden kann (zur Sache Smith, Magier 48/55).

b. Schriftgelehrte u. Pharisäer. Peinliche Unklarheiten zu Herkunft u. Familie J. konnten von informierten oder interessierten Gruppen verbreitet u. polemisch angereichert werden. Zu den Informierten gehörten vor allem die Pharisäer u. Schriftgelehrten im ganzen Lande. Obwohl Berufsstand u. Religionspartei sich keineswegs eng berührten, verknüpfen die Evangelien beide u. neigen dazu, ‚Pharisäer' an Stelle von ‚Schriftgelehrten' zu setzen: ein doppelter Anachronismus. Differenzen J. mit den Pharisäern gab es wohl, doch die wirklich gravierenden Meinungsverschiedenheiten gehören erst der Zeit von 70 nC. bis zur Endredaktion der Evangelien an (Belege: Smith, Magier 263/7). Ungeachtet vereinzelter Zustimmung (Mc. 12. 28/34; Mt. 13, 52) lehnten auch Schriftgelehrtenkreise J. ab. Gesetzesübertretungen (Mc. 2, 16; Lc. 15, 2; Mc. 7, 2; Lc. 6, 7/11; 14, 1/5), Berufung auf göttliche Vorrechte (Mc. 2, 6f) u. übernatürliche Kräfte (Mc. 11, 27/33 par.; Mt. 12, 38f) sowie messianische Ansprüche (Mc. 12, 35/7 par.; Mt. 21, 15f) verdichteten sich zu dem Gedanken, der Galiläer von ungewisser (Joh. 9, 29), gar fragwürdiger Herkunft verdanke seine Wunderkraft einem Dämon, sei besessen u. treibe böse Geister mit Beelzebul aus (Mt. 12, 24; 10, 25; zu diesem unverkennbar paläst. Dämon Smith, Magier 288; vgl. L. Gaston, Beelzebul: TheolZs 18 [1962] 247/55; *Baal [A III 26 u. B I. VI]). Der ‚Vielfalt dämonologischer Diagnosen in Mc. 3, 20/30' entnimmt Smith, Magier 62 zu Recht, ‚daß sie einer reichen Überlieferung entstammen'. Wenn sich dies auch nicht aus den ebd. 63/7 besprochenen mehrdeutigen Vorgängen ergibt, zeichnet sich doch als Grundüberzeugung der größten Gruppe der Gegner J. in den Evangelien die Behauptung ab: ‚Er ist ein Übeltäter' (Joh. 18, 30), d. h. nicht nur nach der lat. Übers. maleficus: ein Magier, einer, der sich sozialer Stigmatisierung unterworfenen Formen abweichenden religiösen Verhaltens befleißigt (zur Magie-Diskussion s. D. E. Aune, Art. J. II [im Zauber]: o. Sp. 822f; reiches Material zu den Merkmalen eines ‚Magiers' Smith, Magier 143/239. 305/33 mit Lit.).

c. Hohepriester. Da die religiöse Führung u. die oberste zivile Selbstverwaltung in der Hand weniger jüd. Familien lag, die, abgehoben vom Volk, eine kleine, geschlossene Gruppe bildeten, kam sie mit J. nur wenig in Kontakt. Die Evangelien sehen sie, zuweilen zusammen mit anderen Gruppen, nur in Jerusalem wirken. Hohepriester leiten J. Festnahme ein u. betreiben seine Aburteilung u. Hinrichtung durch die röm. Besatzungsmacht. Ob sie dabei das Volk aufgehetzt haben (Mc. 15, 11; Mt. 27, 20) oder ob ‚die Menge' (Mc. 15, 13f par.), ‚das Volk' (Mt. 27, 25), nach Joh. ‚die Juden' (18, 31. 38/40; 19, 7. 12. 14f) die treibende Kraft darstellten, bleibt unklar. – Den Evangelien zufolge veranlaßte wohl erst die messianische Interpretation der Tempelreinigung durch das Volk, nicht schon diese selbst, die Hohenpriester zu ihrem Vorgehen (Mc. 11, 15/8; Mt. 21, 12/7, vgl. bes. v. 15: Sohn Davids; Lc. 19, 45f; Joh. 2, 14/7 setzt die Szene zu Beginn von J. Mission an). Von Bedeutung war anscheinend auch seine schwerlich nur messianisch zu verstehende Drohung oder Ankündigung, den Tempel zu zerstören u. wunderbar wieder aufzubauen (Mc. 14, 58 par.; 15, 29 par.; Act. 6, 14; Joh. 2, 19/21 allegorisiert). Da jedoch die Evangelien die Schuld schrittweise von den Hohenpriestern auf ‚das Volk' oder ‚die Juden' zu verlagern trachten, Pilatus entlasten u. J. als Opfer eines Komplotts hinstellen wollen, bleibt die faktische Haltung der Hohenpriester unklar. Sicher ist, daß nach jüdischem Gesetz ein Gotteslästerer anders zu bestrafen gewesen wäre u. J. Anspruch, (einem) Gott besonders eng verbunden zu sein (wie Pilatus das griech. ‚Gottessohn' nur verstehen konnte) im röm. Recht überhaupt keinen Straftatbestand darstellte (zum Prozeß J. s. H. Merkel, Art. Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1191/3). In einem halbwegs geregelten Verfahren vor der Besatzungsmacht kann J. deshalb letztlich nur als Rebell u. Aufrührer abgeurteilt u. hingerichtet worden sein. Für gefährlich u. subversiv wurde sein Treiben deswegen gehalten, weil man ihn im Bunde mit bösen Mächten sah. Alles in allem trug letztlich die Einschätzung J. als ‚Magier' durch die schriftgelehrte Opposition bei den Hohenpriestern ihre ersten Früchte.

C. Bis zum Ende des 2. Jh. I. Vorchristlicher jüdischer Kultgott u. ‚gottloser Priester'. Von verschiedenen Seiten ist versucht worden, J. Gestalt u. Verehrung bereits in vorchristlicher Zeit nachzuweisen. Hier interessieren nur Theorien, die einige, nicht mit den späteren Christen identische Verehrer behaupten oder J. in nicht-biblischen Gestalten der herodianischen Zeit kritisiert sehen.

a. Der vorchristl. Jesus. Abweichend von den meisten anderen Theorien, die die Geschichtlichkeit J. bestreiten (vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-J.-Forschung[5] [1933] 444/71. 483/97), entstammt der von W. B. Smith erschlossene Kultgott ‚J.' nicht mythischer Vorzeit, wenngleich diese Behauptung durch dessen gnostische Herkunft stark relativiert wird (zu J. in der Gnosis s. u. Sp. 873f). Wie Smith darlegt (Der vorchristl. J. nebst Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums [1906]; ders., ‚Ecce deus'. Die urchristl. Lehre des reingöttlichen J. [1911]), hätten hellenisierte Juden ein rein göttliches Wesen namens J^{e}hoschua (Josua) schon um 100 vC. oder noch früher in einem Geheimkult verehrt. Weil zumal für Diaspora-Juden leicht mit J^{e}schua zu verwechseln, gräzisierten sie den Namen zu J. Offen bleibt, wie man sich diesen kultisch verehrten Gott vor seiner Stilisierung zur historischen Persönlichkeit u. die Verehrergemeinde vorzustellen hat, denn die Beweise für die Existenz eines vorchristl. J.kultes (ders., J. aO. 1/70) waren bereits zu Beginn des 20. Jh. äußerst schwach u. verdienen heute kaum mehr Beachtung. Der von Hippolyt (ref. 5, 10, 2 [171f Marcovich]) mitgeteilte Naassenerhymnus gilt inzwischen einhellig als Produkt nachchristlicher Gnosis (Lit.: Marcovich zSt.). Epiphanius, überzeugt von der Identität jüdischer Nasaraeer (Νασαραῖοι; haer. 18) u. Nazoräer (Ναζωραῖοι; ebd. 29), bemerkt zwar zu diesen: ‚Sie nannten sich nicht selbst Νασαραίους, die Nasaraeer-Sekte war vor Christus u. kannte Christus nicht' (ebd. 29, 6, 1), weiß aber nichts von einem jüd. Kultgott namens J. ha-nozri (der Hüter). Das ‚Gott der Hebräer, J.' im Großen Pariser Zauberpapyrus (PGM[2] IV 3019) reicht zum Beweis schwerlich aus. Ephiphanius' Bemerkung könnte schlicht auf ein Mißverständnis zurückgehen oder das wegen der Ähnlichkeit mit dem Stadtnamen Nazareth naheliegende Mißverständnis ausschließen wollen, der Nazarener sei bereits vor ‚dem Nazarener' bekannt gewesen oder verehrt worden (zur Sache H. H. Schaeder, Art. Ναζαρηνός, Ναζωραῖος: ThWbNT 4 [1942] 879/84, bes. 880/2; B. Gärtner, Die rätselhaften Termini Nazoräer u. Iskariot [Uppsala / Lund 1957] 18/36). Am weitesten könnte noch die Apostelgeschichte führen. Wenn Act. 18, 24/8 der Jude Apollos aus Alexandria in Ephesus ‚die Dinge J.' (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ) lehrte, obgleich er nur von der Johannestaufe wußte (also wohl: bevor er mit der ephesinischen Christengemeinde Verbindung aufgenommen hatte), könnte rein nach den Regeln der Grammatik damit der Schritt von einem vorchristl. zu einem nachchristl.-paulinischen J.-Kult gemeint sein. Durch den Zusammenhang ist dieser Gedanke aber ausgeschlossen, denn der Jude lehrt, was er als Johannesjünger über J. wußte (vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte [Apg 13–28] = EvKathKommNT 5, 2 [1986] zSt. [mit Lit.]; E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus: ZsTheolKirch 49 [1952] 144/54 bzw. ders., Exegetische Versuche u. Besinnungen 1 [1964] 158/68). Ohne jeden Anhaltspunkt im Text bezieht Smith Act. 13, 6. 8 u. 19, 1/7 auf vorchristliche J.verehrung. Die Ablehnung eines vorchristl. J. richtet sich nicht gegen die ‚vorchristl.' J.-Mission in Syrien, denn aus der abschließenden Bemerkung: ‚In Antiochien wurden die Jünger zum ersten Male Christen genannt' (Act. 11, 26), geht allenfalls hervor, daß sich in der frühesten Zeit der Bekehrung für J. der Titel ‚Messias' bzw. Χριστός noch nicht allgemein durchgesetzt hatte, wahrscheinlich besonders bei hellenistischen Juden, denn anders als Petrus (Act. 2, 31. 36) spricht der Hellenistenführer Stephanus nicht von ‚Christus', sondern vom ‚Menschensohn' (Act. 7, 56).

b. ‚Gottloser Priester' u. ‚Lügenmann'. B. Thiering sieht im ‚Frevelpriester' u. ‚Lügenmann' des qumranischen Habakuk-Pescher (beider Identität keineswegs gesichert) J. kritisiert, liest aus den betreffenden Stellen (vgl. J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 2 [1960] Reg. s. vv.) also die Einschätzung J. durch die extrem gesetzestreu, nationaljüdisch u. asketisch orientierten Qumran-Essener (B. Thiering, J. and the riddle of the Dead Sea Scrolls [San Francisco 1992] 73/120; zu ihrem phantasiereichen J.bild vgl. ebd. 208/84). Dafür gibt es aber keine textliche Grundlage, denn wenn sich in Qumran auch Bruchstücke von Texten finden, die zu J. Lebzeiten oder kurz danach entstanden sind (mit 7Q 5 uU. sogar ein Frg. von Mc. 6, 52f), so gehören die für J. in Anspruch genommenen doch der hasmonäischen Zeit an u. müssen gegen die nahezu einhellige Meinung der bisherigen Qumranforschung gewaltsam in die herodianische Zeit verlegt werden (zu Beginn der Erforschung der Schriften votierte für Spätdatierung bes. J.

L. Teicher, Die Schriftrollen vom Toten Meer – Dokumente der jüd.-christl. Sekte der Ebioniten: ZsRelGeistGesch 3 [1951] 153/209; zur Auseinandersetzung mit Thiering: O. Betz / R. Riesner, J., Qumran u. der Vatikan[2] [1993] bes. 121/38; zur Gesamtfrage K. Berger, Qumran u. J. [1993]; H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes d. T. u. J. [1992]). – Reine Spekulation ist auch die Überlagerung eines stark buddhistisch geprägten ,Ur-J. ... de(s) Bodhisattva(s) der universellen Liebe, ... den selbst seine engsten Schüler oft mißverstanden u. (den) aE. fast alle im Stich ließen', durch messianische, dem ,Lehrer der Gerechtigkeit' nachgestaltete Züge u. apokalyptische Erwartungen (E. R. Gruber / H. Kersten, Der Ur-J. [1994] 302f).

II. Angebliche Dokumente. a. Gerichtsakten. Obwohl frühchristliche Apologeten Pilatusakten zu kennen scheinen, die sie in kaiserlichen Archiven vermuten (Iustin. apol. 1, 35, 7/9. 48, 3), Tertullian von einem Bericht des Pilatus an Tiberius spricht (apol. 21, 24) u. sogar zur Nachprüfung in den Chroniken (commentarii vestri) auffordert (ebd. 5, 2; zitiert Eus. h. e. 2, 2, 5f), sind Spuren solcher womöglich echter Archivmaterialien u. offizieller Chronikeinträge nicht bekannt. Das gleiche gilt für die Behauptung, Tiberius sei für die Gottheit Christi eingetreten (vgl. aber L. Herrmann, Alburnus: Festschr. J. Bidez u. F. Cumont [Bruxelles 1949] 121/6; C. Cecchelli, Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo: Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni 1 [Milano 1956] 351/62; zu den antichristl. Pilatusakten des Kaisers Maximinus II s. u. Sp. 868).

b. Briefe. Der Briefwechsel zwischen König Abgar (V) Ukama v. Edessa u. J., erstmals von Eusebius angeführt (h. e. 1, 13, 4/10; vgl. 2, 1, 6f; E. Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 588/93), stellt eine christl. Fälschung im Dienste des Kampfes gegen die Manichäer dar (H. J. W. Drijvers, Abgarsage: Hennecke / Schneem.[5] 1, 389/95 mit Lit.). – Zu dem von christlicher Seite gefälschten Briefwechsel des Pilatus s. A. de Santos Otero, Los Evangelios apócrifos[2] (Madrid 1963) 472/532. – Der Brief des Lentullus, des angeblichen Gouverneurs von Jerusalem zu J. Lebzeiten, über die äußere Gestalt J. ist ,ein Produkt abendländischer Mönchslitteratur des 13. oder angehenden 14. Jh.' (E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU 18 [1899] Beilagen 330**; kritische Ed. ebd. 318**/24**).

III. Reflexe. Wenn der schwer faßbare griech. Chronograph Thallos (den manche mit dem Joseph. ant. Iud. 18, 167 genannten, aus Samaria stammenden Freigelassenen des Kaisers Tiberius identifizieren) sich auf den christl. Bericht von der Kreuzigung Christi bezog (Bruce 19; vgl. FGrHist 256 F 1 mit Jacoby im Komm. zSt.), wäre er für uns der erste Heide, der J. erwähnt. Tatsächlich jedoch bleibt Josephus die älteste sichere nachchristl. Schriftquelle.

a. Josephus. 1. Der echte. Als Sohn eines jüd. Priesters war *Josephus, wenige Jahre jünger als J., gewiß gut über die zeitgenössische J.bewegung Palästinas informiert. Dennoch behandelt er sie nur ganz beiläufig. Da er während der Abfassung seiner ,Altertümer' aE. der Regierungszeit Domitians (81/96) seine Einkünfte von diesem Kaiser, voller Argwohn gegenüber allem, was nach Unruhe aussah, u. erfüllt von tiefem Haß gegen die Juden, bezog, hatte er wahrscheinlich allen Grund, nur wenig u. möglichst nichts Vorteilhaftes über die Christen u. deren Ahnherrn aufzunehmen. – Einmal erwähnt er die unrechtmäßige Hinrichtung des *Jakobus, des ,Bruders J., des sog. Christus', u. anderer iJ. 61/62 (ant. Iud. 20, 200). Der Text wird echt sein, denn obwohl derselbe Jakobus auch Gal. 1, 19 ,Bruder des Herrn' heißt, hätten spätere christl. Kopisten einen Hinweis schwerlich in dieser Form gefälscht. Anders das sog. Testimonium Flavianum ant. Iud. 18, 63f, mit Ausdrücken, wie sie wohl nur ein gläubiger Christ benutzen konnte. Erstmals zitiert hat die Stelle Eusebius (dem. ev. 3, 5. 105; h. e. 1, 11, 4f). Hundert Jahre zuvor vermerkt Origenes ausdrücklich, an J. als den Christus habe Josephus nicht geglaubt (c. Cels. 1, 47; in Mt. comm. 10, 17 [GCS Orig. 10, 22]). Da er im Unterschied zu Eusebius außer zwei Josephusstellen (die erwähnte ant. Iud. 20, 200 u. 18, 116/9) keine näheren Details bietet, wird der Text in den 100 Jahren zwischen Origenes u. Eusebius christlich umgeschrieben worden sein. Zumindest erwähnt haben dürfte der Historiker J. gleichwohl, denn die Jakobusnotiz ant. Iud. 20, 200 setzt ihn als dem Leser bekannt voraus. Wann welche Notiz christlich eingefärbt wurde, ist schwer zu sagen. Nach dem Zusammenhang könnte Josephus am ehesten den Unruhestifter J. gemeint haben; viel-

leicht führte er ihn auch als weisen Mann, Wundertäter u. sog. Messias ein (die Vorschläge bei Bruce 28/30; Smith, Magier 84; vgl. auch R. Eisler, Das Testimonium Flavianum. Eine Antwort an Dr. W. Bienert [London 1938]; umfassende Lit. zu allen Fragen des Testimonium bei L. H. Feldman, Josephus and modern scholarship [1937/80] [Berlin / New York 1984] 679/703; Z. Baras, The Testimonium Flavianum and the martyrdom of James: L. H. Feldman / G. Hata [Hrsg.], Josephus, Judaism and Christianity [Leiden / Detroit 1987] 338/48).

2. Der slawische Josephus. Über J. berichten auch Einschübe in der (alt-) slawischen Übersetzung des Bellum Iudaicum, die im griech. Text fehlen (A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen ‚De bello Judaico' des Josephus = TU 29, 4 [1906]; Lit.: Feldman, Josephus aO. 48/56). Während hier die für nichtjüdische Leser gedachten Zusammenhänge des griech. Textes auffallend zurücktreten, werden jüdische Frömmigkeit u. Ausdruckweise stärker hervorgehoben. Das spricht für jüdischen Einfluß. Da die Zusätze jedoch nicht die geringste Spur semitischer Idiome erkennen lassen (G. Fermeglia, Contributi alla critica testuale paleoslava: RendicIstitLombard 102 [1968] 213/55), verliert die Behauptung, sie stammten direkt oder indirekt aus der ansonsten verlorenen aram. Erstausgabe des Bellum Iudaicum (vgl. bell. Iud. 1, 6), wohl ihre Stütze. Besonders R. Eislers Versuch, dem Problem des historischen J. mit nichtbiblischen Quellen beizukommen (Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας 1/2 [1929/30]), hat heftige Kontroversen ausgelöst (Bienert 124/89), in deren Verlauf mit hoher Wahrscheinlichkeit gezeigt werden konnte, daß die altslawischen Zusätze im ursprünglichen Josephustext nicht enthalten waren. Sie gelten deshalb gemeinhin als unecht u. dürfen hier ausgeklammert werden (kurze Analyse der Zusätze über J. u. das frühe Christentum bei Bruce 33/42 mit Lit. ebd. 43).

b. Griechische u. römische Schriftsteller. 1. Plinius d. J. Den beiden für die Frage der Behandlung der Christen durch den Staat wichtigen Pliniusbriefen 10, 96f ist über J. wenig zu entnehmen, dem kaiserlichen Antwortbrief (10, 97) gar nichts, dem des Statthalters in *Bithynien nur, Christus werde von seinen Anhängern so hoch geschätzt, daß ‚sie sich angeblich nicht zwingen ließen, ihm zu fluchen' (10, 96, 5: maledicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur, qui sunt re vera Christiani). Plinius wird gewußt oder vorausgesetzt haben, daß sie sich auch bei der Ablehnung von Kaiseropfer u. Anrufung der Staatsgötter auf Christus berufen (ebd.). Aussage der Verhörten, also christliches Selbstzeugnis, ist, daß sie in ihren morgendlichen Versammlungen ihm als einem Gott einen Hymnus singen (10, 96, 7: adfirmabant ... quod essent soliti ... convenire carmenque Christo quasi Deo dicere; *Carmen). Das ‚quasi' kann eine Abschwächung des Prädikates ‚Gott' (über deren Gründe nur spekuliert werden kann) oder eine sprachliche Eigentümlichkeit bedeuten. Ohne Zweifel standen für die Angeklagten auch die ethischen Normen u. die Art ihres Gottesdienstes (10, 96, 7), die umlaufende Gerüchte über christliche Verbrechen zurückzuweisen geeignet erscheinen, mit Christus in Verbindung.

2. Sueton u. Tacitus. Wenn es zutrifft, daß bei der Ankunft des Paulus in Rom iJ. 60 ‚diese Sekte', die Christen, ‚überall Widerspruch findet' (Act. 28, 22), hätten kurz nach 100 allen, die es wollten, die erforderlichen Informationen zur Verfügung stehen müssen. Dennoch interessierten sich auch heidnische Historiker wenig für J. u. seine Anhänger.

α. Sueton. Um 120 begründet er die Vertreibung der Juden aus Rom (unter Claudius iJ. 41) lapidar: impulsore Cresto assidue tumultuantes (vit. Claud. 25). Ebenso ungeklärt wie die Quelle dieser Information ist die Frage, ob nur eine Verschreibung aus Christo vorliegt (zur Sache H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1131f). Wenn ja, hätte Sueton die Nachricht mißverstanden, denn der Satz klingt so, als sei jemand mit dem häufig für Sklaven belegten Namen Rädelsführer des zur Ausweisung aller Juden führenden Aufstandes gewesen. – Aus Suetons Begründung der Bestrafung der Christiani folgt für J. direkt nichts. Man wird jedoch aus seinen Worten folgern dürfen, daß ‚der neue Aberglaube' zur Magie (besser: Schadenszauber) gerechnet wurde (vit. Nero. 16, 2: [genus hominum] superstitionis novae ac maleficae) u. man ihn in dieser Form auf den Begründer zurückführte. Ausdrücklich vermerkt dies Suetons Zeitgenosse Tacitus.

β. Tacitus. Den Namen ‚Christiani' leitet er, bzw. seine Quelle, von Christus her, dem

unter Tiberius vom Prokurator Pontius Pilatus hingerichteten Begründer der kriminellen Gruppe, die sich seither auch in Rom pestartig ausbreite (ann. 15, 44 [v.J. 115/17]). Über diese Christen teilt Tacitus kaum etwas mit. Der Gedanke, daß er in seiner Eigenschaft als Prokonsul von *Asia mit Christen kaum weniger zu tun gehabt haben dürfte als sein Freund Plinius, ‚der wahrscheinlich zur selben Zeit Legat Bithyniens war' (S. Borzsák, Art. P. Cornelius Tacitus: PW Suppl. 11 [1968] 393f, auch zum Gesamtkomplex Tacitus u. die Christen), drängt sich ebensowenig auf wie der Eindruck, daß er mehr über sie in Erfahrung bringen wollte (Vittinghoff; Karpp aO.). Noch schwerer ist die Notiz zu interpretieren, weil sie von Tacitus' Urteil über Rom als sittlich verkommen beherrscht wird, er orientalische Einflüsse deswegen grundsätzlich für verderblich hielt (vgl. seinen Juden-Exkurs hist. 5, 1/10). Wahrscheinlich fußt er auch an dieser Stelle auf der verlorenen Geschichte Plinius' d. Ä. Auf unabhängigere Quellen, etwa offizielle Unterlagen, hat er allen Beteuerungen der Unvoreingenommenheit zum Trotz in seiner Christen-Notiz anscheinend nicht zurückgegriffen (vgl. auch H. Fuchs, Tacitus über die Christen: VigChr 4 [1950] 65/93).

3. Epiktet u. Aelius Aristides. *Epiktet bezeichnet die Christen mit dem alten Namen ‚Galiläer' (Suda s. v. Ναζιραῖος [3, 434 Adler]; Karpp aO. 1131). Der Name J. fällt nicht, so daß unklar bleibt, ob er seinen Vorwurf, sie gelangten ‚aus Wahnsinn' (ὑπὸ μανίας) oder ‚aus Gewohnheit' (ὑπὸ ἔθους) zur Furchtlosigkeit (weltlichen Tyrannen gegenüber), auch schon von ihrem Begründer verstanden wissen will (diss. 4, 7, 6). – Ausführlich geißelt *Aristides Rhetor ‚die buckelige Demut' (‚sie verbinden zwei einander entgegengesetzte Übel: Erniedrigung u. Anmaßung') einer namentlich nicht genannten Gruppe (or. 3, 671). Man hat den Passus auf die Christen bezogen (C. A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales [Amsterdam 1968] 98_{15}), für das J.bild darf die Stelle dennoch nicht herangezogen werden (vgl. auch Labriolle, Réact. 79/84; L. Früchtel: o. Bd. 1, 654f).

4. Lukian v. Samosata. In seiner Schrift ‚Alexander oder der falsche Prophet', an einen gewissen Kelsos, uU. den von Origenes bekämpften (s. u. Sp. 854), gerichtet, stellt der Sophist u. Satiriker die Christianer mit Epikureern lediglich als ἄθεοι zusammen (25; H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT [1961] 6f; ders., Lukian v. Samosata u. das Christentum: NovTest 3 [1959] 226/37). Ausführlicher nimmt er sie im ‚Tod des Peregrinus', eines äußerst sonderbaren Schwärmers, bezeichnenderweise eines Kynikers, der Christ wird, ins Visier (11/3) u. enthüllt dabei auch einiges über J. Nach einer Lücke im Text kommt er ein erstes Mal auf ihn zu sprechen: ‚Noch heute verehren sie τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ... τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν Παληστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταυτὴν τελετὴν ἐσήγαγεν ἐς τὸν βίον' (zu einer anderen Lesart 3, 191 Macleod im Apparat zSt.; μάγον statt μέγαν ist in der Überlieferung nicht gestützt). J., dessen Name nicht genannt wird, heißt hier ihr erster Gesetzgeber (νομοθέτης) u. gekreuzigter Sophist (σοφιστής), dessen Anhänger ihn törichterweise anbeten u. die griech. Götter verleugnen (Betz, NT aO. 9/11). Ohne eigene Stellungnahme hebt Lukian an J. die Punkte hervor, die im 2. Jh. jedem Interessierten bekannt sein konnten. Im Rahmen der ‚wunderlichen Weisheit' der auf J. zurückgehenden Christianer gewinnt dieser aber über das direkt zu seiner Person Angemerkte hinaus die Züge eines sonderbaren Scharlatans. Obwohl Lukian ausführlich auf die Christen eingeht, ‚u. zwar mit einer für einen Mann wie Lukian immerhin erstaunlichen Gründlichkeit' (ebd. 12), dürfte ihm christliche Literatur schwerlich bekannt gewesen sein. – Ein christl. Scholiast hat ‚den Syrer aus Palästina' (philops. 16) auf J. bezogen (163 Rabe), doch es ist nicht einmal sicher, ob Lukian überhaupt von einem Christen spricht.

5. Galen. Wiederholt tadelt der um 200 verstorbene bedeutende Mediziner *Galenos ‚die Anhänger von Moses u. Christus', weil sie Gesetze ohne Vernunftgründe anzunehmen hätten (νόμων ἀναποδείκτων ἀκοῇ), u. zwar in einer Sache, bei der solche Gründe am wenigsten übergangen werden dürfen (puls. diff. 2, 4 [8, 579, 15 Kühn]). Später vergleicht er τοὺς ἀπὸ Μωσοῦ καὶ Χριστοῦ mit den degenerierten Philosophen- u. Medizinerschulen, in denen die Autorität des ‚Meisters' Selbstzweck geworden ist, u. bewertet Juden u. Christen moralisch höher als die Schulen mit ihrem αὐτὸς ἔφα (ebd. 3, 3 [657, 1]); Einzelheiten u. weitere nur arabisch überlieferte Texte R. Walzer, Galen on Jews and Christians (London 1949) bes. 14/6. 48/

74; ders., Art. Galenos: o. Bd. 8, 779/83. In einer nur arabisch erhaltenen Auseinandersetzung mit der Theorie des Aristoteles distanziert er sich entschieden von den Anhängern von Moses u. Christus, weil sie von Juden u. Christen verlangen, alles auf Treu u. Glauben anzunehmen (ebd. 782; ders., Galen aO. 14f. 48/56). Gleichfalls nur arabisch ist ein Loblied auf die besonders hohen sittlichen Maßstäbe der ‚Christen genannten Leute' überliefert (ebd. 15f. 56/74; ders., Galenos aO. 782f). Ob Galen die ‚Schulgründer' für die an Juden u. Christen gleichermaßen kritisierten bzw. lobend hervorgehobenen Züge verantwortlich machte, geht aus keiner Stelle hervor.

c. Mara bar Serapion. Der Mahnbrief Mara bar Serapions an seinen in der Ausbildung befindlichen Sohn Serapion, eines der ganz wenigen altsyr. profanen Schriftstücke, hat wohl nur dank der Erwähnung eines ‚von den Juden hingerichteten weisen Königs', in dem ohne weiteres J. zu erkennen ist, die Vernichtung überlebt. Zu entnehmen ist ihm allerdings nur, daß der Autor J. für einen Weisen wie Sokrates u. Pythagoras hält, die alle drei gelebt haben u. hingerichtet wurden (J. durch die Juden), woraufhin göttliche Strafgerichte über ihre Landsleute niedergingen, sie selbst aber weiterleben: ‚Sokrates ... in der Lehre Platos, ... Pythagoras... in seiner Herastatue' (wobei der Philosoph offenbar mit dem gleichnamigen Bildhauer aus Rhegion verwechselt wird) u. ‚der weise König ... in der Lehre, die er gegeben hatte' (W. Cureton, Spicilegium Syriacum [London 1855] 46, 10/25; engl. Übers. ebd. 73f). Der Schreiber fußt auf christlicher Tradition (die Juden richten ‚ihren König' hin), war aber schwerlich selber Christ, weil er sonst wohl mehr gesagt hätte, als daß der Hingerichtete in seiner Lehre weiterlebt u. deswegen ‚nicht für immmer starb'. Der mit stoischen Auffassungen sympathisierende Autor ist nicht mehr zu identifizieren. Inhaltliche Indizien sprechen für eine Abfassung des Briefes zwischen 73 u. 256 nC., vielleicht in Samosata (zu weiteren Einzelheiten K. E. McVey, A fresh look at the letter of Mara bar Sarapion to his son: R. Lavenant [Hrsg.], Symposium Syriacum 1988 = OrChristAnal 236 [Roma 1990] 257/72).

IV. Ausdrückliche Konfrontation. a. Das hellenist.-jüd. Jesusbild. Kaum hatten christliche Versionen der J.geschichte in den Evangelien feste Gestalt angenommen, setzten Gegendarstellungen ein, zuerst in der westl. jüd. Diaspora (zur gänzlich anderen Lage im Palästina tannaitischer Zeit s. u. Sp. 861).

1. Justin. Der ‚Dialog' des christl. Apologeten *Iustinus Martyr gibt sich als zweitägige Unterredung gegen Ende des Bar Kokba-Krieges, d. h. iJ. 135 (dial. 1, 3), nach Eus. h. e. 4, 18 in Ephesus. Der Gesprächspartner, Hebräer aus der Beschneidung, heißt Tryphon (dial. 1, 3). Lange Schriftzitate u. die Tatsache, daß Tryphon nur Fragen stellt, zu denen Justin etwas zu sagen hat, legen nahe, den *Dialog für literarische Form zu halten, in der ein berühmter Jude, der bekannte Tannait der zweiten Generation, R. Tarfon, lediglich seinen Namen hergeben mußte (zu R. Tarfon als Wortführer in den ältesten christl.-jüd. Kontroversen H. L. Strack / G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midr.[7] [1982] 79 mit Lit.). Von jüdischen Vorwürfen speziell gegen J. ist wiederholt die Rede. Dial. 69, 7 nennen ihn die Zeugen seiner Wunder μάγον u. λαοπλάνον, vermutlich ein Echo auf Stellen wie Mt. 9, 34; 12, 24. 27. 63 u. Joh. 7, 12 (Act. Thom. 96 heißt Thomas μάγος καὶ πλάνος; zum J.-Namen in der Magie s. *Jesus II]). Schon dial. 17, 1 hatte Justin seinem Gegenüber vorgehalten, von Jerusalem würden auserlesene Männer in alle Welt geschickt mit der Botschaft, eine gottlose αἵρεσις sei entstanden. Später erklärt Justin, diese Gegenmission sei Werk ‚der Hohenpriester u. Lehrer eures Volkes' (ebd. 117, 3). Kurz zuvor hatte er das hellenist.-jüd. J.bild stichwortartig zusammengestellt: τὶς Γαλιλαῖος πλάνος, den die Juden gekreuzigt, dessen Leichnam jedoch die Jünger bei Nacht aus dem Grab gestohlen haben, um den Leuten in betrügerischer Absicht glaubhaft zu machen, er sei auferstanden u. in den Himmel aufgefahren. Außerdem hängen ihm die Emissäre die gleichen Dinge wie denjenigen an, die Christus als Lehrer u. Sohn Gottes bekennen (108, 2; zu einer anderen Übersetzung der Wendung κατὰ τῶν ὁμολογούντων Χριστὸν καὶ διδάσκαλον καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι Smith, Magier 97). Mit den ἄθεα, ἄνομα u. ἀνόσια werden in erster Linie die Gerüchte von nächtlichen Orgien mit Promiskuität u. Menschenfleischgenuß gemeint sein, die im Volk umliefen, jedoch in die gehobene anspruchsvollere Literatur kaum Eingang fanden u. vor allem aus

den Apologien bekannt sind (Arist. apol. 17, 2; Athenag. leg. 3. 32. 35; Iustin. apol. 1, 26). Für Justin wird von Jerusalem aus nicht nur Propaganda gegen J. u. die Christen gezielt in Umlauf gesetzt; dort oder von dort ausgehend werden auch J. u. seine Gläubigen ,verflucht' (dial. 108, 3), womit wohl, da von einer Verspottung Christi ,nach dem Gebet' (ebd. 137, 2) sonst nichts bekannt ist, die birkat ha-mînîm im Achtzehn-Bitten-Gebet gemeint ist (J. Maier, Geschichte der jüd. Religion [1972] 144/6, zur Frage der minim M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud [1962] 136/42). Justin unterstreicht zwar das sich rabbinisch formierende Judentum als Ausgangspunkt antichristlicher Propaganda, die Tatsache jedoch, daß J. im Grunde nur als infamer Gaukler u. sozial schädlicher Magier, noch nicht als Verführer der Juden, stilisiert wird, bekräftigt einmal mehr den Diaspora-Charakter der jüd. Gegenmission. Obwohl Justin die Jungfrauengeburt ganz im Stil des Mt.-Evangeliums darstellt (dial. 77f, bes. 78, 4f), fehlt bezeichnenderweise die wenig später von Celsus bemühte Panthera-Legende (dazu s. u. Sp. 862/4).

2. Tertullian. Ein ebenso pathetischer wie sarkastischer Passus bei Tertullian zeigt vollends die Abhängigkeit (hellenistisch-) jüdischer Polemik von der Überlieferung der Evangelien. Am Schluß seines Frühwerkes De spectaculis (vJ. 197) kommt er auf das Große Welttheater, das Jüngste Gericht, zu sprechen u. hält denen, qui in Dominum desaevierunt, sarkastisch ihre schlimmen Reden über J. vor (30, 6). Dabei werden ,des Zimmermanns Sohn' (Mt. 13, 55), ,Sabbatzerstörer' (Mt. 12 u. ö.) oder quem clam discentes disripuerunt, ut resurrexisse dicatur (vgl. Mt. 24, 67; 28, 12f) u. anderes aus der Bibel Bekanntes als Schmähungen aufgefaßt u. um weitere ergänzt: filius quaestuariae, Samarites, quem hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur. Nicht allein was in der Bibel als Meinung Außenstehender, wie ,der von einem Dämon Besessene' (Mt. 10, 25; Mc. 3, 22; Lc. 11, 14/20; Joh. 8, 48), eindeutig abgelehnt wird, auch ,mit Rohr u. Fäusten geschlagen' (Mt. 26, 67; 27, 30), ,durch Anspeien entehrt' (Mt. 27, 30) oder ,mit Essig u. Galle getränkt werden' (Mt. 27, 34 par.) sowie andere Leiden, die J. erduldet hat, gelten als Schmähungen jüdischen Ursprungs, denen die aus der Evangelienüberlieferung nicht bekannten, bes. ,Hurensohn', gleichgeordnet sind. Dieses Schimpfwort ist ein Topos jüdischer Polemik (vgl. C. Aziza, Tertullien et le Judaïsme [Paris 1977] 163) u. würde am besten in das aus Justin u. Celsus bekannte jüd.-hellenist. J.bild passen. Letztlich aber bleibt seine Herkunft bei Tertullian ungewiß, weil das Nebeneinander von negativen u. positiven Ansätzen auch darauf hindeuten könnte, daß er die Anaphoren selber rhetorisch produziert hat.

b. Griechisch-römische: Celsus. Die erste ernsthafte Auseinandersetzung aus dem Geiste griechisch-römischer Denk- u. Lebenskultur stammt von dem ansonsten unbekannten Mittel-Platoniker *Celsus (Ph. Merlan: o. Bd. 2, 954/65; J.-C. Fredouille, Art. Heiden: ebd. 13, 1135f [mit Lit.]). Im Unterschied zu den o. Sp. 847/51 behandelten Erwähnungen J. bei griechischen u. römischen Autoren gibt er sich nicht mit äußerlichen Beobachtungen u. mehr oder weniger zufälligen Informationen zufrieden. Gehen auch die Meinungen über Celsus' ,christliche Bibliothek' weit auseinander (vgl. Pichler 43/59), so hat er sein Bild vom Leben, Wirken u. Sterben J. u. dem Verhalten seiner Jünger ,entweder den kanonischen Evangelien oder einer dem synoptischen Typ nahestehenden Darstellung entnommen u. durch jüdische Polemik ergänzt' (ebd. 59). – Der um 175 erschienene Ἀληθὴς λόγος muß eine lange anhaltende, für Christen gefährliche Wirkung ausgeübt haben, denn noch zZt. des Philippus Arabs (244/49), also ca. 70 Jahre nach seiner Veröffentlichung, verfaßte Origenes eine ausführliche Widerlegung (c. Cels.). Seine langen Zitate gestatten, den Celsus-Text in Teilen zu rekonstruieren. So ausgiebig zitiert Origenes, daß durch Celsus' konterkarierende Behandlung der synoptischen Berichte noch ein halbwegs klares Bild der verwerteten jüd. Einwände gegen J. schimmert (M. Lods, Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens: RevHistPhilosRel 21 [1941] 1/33). Wieviel der kundige Apologet dabei freilich von Celsus' Argumenten als besonders peinlich oder anstößig übergangen hat, bleibt ebenso unbekannt wie die Gründe, aus denen die Origenesschrift, im Gegensatz zu den späteren christl. Widerlegungen von Porphyrios' Κατὰ Χριστιανῶν, der Vernichtung entging (vgl. J. F. S. Muth, Der Kampf des heidn. Philosophen Celsus gegen das Christentum [1899] 1/4). – Celsus

beurteilt das Christentum insgesamt im Rahmen seiner platonischen Religionsphilosophie oder -theologie (Merlan aO. 954/7; C. Andresen, Logos u. Nomos [1955]). Das J.bild des Celsus steht unter dem Motto: ‚Nichts Göttliches ist an ihm'. Die Diskrepanz beginnt schon bei der Gestalt: klein, häßlich u. unscheinbar (c. Cels. 6, 75), obwohl er doch als Gott auch körperlich höchsten Ansprüchen genügen müßte (ebd. 1, 69f). Für einen Gott spreche auch nicht, daß er seine Lehre erst vor kurzem verbreitet u. zu Lebzeiten nur wenige u. einfältige Anhänger gewonnen habe (1, 26f). Die Jungfrauengeburt sei erfunden, um J. niedrige u. unwürdige Herkunft zu vertuschen. In Wahrheit entstamme er nämlich als Sohn einer Handarbeiterin, die ihren spärlichen Lebensunterhalt mit Spinnen verdiente, der untersten sozialen Schicht, noch dazu der eines jüd. Weilers (1, 28). Mit seiner davidischen Herkunft solle nur ein Bezug zur Schrift (der Juden) hergestellt werden, wobei der Dünkel, seine *Genealogie ‚an den ersten Menschen u. an die jüd. Könige' anzuknüpfen, für sich spreche (2, 32). Vollends lächerlich werde seine angebliche Göttlichkeit, weil seine Mutter, von ihrem Gatten, einem Zimmermann, des Ehebruchs überführt, verstoßen worden sei u. umherstreunend ihren außerehelichen Sohn heimlich zur Welt gebracht habe (1, 28). Spuren der Abwehr des Gedankens einer vorehelichen Geburt J. haben sich bereits Mt. 1, 19/23 niedergeschlagen u. Act. Pilat. 2, 3/5 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 402f) sowie im Schlußsatz der Genealogie J. nach Matthäus im Syro-Sinaiticus: ‚Joseph, dem Maria als Jungfrau angetraut wurde, zeugte J.' (F. Scheidweiler: ebd. 1[5], 396), klarer erhalten. Daneben dürfte die voreheliche Geburt zu der aus Ehebruch verschärft worden sein. Celsus bezeugt sie erstmals klar u. nennt zugleich einen (röm.) Soldaten namens Πανθῆρα als Vater (1, 32 mit Borret im Komm. zSt. [SC 132, 163]); vgl. auch die talmudische Version u. Sp. 862/4). Offensichtlich hat dieser Vorwurf noch Origenes schwer zu schaffen gemacht, denn er wußte ihm nur mit dem nicht sonderlich schlagkräftigen Argument zu begegnen, ‚daß nach allgemeiner Erfahrung aus solchen sündhaften Beziehungen nur schlechte u. minderwertige Menschen hervorgingen, während J. doch ein 'Lehrer der reinen Sitte, der Gerechtigkeit u. der anderen Tugenden' (Orig. c. Cels. 1, 33) gewesen sei' (Kötting 141). – Aus den Magoi, die das kleine Kind anbeten, macht Celsus (zur Belustigung des Origenes) Χαλδαῖοι (1, 58; *Chaldäer). Nicht verstehen kann er, warum Gott seinen Sohn nur durch die Flucht nach Ägypten vor dem Massaker zu bewahren wußte (1, 66). Glaubhaft findet er, daß sich J. als Tagelöhner, d. h. im Erwachsenenalter, in Äggpten verdungen, dort magische Fähigkeiten erworben u. sich nach der Rückkehr mit ihrer Hilfe zu Gott erhoben habe (1, 28). – Die Vorgänge bei der Taufe seien nur von seinem Gesinnungsgenossen Johannes beglaubigt, daher unglaubwürdig (1, 41; vgl. auch 2, 72 zum Widerspruch zwischen öffentlicher Proklamation u. Verborgen-Bleiben-Wollen). Auch der Umgang mit zehn oder elf verwegenen Gestalten, nichtswürdigen Zöllnern u. Schiffern, sei eines Gottes unwürdig (1, 62). Obwohl deren Verhalten genauso unrühmlich wie das seinige war (2, 45), gelang es ihm nicht einmal, ihre Zuneigung zu gewinnen, so daß sie ihn schließlich verließen, einer ihn verriet u. ein anderer verleugnete (2, 12. 24). Einfach grotesk sei, daß die Christen seiner Zeit geradezu darauf erpicht sind, eine möglichst große Anhängerschaft für jemanden zu gewinnen, der zu Lebzeiten selber nur ein paar einfältige Gefolgsleute an sich zu binden verstand (2, 46). – Heilungen, Speisungen u. Totenerweckungen seien nichts besonderes, sondern weit verbreitet gewesen (1, 68; 2, 48. 55). Nichts zeige deutlicher als seine geschickten Rückzieher, wann immer er aufgefordert wurde, seine Göttlichkeit unter Beweis zu stellen, daß er ein gerissener Magier gewesen sei (1, 68), der überdies alle potentiellen Konkurrenten aus seiner Gemeinschaft verstoßen habe (1, 6). – J. habe sehr wohl gewußt, daß aufsehenerregende Taten auch mit Hilfe böser Geister u. des Satans vollbracht werden könnten, u. sie deshalb verworfen. Wie aber könne man dann von denselben Taten auf die Gottheit des einen bzw. die Zauberei (γόητας) der anderen schließen (2, 49)? – Gewichtige Gegenargumente bilden auch die Prophezeiungen; was J. über sich u. sein Schicksal vorausgesagt hat (2, 13), seien vaticinia ex eventu (2, 17f), die sich ebensowenig erfüllt hätten (2, 16), wie Vorhersagen über ihn. Weder sei er der Messias noch gebe es schroffere Gegensätze als zwischen ihm u. Moses (7, 18). – Nicht zuletzt widerlegten Leiden u. Sterben J. Anspruch. Den verdienten Tod habe er

heldenhafter hinnehmen können (7, 53), statt dessen machte er aus seinen Schmerzen keinen Hehl u. jammerte u. klagte sogar über den Durst (2, 24. 37). – Höchst zweifelhaft erscheint Celsus auch die *Auferstehung J. Obwohl es J. hätte ein leichtes sein müssen, sie durch einige Auftritte in aller Öffentlichkeit unter Beweis zu stellen, zeigte er sich zunächst nur höchst verdächtigen Zeugen, einer hysterischen Frau u. visionsgläubigen Jüngern. Die grundsätzliche Frage, ‚ob überhaupt schon einmal jemand, der in Wahrheit gestorben ist, mit demselben Leib auferstanden ist' (2, 57), ist damit nicht zu beantworten (vgl. 2, 55/7). – Bleiben noch die tiefen Schatten in J. Charakter. Er war nicht der Verheißene ohne Sünde; sein schmachvoller Tod am Kreuze unterstreicht, daß Gott ihn sogar haßte. Zorn u. Feigheit, Prahlerei u. Lüge, sein insgesamt liederlicher Lebenswandel konnten dies gewiß nicht ändern (2, 7. 9. 42. 76 u. ö.). Wenn die Christen denn wirklich etwas Göttliches in menschlicher Gestalt verehren wollen, dann, so das Fazit des Celsus, haben sie sich dafür den denkbar Schlechtesten ausersehen (5, 2). An Platos Sonnengleichnis illustriert er, wie ein gottgleicher J. sich hätte richtig verhalten müssen (2, 30). – Im ausgehenden 2. Jh. hatten die kanonischen Evangelien andere J.bilder noch nicht in allen Gemeinden verdrängt. Da nicht zu ermitteln ist, welche (kanonischen u. außerkanonischen) Darstellungen Celsus vorlagen, sind seine eigenen Reaktionen oft kaum von übernommenen Topoi zu scheiden. Jedenfalls spricht er wie die frühe Kirche nur von Ἰησοῦς, das in der 2. H. des 2. Jh. sich durchsetzende ‚J. Christus' fehlt (1, 28; 2, 32; 3, 36. 39. 41f). Wie bei Justin ist wiederholt vom θεὸς καὶ θεοῦ υἱός oder θεὸς καὶ θεοῦ παῖς (zum fehlenden Artikel bei θεὸς K. Thraede, Art Jakob u. Esau: o. Bd. 16, 1130) die Rede, während das für die Zukunft bedeutsame ὁ κύριος fast ganz fehlt (W. Völker, Das Bild vom nicht-gnostischen Christentum bei Celsus [1928] 64 mit Anm. 120f; vgl. ebd. 50/69). Das Bild, das Völker vom Christentum bei Celsus entwirft, ist als ‚erwünschte Kontrollinstanz für alle christl., mehr oder weniger parteiischen Schilderungen' (ebd. 14) absolut ungeeignet. Pichler (99f) sieht aber richtig, daß das von Celsus entworfene J.bild die enge Verflechtung heidnischer Polemik u. christlicher Apologetik zutreffend spiegelt. Vor allem zeigen die Celsus-Frg., daß das Verhältnis Christi zu Gott noch nicht als echtes Problem empfunden worden sein kann (vgl. Völker aO.), was die Anreicherung vornizänischer J.bilder durch Elemente heidnischer u. jüdischer Polemik sehr erleichterte. – Die Äußerungen aus jüdischem Munde könnten dadurch zu erklären sein, das Celsus eine Widerlegung der Werke Justins verfaßt hat; wohl nicht zufällig weist der Jude seiner Prosopopoiie Ähnlichkeiten mit Tryphon auf (vgl. Pichler 47f). Da nur das nicht erhaltene Streitgespräch des Judenchristen Papiscus mit dem alexandrinischen Juden Iason als literarische Vorlage des Celsus nachzuweisen ist (Orig. c. Cels. 4, 52), nicht jedoch Rückgriffe oder Anspielungen auf Justin, was sogar ein Verfechter der ‚Justin-These' wie Andresen (aO. 395; vgl. Pichler 49 mit Anm. 200/4) zugeben muß, dürfte sich kaum mehr sagen lassen, als daß Celsus aus der jüd. J.polemik der Diaspora geschöpft hat. Maier 253 nennt folgende Punkte, die ‚nicht als selbstverständliche Produkte der Reaktion auf christliche Verkündigung oder Erzählungen' gelten können: ‚a) Die Mutter J. als Handarbeiterin (chern'ētis), b) Pantheras, ein Soldat, als natürlicher Vater J., c) Der ägypt. Aufenthalt (als Erwachsener) u. die Rückkehr als Magier sowie die Bestrafung durch eine jüd. Instanz'. Maier betont aber zugleich mit guten Argumenten, daß sich keiner auf gesicherte rabbin. Überlieferungen zurückführen läßt (ebd.; zu den rabbin. Zeugnissen s. u. Sp. 862/4).

D. Bis zum Ende der Spätantike. I. Erwähnungen. a. Griechisch-römisch. Seit dem 3. Jh. wird J. immer häufiger in nichtchristlichen Quellen (Historiker, Philosophen, Dichter) erwähnt. Zumeist stehen dabei aber die zeitgenössischen Christen im Mittelpunkt. Von ihren Ursprüngen ist nur beiläufig die Rede. So erwähnt zu Beginn des 3. Jh. der hohe Staatsbeamte Cassius Dio in seiner Röm. Geschichte die Christen (im Stile früherer Bearbeiter der griech.-röm. Geschichte) hin u. wieder (zB. 69, 3, 1f; 72, 9, 3/6). Zu J. ist den ganz oder in Auszügen (des Kpler Mönches Joh. Xiphilinos [11. Jh.] u. des Joh. Zonaras) erhaltenen Büchern direkt überhaupt nichts zu entnehmen. – Den um 390 verstorbenen berühmten Redner u. Lehrer der Philosophie *Himerios v. Prusa vergleicht Photius mit einem Hunde, der gegen die Christen bellt (bibl. cod. 165, 109a [2, 140 Henry]). Ob er direkt oder indirekt gegen J.

ausfällig wurde, ist nicht bekannt, da die meisten seiner Deklamationen nicht erhalten sind. – Späteren Erwähnungen J. ist kaum mehr zu entnehmen als aus der christl. Überlieferung u. den besprochenen Kritiken bekannt.

1. Historia Augusta. Nicht schon, wie vorgetäuscht, um 300, sondern uU. erst gegen 400 entstanden, kommt die *Historia Augusta wenigstens in einer Kaiserbiographie auf Christus zu sprechen. Kaiser Alexander Severus (222/35), so weiß der pseudonyme Lampridius zu berichten, habe ,in seiner Kapelle ... die Bilder der vergöttlichten Kaiser, doch nur der besten u. ausgewählten, ebenso die heiliger Männer (animas sanctiores), darunter den Apollonius, u., wie ein Geschichtsschreiber seiner Zeit sagt, den Christus, Abraham u. Orpheus ... aufgestellt' (Hist. Aug. vit. Alex. 29, 2), u. trägt später nach, der Kaiser habe auch beabsichtigt, Christo templum facere ... eumque inter deos recipere (ebd. 43, 6). Die anschließende Notiz: ,Man sagt, auch Hadrian, der in allen Städten Tempel ohne Götterbilder bauen ließ, ... habe dies beabsichtigt' (ebd.), stellt der gleichfalls pseudonyme Spartianus in der Hadrian-Vita mit den Worten richtig: per Asiam iter faciens templa sui nominis consecravit (13, 6), wurde aber wahrscheinlich durch seinen unvorhergesehenen Tod gehindert, sein eigenes Bild darin aufstellen zu lassen.

2. Ammianus Marcellinus. Bezeichnend ist, wie dieser hohe Offizier der kaiserlichen Garde (gest. nach 390) J. einschätzt, wobei allerdings zu beachten bleibt, daß außer Julian alle Kaiser, denen er diente, Christen waren. Christianam religionem absolutam et simplicem, so ist *Ammianus Marcellinus überzeugt, habe Kaiser **Constantius II (gest. 361) mit ,Altweiberglauben' (anili superstitioni) vermischt, u. erklärt die Streitereien über das Verhältnis einer göttlichen oder menschlichen Natur in Christus für reine Grübelei (Amm. Marc. 21, 16, 18). Vor der Einladung quisque nullo vetante religioni suae serviat intrepidus, die Julian, Kaiser geworden, an die Bischöfe richtete, erscheint die christl. Religion, die ihn vorher zu Verstellung u. *Heuchelei gezwungen hatte, in schlechtem Licht (ebd. 22, 5, 3; vgl. jedoch zu den Motiven der Heuchelei 21, 2), doch als von der Wurzel, den Ursprüngen her, schlecht, stellt er sie selbst nach den Streitigkeiten zwischen Damasus u. Ursinus um den röm. Stuhl u. den damit einhergehenden blutigen Tumulten in der Stadt nicht hin (27, 3, 12. 9, 9. 3, 11/3). Von einer Vergötterung des Stifters allerdings wollte er jetzt wohl noch weniger wissen als auf Grund der arianischen Streitigkeiten.

3. Libanius. Das Verhältnis dieses renommierten Redners u. Lehrers der Philosophie zu den Christen steht unter dem Eindruck des gescheiterten Versuches seines erlauchtesten Schülers, des Kaisers Julian, den heidn. Göttern erneut die Vorherrschaft zu sichern, u. der zT. drakonischen gesetzgeberischen Maßnahmen des Kaisers Theodosius I gegen den Besuch heidnischer Tempel, die Darbringung von Opfern u. dgl. (*Heidenverfolgung). In seiner Lobrede auf Julian vJ. 363 bezeichnet Libanius das Christentum als ,Schandfleck' u. stellt den ,wirklichen Göttern' Christus als einen gegenüber ,von dem man dies nur meint' (or. 12, 33f [2, 19f Foerster]: τοὺς ὄντας ἀντὶ τοῦ δοκοῦντος). Bei einzelnen Kritikpunkten am Christentum, wie der Abschaffung der heidn. Götter mit Feuer u. Schwert (vgl. or. 18, bes. 125 [2, 289 F.]) oder dem Vandalismus der Mönche (or. 30, bes. 8/14 [3, 91/5]), bleibt J. ganz aus dem Spiel.

4. Die Suda. Dieses umfangreiche Lexikon wurde erst um 1000 nC. von einem Unbekannten in Kpel zusammengestellt, bietet aber auf der Grundlage älterer Lexika u. Enzyklopädien in über 30000 Stichwörtern wertvolle Nachrichten zu griechischer Sprache, Literatur u. anderen Kulturbereichen. Der längste Eintrag gilt J. (nr. 229 [2, 620/5 Adler]). Er informiert aber nicht über J. in älterer griech. Literatur, sondern bietet eine J.- u. Marienlegende. Sie ist auch außerhalb der Suda belegt (vgl. Adler im App. zSt. [620]; P. W. van der Horst, J. and the Jews according to the Suda: ZNW 84 [1993] 269). Wie schon die Formulierung des Stichwortes: Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν, andeutet, handelt es sich um einen christl. Text. Er wendet sich gegen die Juden. Solange seine Herkunft u. Wirkungsgeschichte unbekannt sind (dazu ebd. 274/7), lassen sich keine verläßlichen Rückschlüsse auf ein etwa zurückgewiesenes jüd. J.bild ziehen.

b. Rabbinische Literatur. 1. Allgemein. Von Anfang an gehörten jüdische Kreise zu den treibenden Kräften der Polemik gegen J. Neutestamentliche u. nichtkanonische J.bilder setzen sich massiv mit Vorwürfen

von Zeitgenossen J. u. späterer jüd. Gruppen auseinander. Justin weiß von gezielter jüd. Gegenmission, u. Celsus, Heide u. durchaus kein Judenfreund, schickt zunächst einen Juden vor (o. Sp. 858). Wenn Origenes ihm auch vorhält, er rede gar nicht wie ein Jude (c. Cels. 1, 28. 43. 48f; 2, 55 u. ö.), beschwert er sich doch im gleichen Atemzug, daß Celsus seinen Stoff jüdischen Märchen entnehme (ebd. 2, 10). Hieronymus weiß, daß Porphyrios sich an die Juden anlehnte (in Dan. comm. 1, 2, 31/5 [CCL 75A, 795]), u. Laktanz findet jüdische Verleumdungen bei den Heiden (inst. 5, 3, 19). – Mit diesem Befund kontrastiert eine auffallend spärliche J.überlieferung im rabbin. Schrifttum. J. Maier kommt in der bisher einzigen form- u. überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung aller J.stellen aus dem Textzusammenhang sogar zu dem Ergebnis: ‚Kontextanalyse, überlieferungs-, stoff-, motiv- u. formgeschichtliche Beobachtungen sprechen ... dafür, daß es keine einzige rabbin. 'J.stelle' aus tannaitischer Zeit (bis ca. 220 n. Chr.) gibt', aus amoräischer ‚keine ..., die als solche nicht eine umgemünzte ältere Tradition, welche mit J. Christus zunächst nichts zu tun hatte, darstellt. Das gilt sogar für Friedländers einzige J.stelle, jSabb XIV, 4' (268f; ähnlich Schreckenberg 168; über die wichtigsten Stellen im Rahmen der Äußerungen zu Juden u. Christen ebd. 160/8). Dieses Ergebnis ist schwerlich damit zu erklären, daß eine ursprünglich reichere rabbin. J.überlieferung im Laufe der Jhh. durch Zensur u. Selbstzensur verlorengegangen ist. Zumindest ebenso nahe liegt, daß das Christentum während der ersten Jhh. in Palästina u. Mesopotamien keine existentielle Bedrohung für das rabbin. Judentum darstellte u. erst die immer schärfere Konfrontation mit der siegreichen Religion seit dem 4. Jh. nach polemischen Äußerungen zur christl. Kirche u. ihrem Gründer verlangte. Ist aber damit zu rechnen, daß Ketzerverwünschung u. -bekämpfung einen innerjüd. Vorgang darstellen, der erst aus christlicher Perspektive im Nachhinein u. von Nichtjuden zu einer im Kern gegen das Christentum u. dessen Urheber gerichteten Vorgehensweise verengt werden, war neben dem Rückgriff auf bekannte ältere J.-überlieferungen die nachträgliche Übertragung vorliegender Traditionen über gefährliche Abweichler auf J. oder die Schaffung völlig neuer Topoi geradezu unvermeidlich.

2. Die Stellen im einzelnen. Wann genau das begann, ist nicht mit wünschenswerter Sicherheit zu datieren. Obwohl besonders bei Überlieferungen, die schrittweise gegen J. verwandt wurden, die obere zeitliche Grenze des RAC beträchtlich überschritten werden kann, seien die wichtigsten Stellen in Anlehnung an Maier kurz besprochen. Abweichende Positionen, die er berücksichtigt, bleiben außer Betracht (vgl. sein Literaturverzeichnis 317/37).

a. Vier Private, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben. Hinter denen, die nach Sanhedrin 10, 1 keinen Anteil an der kommenden Welt haben, sind oft Christen vermutet worden (Maier 51f). Speziell für J. gewinnen die in der anschließenden Halacha (Sanhedrin 10, 2) genannten vier Privatleute besonderes Interesse. Als Beispiel eines sich öffentlich Kompromittierenden (zu dieser Deutung von ‚seine Speise öffentlich verderben' Maier 65/7) wurde Ješû-han-nôṣrî möglicherweise statt des Königs Manasse erst eingetragen, als das Faktum seiner Kompromittierung anderweitig feststand (bSanhedrin 103b); auch in der ähnlichen Stelle bBerakot 17a/b rechnet Maier (67) mit demselben Vorgang im 5. Jh. oder noch später. Vor dem Jahr 400 repräsentierte Maier (68/103) zufolge weder *Bileam, Magier u. Verführer zur Unzucht, noch der von Elischa verstoßene Diener Gehasi J. (vgl. 2 Reg. 5; Maier 104/29). Zu Bileam verweist er auf die scharfe J.polemik des im 6. Jh. in Palästina tätigen Dichters Jannaj (ebd. 69f mit Anm. 146/8). Mit Gehasi ist ‚J., der gezaubert u. Israel verleitet hat' (bSanhedrin 107b; vgl. bSoṭa 47a), in der frühmittelalterl. J.polemik erst über Legenden von der Flucht des Tanaiten R. Josua ben Perachja als dessen Schüler in Verbindung gekommen (Maier 117/29, Zitat ebd. 127).

β. Jesus (ben) Pandera. Die vielschichtige Erzählung über R. Eliezer b. Hyrkanos (um 100 nC.) nennt erstmals in jüdischer Tradition J. Vaternamen: Ješûa' ben Pntjrj (Panṭire?) (Tos. Ḥullin 2,24) bzw. (Ješû) ben Pndr' (Koh. rabb. 1, 1, 8), u. die für den Babyl. Talmud typische Bezeichnung Ješû han-nôṣrî (bAboda zara 16b/17a u. a. Stellen; Übersicht: Maier 149) deutet an, daß ursprünglich kaum in allen Versionen derselbe Name gestanden hat. Keine ernsthafte Stütze gibt es für die christlicherseits lange gehegte Meinung, es handle sich um eine schmähende

Mißbildung von παρθένος (o. Bd. 9, 1239), weil der Name höchstens aus der griech. Übersetzung von Jes. 7, 14, nicht jedoch dem hebr. Original abgeleitet werden könnte u. eine Bezeichnung J. als Jungfrauensohn schon im 2. Jh. nicht so typisch war, daß ihr eine karikierende Verballhornung entgegengesetzt worden wäre. Was als ‚Wort des J.' oder ‚im Namen des J.' an der Tosephta- u. Kohelet-rabba-Stelle eingeführt wird, ist kein echtes J.wort, R. Eliezer kein Sympathisant, u. selbst die Erwähnung J. in diesem Text ist nicht wirklich talmudisch (Maier 174; vgl. bes. 165f). Was mit den Worten ‚Sachen der Minut' (dibrê mînût), d. h. welche Häresie gemeint ist, bleibt ungewiß. – In der Diskussion über das Zinsverbot (bBaba Meṣi'a 62a; Sifra zu Lev. 25, 36) bezeichnet Ben Paṭûra' / Paṭîra' oder Patire einen oder zwei Lehrer zZt. Akibas, Hinweise auf J. sind durch die Texte selbst nicht gedeckt (Maier 181f). Da Akiba auch hier erwähnt wird, könnte(n) die Person(en) mit Pnṭrj / Pndr' der zuvor erwähnten Stellen identisch sein. Das gilt auch von weiteren Parallelen in der Tosephta (Ḥulin 2, 22f) u. Kohelet rabba (1, 1, 8). Hier finden sich die Namen Ješûa' ben Pnṭr' (Pantera?) bzw. Ješû (ben) Pndr', in dessen oder deren Namen ein gewisser Jakob v. Kfr Sama / Siknaja heilt (*J. II [o. Sp. 832]). In der parallelen Erzählung bAbodah zara 27b fehlt der Name, mit dem geheilt wird. In der Jeruschalmi-Version jAbodah zara 2, 2, 40d/41a wird den zu Heilenden nur (etwas) im Namen des Ješû ben Pandr' gesagt, jSabbat 14, 4, 14d/15a kam Jakob im Namen des Ješû Pndjr', um sie zu heilen. Man hat in dem Heiler einen Judenchristen sehen wollen, weil Heilung das Hauptkennzeichen christlicher Missionstätigkeit gewesen sei. Doch falls Tatsachenbericht, müßte sich die Begebenheit auf das frühe 2. Jh. beziehen. Die Strenge Jischmaels (neben R. Akiba bedeutendster Vertreter der jüngeren Gruppe der zweiten Generation der Tanaiten) gegenüber Irrgläubigen paßt in sein Bild, doch ist fraglich, zu welcher Gruppe dieser Wunderheiler gehört hat, von dem Jischmael seinen Onkel selbst nach dem Biß durch eine giftige Schlange, also in unmittelbarer Todesgefahr, fernhalten möchte. Außer dem Namen J. weist nichts auf den Stifter des Christentums hin. Wahrscheinlich wurden die Namen Ješû ben Pndjr' (jAbodah zara 2, 2, 40d), J. Pndjr' (Pandira?) (jSabbat 14, 4, 14d) bzw. br Pndjr' (Koh. rabba 10, 5) auch in den Geschichten von der Heilung des Enkels von Jehoschua b. Levi (Amoräer der ersten Generation in Palästina) angeglichen (Maier 193/8). – Warum im 2. Targum Ester 7, 9f der Name Parshandatha (zu dessen Identität Esth. 9, 7) in Bar Pandera abgeändert wurde, ist nicht bekannt (Maier 200/2).

γ. Ben Stada (Stara). An zwei Stellen wird b. Pandera mit ben Stada gleichgesetzt (bSanhedrin 67a; bSabbat 104b). Die Schreibweise wechselt so stark, daß es bisher nicht gelungen ist, die ursprüngliche Gestalt u. Bedeutung zu ermitteln (Einzelheiten u. Lit.: Maier 205f). Zunächst bezeichnete er wohl einen Juden, der für einen anderen Kult als den Jahwes eintrat; von Juden in Lydda in eine Falle gelockt, wurde er von einem rabbin. Gericht verurteilt u. gesteinigt (bSanhedrin 67a parr.; vgl. Maier 212/8). Ob Eliezer an dieselbe symbolische Gestalt dachte, als er das verwerfliche Tun, sich Zauber (-formeln) auf den Leib zu tätowieren u. so Zauberkünste aus Ägypten mit in die Heimat zu bringen, an einem Ben Stada veranschaulichte, ist nicht zu entscheiden (bSabbat 104b; zu den Parallelen Maier 207/10). Steinigung / Erhängen am Vorabend des Passah u. ein Kreis von fünf Jüngern (bSanhedrin 43a) können sich auf den Zauberer u. / oder Götzendiener beziehen, evtl. ganz oder teilweise eingetragen worden sein, als der Passus auf J. (han-nôṣrî) bezogen wurde, wodurch allerdings mit den christl. J.überlieferungen kaum vereinbare Gegensätze geschaffen oder stehengelassen wurden. Eine selbständige historische Quelle ist allein wegen des singulären, namentlich nicht zu entschlüsselnden Jüngerkreises (Mat[t]a'j; Naq[q]aj; Neṣär; Bûnî; Tôdāh) höchst unwahrscheinlich (vgl. Maier 219/37). – BSabbat 104b u. bSanhedrin 67a stehen ben Sṭd' u. ben Pndjr' nebeneinander. Das kann Gegensatz oder Identität bedeuten. Da man an Harmonisierung einer abweichenden Tradition in Pumbeditha u. Sura denkt, liegt die Gleichsetzung beider nahe. Ob bei dem unehelichen Zauberer u. Gotteslästerer ben Stada alias ben Pandera allerdings ursprünglich an J. gedacht wurde, ist wegen der Widersprüche, die sich einstellen, sehr zweifelhaft (Maier 238/43).

II. Gegenbilder. a. Porphyrios. Bald nach 270 verfaßte der Neuplatoniker *Porphyrios seine 15 Bücher Κατὰ Χριστιανῶν (Porph. vit. Plot. 6, 2; Eus. h. e. 6, 19, 2; zur Datie-

rung A. Cameron, The date of Porphyrios Κατὰ Χριστιανῶν: ClassQuart 61 [1967] 382/4; T. D. Barnes, Porphyry against the Christians: JournTheolStud NS 24 [1973] 424/42 denkt sogar ans Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jh.). Harnack, Miss.[4] 1, 353 nennt sie, wohl etwas übertrieben, die ,reichste, gründlichste Schrift, die jemals gegen das Christentum geschrieben worden ist', doch galt Porphyrios schon seinen Zeitgenossen als bedeutendster u. schlimmster Gegner des christl. Glaubens. Rufin meint, er habe sein äußerstes getan, die christl. Religion zu erschüttern (apol. adv. Hier. 2, 9 [CCL 20, 90f]). Das Werk wurde von den Kaisern Konstantin (Verordnung aus der Zeit kurz nach Nikaia: Socr. h. e. 1, 9) u. Theodosius II (Cod. Theod. 1, 1, 3 vJ. 449) verboten u. der Vernichtung preisgegeben. Wohl deshalb ist es nur fragmentarisch erhalten. Vollständig dürfte es den vier bekannten Verfassern ausführlicher Auseinandersetzungen vorgelegen haben: Methodius v. Olymp in einer Erwiderung von bis zu 10 000 Zeilen, Eusebius in 25, Apollinaris v. Laod. in 30 Büchern (Hieron. ep. 70, 3, 1) u. Sossianus Hierocles (*Hierokles I) in seinem Buch gegen die Christen, das aber ebenfalls bis auf Bruchstücke verloren ist. Fast alle für das J.bild bedeutsamen Frg. entstammen wahrscheinlich dem Auszug eines Unbekannten, der im Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας, einem fiktiven Streitgespräch zwischen dem Autor, Bischof Makarios v. Magnesia (um 400 nC.), u. einem griech. Philosophen, ausgiebig benutzt worden ist (A. v. Harnack [Hrsg.], Porphyrios ,Gegen die Christen', 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente u. Referate = AbhBerlin 1916 nr. 1; bes. frg. 48/72; vgl. ders., Neue Frg. des Werkes des Porphyrios gegen die Christen: SbBerlin 1921, 266/84. 834f). Mit seinem als Vorlage des Makarios behaupteten anonymen Auszug aus Porphyrios deutet Harnack selber auf das letztlich spekulative Moment seiner 51 aus der Makarios-Schrift erhobenen Porphyrios-Frg. hin, von denen er knapp die Hälfte seiner dritten Gruppe: ,Kritik der Taten u. Sprüche J.' (nr. 48/72), zuordnet. Inzwischen begegnet die Herkunft einer so großen Zahl von Frg. einer Schrift, deren Autor (Porphyrios) im Text überhaupt nicht erwähnt ist, massiven Zweifeln (vgl. bes. Barnes aO.). Meredith 1126/37 weist Porphyrios nur 46 Frg. als höchstwahrscheinlich echt zu, aus Harnacks dritter Gruppe (frg. 48/72) nur frg. 70 sowie Teile von 49 u. 55 (Meredith 1134). Hier wird Harnacks dritte Gruppe überschritten u. seine komplette Sammlung herangezogen, weil dadurch einige Besonderheiten des J.bildes deutlicher hervortreten, die in den nicht aus Makarios Magnes stammenden Frg. anklingen, aber wegen anderer Schwerpunkte mit Recht nicht in anderen Gruppen stehen. – Während Porphyrios Lebensführung u. Lehre der Christen schwer bemängelt, hält er sich J. gegenüber auffallend zurück. In seinem Frühwerk Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, aus dem ein längeres Zitat erhalten ist (Aug. civ. D. 19, 23), betrachtet Porphyrios J. als Mann von ganz hervorragender Frömmigkeit (vgl. G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda [1856] 180/6; Christ dürfte Porphyrios vor seiner Begegnung mit den Neuplatonikern trotz Socr. h. e. 3, 23 nicht gewesen sein; R. M. Grant, Porphyry among the early Christians: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam / London 1973] 181/7, bes. 186). So positiv wird J. in der Schrift gegen die Christen nicht gesehen, dennoch soll das Gesagte auch hier häufig weniger J. als die Christen treffen. Das mag daran liegen, daß Porphyrios die Christen mit ihren eigenen Waffen schlagen will u. sich deswegen oft geradezu pedantisch mit ihren ntl. Grundlagen auseinandersetzt. So nimmt das einzige vollständige, nicht von Makarios stammende frg. 70 J. Inkonsequenz aufs Korn: Iterum se negavit, et fecit quod prius negaverat (vgl. Joh. 7, 8. 10). Er macht sich über die Jungfrauengeburt lustig, greift aber J. anscheinend nicht an, sondern setzt einfach dessen natürliche Abkunft voraus (adv. Christ. frg. 77 Harn.). Er kritisiert nicht J. Angst vor einem Fall aus großer Höhe, sondern die Christen, die ihn dennoch für Gott halten (frg. 48). Furcht, Inkonsequenz u. mangelnde Bildung disqualifizieren ihn allerdings auch nach Porphyrios' Meinung als weisen Mann u. Kind Gottes (frg. 62). J. müsse zwar den Verstand verloren haben, als er Petrus berief (vgl. Mt. 16, 18f. 23), doch noch schärfer werden Unbesonnenheit u. Meineid des Petrus gegeißelt (frg. 23). Für absolut unvernünftig hält er auch J. Wort Lc. 5, 31f, doch statt Vorwürfe zu erheben, benutzt er das Argument in eigener Sache (frg. 87). J. Auferstehung zieht er in Zweifel, die Christen bedenkt er mit Spott (frg. 64). Der

Heilungs-*Exorzismus von Gadara (Mc. 5, 1/20; Mt. 8, 28/34) sei lächerlich, reine Erfindung der Evangelisten (frg. 49). Alles in allem scheint Porphyrios J. als einen Menschen beschrieben zu haben, der natürlich geboren wurde, nicht auferstand, sich gelegentlich fürchtete u. manchmal Dummes oder Widersprüchliches von sich gab. Sein J. hat also Schwächen, die ihn nicht unbedingt im günstigsten Licht erscheinen lassen, die sich aber neben den Schattenseiten seiner Anhänger ziemlich harmlos, fast liebenswert ausnehmen.

b. Sossianus Hierocles. Kurz vor oder während der letzten großen Christenverfolgung verfaßte *Hierokles (I), Statthalter Kaiser Diokletians in Bithynien, seinen Φιλαληθής, ‚Freund der Wahrheit' (Eus. c. Hierocl. 1 [SC 333, 98]; zu anderen Titeln W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 105f). Bekannt sind nur einige Frg. aus Erwiderungen von Laktanz u. vor allem Eusebius (M. Kertsch, Traditionelle Rhetorik u. Philosophie in Eusebius' Antirhetikos gegen Hierokles: VigChr 34 [1980] 145; M. Forrat: SC 333, 18). Fehler bei der Wiedergabe besser überlieferter Texte, zB. von Philostrats Vita Apollonii, lassen aber vermuten, daß Eusebius Hierokles recht ungenau zitiert, so daß die ohnehin sehr knappen Hierokles-Frg. überdies unter dem Vorbehalt unsicherer Überlieferung zu betrachten sind (vgl. V. Mumprecht [Hrsg.], Philostratos. Das Leben des Apollonios v. Tyana [1983] 1009). – Hierokles stützte sich auf die antichristl. Schriften des Celsus u. des Porphyrios. Eusebius bemerkt, neu sei nur die Gegenüberstellung Apollonius – Christus; davon abgesehen, habe Hierokles nur Gedanken u. sogar Worte anderer Autoren übernommen. Was Christus betreffe, habe bereits Origenes in seinem Contra Celsum alles Notwendige gesagt (c. Hierocl. 1; Kertsch aO. 145f). Da sich aber schon in drei Porphyrios zugeschriebenen Frg. Hinweise auf *Apollonius v. Tyana finden (adv. Christ. frg. 4. 60. 63 Harn., wobei die beiden letzten, nur Makarios entnommenen, aber unsicher sind; zur Sache o. Sp. 865f), hat Hierokles den Vergleich wahrscheinlich nicht als erster angestellt. Er dürfte jedoch Philostrat erstmals in einer direkt gegen das Christentum gerichteten Schrift systematisch ausgewertet u. ihn damit zu einer wesentlichen Grundlage der antichristl. Polemik des ausgehenden 3. u. beginnenden 4. Jh. erhoben haben. Jedenfalls gewann Hierokles in der diokletianischen Verfolgung herausragende Bedeutung (Forrat aO. 54; Speyer, Hierokles aO. 103f). – Wie Julian die von J. berichteten Vorzüge u. Wunder durch die Qualitäten u. Taten der Götter (s. u. Sp. 870f), so sieht Hierokles sie durch Philostrats Apollonios überboten. Christen sind ihm leichtgläubig, denn: ‚Wir halten den, der dies alles getan hat, nicht für Gott, sondern für einen den Göttern wohlgefälligen Mann, sie aber nennen J. wegen einiger weniger Wunder Gott' (Hierocl.: Eus. c. Hierocl. 2). Seien die Vorgänge um J. von Leuten wie Petrus u. Paulus aufgebauscht worden (Hierokles nennt sie ‚Lügner', ‚Gaukler' u. ‚ungebildet'), hätten Philostrat u. dessen Gewährsleute Maximus u. Damis, ausnahmslos Männer höchster Bildung, dagegen nicht gewollt, daß die Taten eines edlen Mannes u. Götterfreundes im verborgenen blieben (ebd.; vgl. Kertsch aO. 146; Forrat aO. 44). Eusebius bleibt nichts anderes übrig, als solche Unterstellungen einfach zurückzugeben. Philosoph sei Apollonios zwar, zu den wenigen Gottgesandten, die sich über die Naturgesetze hinwegsetzen könnten (Eus. c. Hierocl. 6; vgl. Kertsch aO. 150), gehöre er jedoch nicht; ihm fehle bleibende Wirkung, u. eine Kirche habe er im Gegensatz zu Christus auch nicht hinterlassen (Eus. c. Hierocl. 4. 7; vgl. Kertsch aO. 147).

c. Heidnische Pilatusakten. Eusebius kannte noch christenfeindliche Pilatusakten, die der Christenverfolger Maximinus Daia hatte anfertigen u. in den Schulen lesen u. auswendig lernen lassen (h. e. 1, 9, 3f; 9, 5, 1). Sie sind nicht erhalten; aus ihrer Zweckbestimmung läßt sich jedoch schließen, daß handbuch- oder katechismusartig das christl. Bild von J. Leben u. Wirken konterkariert wurde. Ob die christl. Pilatusakten auf die heidnischen reagieren oder ähnliche heidn. Werke abwehren sollten (vgl. Hennecke / Schneem.[5] 1, 395f u. o. Sp. 845), wissen wir nicht.

d. Kaiser Julian. Ob der Vetter des Konstantinssohnes **Constantius II die christl. Taufe empfangen hat u. inwieweit er zunächst gläubiger Christ war, ist umstritten. Im Unterschied zu allen bisher besprochenen Autoren genoß er während der von ihm später sog. ‚Verbannung' auf die kaiserliche Domäne Fundus Marcelli in Kappadokien (345/51) eine christliche, ja theologische Erzie-

hung, für die Georg v. Kappadokien, später Athanasius' Gegenbischof in Alexandrien, verantwortlich war u. der er seine reiche Bibelkenntnis verdankt (A. J. Festugière, Julien à Macellum: JournRomStud 47 [1957] 53/8). Außerdem schrieb er in einem seit Konstantin christlichen Reich u. besaß als Cäsar (ab 6. Nov. 355) u. schließlich als Augustus (faktisch seit Constantius' Tod am 3. XI. 361; K. Rosen, Beobachtungen zur Erhebung Julians 360/61 nC.: ActaClass 12 [1969] 121/49 bzw.: R. Klein [Hrsg.], Julian Apostata = WdF 509 [1978] 409/47) neben literarischen auch weitreichende politische Möglichkeiten, so daß auch für sein J.bild umfangreiches Quellenmaterial anzunehmen ist. Im Mittelpunkt steht, vorläufiger Endpunkt einer langen Tradition antichristlicher Werke u. Abschluß von Julians literarischer Tätigkeit, seine Schrift ,Gegen die Galliläer'. Vergleiche mit seinen anderen Werken zeigen, daß die in der Galiläerschrift geäußerten Ansichten ihn schon länger beschäftigt haben müssen (R. Asmus, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, Progr. Freiburg i. Br. [1904]). Schriftlich angekündigt hat er die ,Entkleidung der verlogenen Gottheit J.' iJ. 355 (ep. 90 [1, 2², 174f Bidez] an Bischof Photinus). Das dann in den Winternächten 362/63 (Julian starb am 26. VI. 363) in Antiochien entstandene Buch ist nicht erhalten, weil es vielleicht zusammen mit Porphyrios' Schrift gegen die Christen verbrannt wurde (s. o. Sp. 865). Nur unter Vorbehalt läßt sich der ursprüngliche Umfang ausmachen. Auf Grund der Gegenschrift Cyrills v. Alex., aus der K. Neumann die Frg. der Julian-Schrift erhoben hat, geht man gewöhnlich von drei Büchern aus, von denen das erste fast vollständig, die restlichen kaum rekonstruiert werden können. Dem widerspricht aber die Angabe des Hieronymus: 7 Bücher (ep. 70, 3, 2; vgl. in Hos. comm. 3, 11, 1f [CCL 76, 121]). Der u. a. durch antijüdische Aktionen in Alexandrien bekannte Bischof verfaßte seine auf 20 Bücher konzipierte, vielleicht nie vollendete Gegenschrift Contra Iulianum zwischen 430 u. 440, weil Julians Schrift noch zu dieser Zeit beträchtlichen Schaden anrichtete. Da von zahlreichen anderen Widerlegungen (von einem Geistlichen um 400 in Kpel, Theodor v. Mops., Phillipos Sidetes) nichts erhalten ist, lassen sich Cyrills wörtliche Auszüge u. freien Wiedergaben nicht kontrollieren (W. J. Malley, Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the ,Contra Gallilaeos' of Julian the Apostate and the ,Contra Julianum' of St. Cyrill of Alexandria = AnalGreg 210 [Roma 1978]). – Die beiden letztlich unbekannten Bücher der Galiläerschrift Julians behandelten u. a. die Christologie. Wie die Frg. zeigen, sucht der Kaiser Widersprüche in den Evangelien aufzufinden u. die Absurdität der Auferstehung J. nachzuweisen. Sein Ziel ist aus dem ersten Buch zu erkennen: J. der Gottheit entkleiden u. nachweisen, daß die Christen einen einfachen Menschen, der nicht einmal ein weiser Mann war, als Heiland der gesamten Menschheit verehren (Meredith 1145f; J. Leipoldt, Der röm. Kaiser Julian in der Religionsgeschichte = SbLeipzig 110 [1964] nr. 1; R. L. Wilken, Die frühen Christen, wie die Römer sie sahen [Graz / Wien 1986] 189/207; H. Raeder, Kaiser Julian als Philosoph u. religiöser Reformator: ClassMed 6 [1944] 179/93 bzw.: Klein aO. 206/21). In J. sieht er den toten Juden, der zu Lebzeiten nichts Besonderes geleistet hat u. nicht einmal in der Lage war, seine Freunde u. seine Familie von seiner Mission zu überzeugen (Iulian. Imp. c. Gall. 191 BE). Gen. 49, 10 sei auf König David, nicht auf J. zu beziehen, seine Abstammung vom Hl. Geist durch die einander widersprechenden Genealogien bei Matthäus u. Lukas widerlegt. Maria war verheiratet u. keine Jungfrau. Jes. 7, 14 geht es nicht um die Geburt einer Gottheit, bei den Synoptikern u. bei Paulus nicht um die Gottheit J., geheimnisvoll u. widersprüchlich weist erst das vierte Evangelium darauf hin. Den Christen wirft Julian vor, daß sie, ungeachtet des Liebesgebotes J., nicht allein Heiden, sondern auch Christen nur deswegen als Ketzer verfolgen, weil sie den toten Juden nicht auf die gleiche Weise beklagen (zu weiteren Kritikpunkten Iulian. Imp. c. Gall. 141C/235C; Labriolle, Réact. 411/6). Nur indirekt berührt J. sein Vorwurf, die Christen seien vom Monotheismus abgefallen (c. Gall. 238A/291A). – Auch in anderen Schriften setzt Julian nach der Devise: ,Was die Christen beanspruchen, besitzen wir schon lange', J. u. seine Anhänger herab. Implizit werden dabei einige der angeblich viel besseren heidn. Götter u. auf die Erde gesandten göttlichen Menschen J. gegenübergestellt, um ihn zu ersetzen u. überflüssig zu machen. Implizit stellt er dem Menschen J., den sei-

ner gegen die Galliläer gerichteten Schrift zufolge kein Zeitgenosse Julians u. kein Angehöriger der meisten früheren Generationen gesehen, der nur verächtlichen Menschen gepredigt u. sie zum Abfall von Moses' Gesetz verleitet hat, den uralten Helios, Abkömmling des obersten Prinzips, Quell alles Guten auf Erden, gegenüber, von dem die besten Menschen sich zu einem Leben in moralischer Reinheit leiten ließen u. leiten lassen (die Details seines Helios-Bildes bei R. Asmus, Kaiser Julians philosophische Werke [1908] Namen-Reg. 210 mit dem Kommentar von G. Mau [Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios u. die Göttermutter (1907) 3/89]; W. Fauth, Pythagoras, J. v. Nazareth u. der Helios Apollon des Julian Apostata: ZNW 78 [1987] 26/48). Im selben Sinne übertreffen auch die auf die Erde herabgestiegenen göttlichen Offenbarer Attis u. Hermes den Menschen J. bei weitem (Details Asmus aO. Namen-Reg. 209. 211 mit Maus Kommentar aO. bes. 92/100. 101/7). Desgleichen der von Zeus aus sich selbst gezeugte Asklepios, den dieser schon vor Erschaffung der Welt bei sich hatte u. der im Unterschied zu J. immer wieder auf Erden erscheint (Asmus aO. 209 s. v.). Gleiches gilt für Dionysos, der nicht nur von keiner fälschlich Jungfrau genannten Mutter, sondern von überhaupt keinem Menschen geboren wurde, sich gleichwohl sichtbar manifestierte u. aE. wunderbar zu den Göttern erhoben, nicht wie J. schändlich gekreuzigt u. in ein fremdes Grab gelegt wurde (zum Dionysos-Bild ebd. 210 s. v.). Auch an der Vertraulichkeit der durch die Inkarnation J. gestifteten Beziehung zwischen Gottheit u. Menschheit fehle es nach Julians Überzeugung dem Heidentum nicht, doch sei der Halbgott *Herakles, der mit den Menschen in viel engeren Kontakt als die bisher behandelten Götter trete, J. nach Herkunft, Erfolg seiner Mission u. Strahlkraft seiner Wunder haushoch überlegen (zu seinem Bild ebd. 211 s. v.; Iulian. Imp. or. 7, 219b/22a [2, 1, 63/7 Bidez]; nach F. Pfister, Herakles u. Christus: ArchRelWiss 34 [1937] 42/60 hätten die Synoptiker eine kynisch-stoische Herakles-Biographie als Vorlage benutzt; zum Verhältnis Herakleologie – Christologie M. Simon, Hercule [Paris 1955]). Völlig bedeutungslos wird J. durch den Vergleich mit Julian selbst. In seinem Muster-Mythos or. 7, 227c/234c (2, 1, 74/84 Bidez), der autobiographisch seine Kindheit u. besonderen Beziehungen zu den Göttern zeichnet, bedient Julian sich derselben Sprache wie die lukanische Kindheitsgeschichte u. die Beschreibung der Kindheit des Herakles. Er weist sich als Kind von Helios u. Athene aus, soll Aufgaben für die Menschheit vollbringen u. schließlich in die göttliche Welt zurückkehren. Seinem ,Wüstenaufenthalt' in Gallien folgt die Kaiserkrone, J. Fasten hingegen das Scheitern. Während J. Sendung, angefangen bei seiner Familie bis hin zu Julians Zeiten, nur Zank u. Hader bewirkte, verheiße Julians Mission Friede in der Welt (vgl. Malley aO. 179/221). J. ist damit als ein von Mißerfolg gezeichneter, letztlich politischer Agitator entlarvt, den die gerechte Strafe erreicht hat. Kontakt zum Göttlichen u. Erlösung sind nur bei Julian u. den ihn leitenden, mit ihm verschmelzenden Gottheiten zu erlangen.

E. Jesus als verehrtes u. gefürchtetes Wesen. Bisher war J. überwiegend als Gegenstand interreligiöser Auseinandersetzung darzustellen. Wurden dabei auch die hervorstechenden Züge der christl. Verkündigung zumeist ins Gegenteil verkehrt oder als in den jeweils eigenen Gottheiten längst verwirklicht u. deshalb als überholt abgetan, schrieb man ihm doch als Wundertäter u. Zauberer durchaus übermenschliche Kräfte u. Fähigkeiten zu. Daneben nahmen ihn nicht nur einzelne wie Kaiser Alexander Severus (s. o. Sp. 859), sondern auch nichtchristliche Gruppen in die Reihen der verehrten oder verabscheuten numinosen Wesen auf.

I. Magie. Außerhalb der sich bis zum Ausgang der Spätantike immer weiter auffächernden christl. Gruppen erfreute sich zumindest J. Name bei der Übelabwehr u. Beschwörung böser Geister, bei Verwünschungen u. magischen Praktiken aller Art im Osten u. zunehmend auch im Westen großer Beliebtheit (*J. II; zur Angleichung heidnischer u. christlicher Volksfrömmigkeit A. Kehl, Antike Volksfrömmigkeit u. das Christentum: H. Frohnes / U. Knorr [Hrsg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 [1974] 313/43). Ist das sog. Spottkruzifix vom Palatin noch als Verhöhnung des als Christ dargestellten Alexamenos zu verstehen, setzt also ,lediglich die üble Nachrede, die Christen seien Eselsanbeter, ins Bild um' (M. Mrass, Art. Kreuzigung Christi: ReallexByzKunst 5 [1991] 287; für ein ähnliches in Karthago Tert. apol. 16, 12; nat. 11, 4; *Esel),

können die magischen Gemmen, bes. ein brauner Jaspis der Sammlung Pereire in Paris u. ein orangefarbener im Britischen Museum, die den frühesten gesicherten Kreuzigungsdarstellungen um ein bis zwei Jhh. vorausgehen sollen, durchaus anerkennend gemeint sein. Hält man sie mit J. Engemann für gefälscht (Art. Glyptik: o. Bd. 11, 293f mit älterer Lit.), könnte dies ein weiteres Indiz dafür sein, wie fließend die Bekenntnisgrenzen auch noch lange nach Anerkennung des Christentums waren. Bestätigt wird dies durch die im Art. J. II besprochene Zauberliteratur, besonders die Verwendung des J.-Namens in den großen griech. Zauberpapyri PGM III, IV u. XII, vor allem aber die Vielzahl von Amuletten, Fluchtafeln u. magischen Papyri, in denen J. das am häufigsten angerufene Wesen ist u. die deshalb gemeinhin, wenngleich keineswegs zwingend, als ‚christlich' gelten.

II. Gnosis. In zahlreichen gnostischen Schriften u. bekannten Systemen begegnen aus der Bibel geläufige Personen u. Gedanken. Dennoch geht die Forschung überwiegend davon aus, daß das Christentum keine unabdingbare Voraussetzung der Gnosis war, namentlich die gnostische Soteriologie nicht christlichen Ursprungs ist (Rudolph 142/5. 163/5; grundsätzliche Überlegungen zur Vor-, Nach- u. Nebenchristlichkeit der Gnosis C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 542 u. Reflexionen des ‚christl. Anteil[s] der zum Gnostizismus führenden Metamorphose' ebd. 601/12). Wichtiger als die Frage, wie u. aus welchen Gründen J. nach u. nach in gnostische Systeme Eingang gefunden hat u. welche Wandlungen im J.bild sowie im gnostischen Selbstverständnis sich daraus ergaben, ist für das vorliegende Stichwort die nach Stellung u. Funktion J., d. h. bei welchen Gruppen ‚Christus die zentrale Erlösergestalt geworden ist, die nur durch ihre spezielle Ausdeutung von der offiziellen kirchlichen abzuheben ist' (Rudolph 166), denn nur solange Christus nicht als Höhe- u. Schlußpunkt der Heilsgeschichte gilt, darf historisch von ‚Nichtchristen' gesprochen werden. Allerdings bereitet gerade diese Abgrenzung in nicht wenigen Fällen erhebliche Schwierigkeiten. So gehört etwa das NHC II, 2 koptisch, in den Oxyrhynchos-Papyri bruchstückhaft griechisch überlieferte Thomas-Ev. (Henneke / Schneem.[5] 1, 98/113) zu der im gnostischen Schrifttum sehr beliebten Gattung der Wechselgespräche J. mit seinen Jüngern. Ob es jedoch der im beschriebenen Sinne christl. Gnosis zuzuordnen ist, bleibt wie bei kürzeren Schriften u. Fragmenten fraglich. Deshalb können hier nur systematisierend einige Besonderheiten des gnostischen Christusbildes zusammengestellt werden. Sie finden sich zT. unverändert auch bei christlich-gnostischen Gruppen u. allenfalls leicht abgeschwächt sogar bei gnostischen Strömungen in kirchlichen Gemeinden, ließen sich deshalb nur mit erheblichen Schwierigkeiten aus eindeutig noch nicht oder nicht mehr christlich-gnostischem Material belegen (zu Einzelheiten außer Colpe aO. bes. Rudolph 166/86. 321/30). – Auch in Texten, die die *Erlösung anscheinend nicht entscheidend von Christus abhängig sein lassen, sind neutestamentliche Schriften u. frühkirchliche Lehre präsent. J. gilt im Kern als Rufender, der Schläfer zur beseligenden Gnosis erweckt, zugleich aber eine Lehre verkündet, die die Finsternis durch das Licht in Gestalt gnostischer Wahrheiten vertreibt. Vor allem aber erscheint in ihm nur ein höheres Lichtwesen Christus, dem vielfach in der Konkurrenz mit anderen Wesen ähnlicher Art die Aufgabe zufällt, das in Urzeiten durch eine Katastrophe gestörte Pleroma, die Lichtwelt, wenigstens teilweise wiederherzustellen. Dabei können sogar Verkündigungs- u. Offenbarungstätigkeit J., auch Kreuzigung u. Auferstehung zu reinen Symbolen von Vorgängen im Pleroma werden. Daraus aber folgt, daß der irdische Offenbarer / Erlöser als solcher kein Mensch war, sondern sich nur als solcher ausgab. Darin besteht der Kern des von den frühkirchlichen Schriftstellern gegeißelten Doketismus, der so weit gehen konnte, daß Christus seiner eigenen Kreuzigung zuschaute (Act. Joh. 97/104 [AAA 2, 1, 199/203]; Apc. Petr. [NHC VII, 3] 81, 3/83, 15).

III. Manichäer. Am konsequentesten hat der Manichäismus, ‚die abschließende u. konsequente Systematisierung der spätantiken Gnosis in der Form einer universalen Offenbarungsreligion mit missionarischem Charakter' (R. Haardt, Art. Manichäismus: Sacramentum Mundi 3 [1969] 328), die gnostische Lehre von Christus systematisiert. Wie in der Gnosis verläuft die Erlösung in mehreren Akten. Dabei wurde die J.gestalt, die, wie das Fehlen des einzigartigen Opfers J. andeutet, anscheinend keinen Wesensbe-

standteil der manichäischen Lehre bildete (W. Sundermann, Art. Christianity [Christ in Manicheism]: Encyclopaedia Iranica 5 [Costa Mesa, CA 1992] 536), in mehrere einzelne Figuren zerlegt (zum folgenden mit Quellen: E. Waldschmidt / W. Lentz, Die Stellung J. im Manichäismus = AbhBerlin 1926 nr. 4; H. J. Polotsky, Art. Manichäismus: PW Suppl. 6 [1935] bes. 256/9. 267/70; A. Böhlig, Die Gnosis 3. Manichäismus [Zürich / München 1980] Reg. s. vv. J. Christus / J.wort; Sundermann aO. 535/8). Zunächst wird der irdische J. vom himmlischen Erlöser Christus geschieden. Dieser, J. der Glanz, gehört in die göttliche Welt u. ist eine mythische Gestalt. Er kommt am Anfang, nach Adams Erschaffung, auf die Erde, um dem Ersten Menschen die Gnosis zu bringen u. ihn vor der Gewalt der Archonten zu bewahren. Damit ist er letztlich für die gesamte Erlösung verantwortlich u. kann dank dieser überragenden Stellung an verschiedenen Stellen der göttlichen Hierarchie eingeordnet werden. Im Gegensatz dazu gehört der historische J. v. Nazareth in die Religionsgeschichte u. steht in einer Reihe mit anderen sog. Lichtboten oder ‚Aposteln des Lichtes', biblischen u. außerbiblischen Gestalten wie Seth, Noah, ... Sem, Abraham, Buddha, Zoroaster ... u. Paulus, die alle die gleiche Botschaft verkündet haben sollen u. Vorläufer Manis, des Boten der letzten Generation, bildeten (zur umstrittenen Frage, ob dieser sich bereits ‚Siegel der Propheten' nannte oder ihm dieser Titel erst in Auseinandersetzung mit dem Islam in arabischsprachigen Manichaica zugelegt wurde, C. Colpe, Mohammed u. Mani als Prophetensiegel: ders., Das Siegel der Propheten [1990] 227/43). Manche Schilderungen von Leiden u. Sterben J. erwecken den Eindruck, als handele es sich um die Schicksale eines Menschen, daneben jedoch bezeugen zahlreiche Texte unzweideutig, er habe nur einen Scheinleib besessen oder ein anderer, etwa Simon v. Kyrene, habe an seiner Stelle gelitten, J. zeitlebens nur Theater gespielt oder rein symbolisch gehandelt. Widersprüche in J. Lehre zu Manis dualistischer Grundauffassung werden als Fälschungen oder Mißverständnisse seiner Jünger abgetan. Einen dritten J. mit dem Beinamen patibilis kannte wahrscheinlich nur der westl., bes. nordafrikanische, Manichäismus, wenn auch Ansätze im Leidensverständnis Manis selbst liegen könnten. Gemeint waren damit die lebenden Seelen, die in der Materie eingeschlossenen Lichtteile (W. Geerlings, Der manichäische J. patibilis in der Theologie Augustins: TheolQS 152 [1972] 124/31). – Neben diesen drei Manifestationen Christi unterscheidet E. Rose (Die manichäische Christologie [1979]; ders.: ZsRelGeistGesch 32 [1980] 219/31) zwei weitere, die jedoch nur Aspekte der beiden erstgenannten darstellen oder auf speziellen Verwendungen des Terminus Christus beruhen. So kann ‚das in Sonne u. Mond residierende kosmische Prinzip' mit dem Glanz-J. identisch sein, dessen besondere Beziehung zum Mond, von dem aus er das Erlösungswerk leitet, in mehreren Stellen herausgestellt wird. Roses fünfte Gestalt steht als ‚der wiederkommende Weltenrichter der Endzeit' mit dem historischen J. in Verbindung, denn ähnlich wie in der kanonischen sog. Johannesapokalypse wird der Auferstandene während der letzten 120 Jahre vor der endgültigen Befreiung der Lichtfunken durch Feuer über die Menschheit regieren. Ob drei, fünf oder nur zwei Christusgestalten unterschieden werden, stets handelt es sich um Spiegelungen des Glanz-J.

IV. Mandäer. Obwohl die Mandäer überwiegend als eine vom Christentum ursprünglich unberührte Gruppe gelten, müssen sie noch vor dem Siegeszug des Islam mit dem jüdisch geprägten syr.-mesopotam. Christentum in Berührung gekommen sein. Die Schärfe der antichristl. Polemik in ihren Überlieferungen, die großenteils allerdings erst in islamischer Zeit schriftlich fixiert wurden u. deswegen schwer zu datieren sind (K. Rudolph, Die Mandäer 1 [1960] 45/58), läßt unschwer erkennen, daß sie die Kirche fast noch stärker als später den Islam als Bedrohung erlebten. Deshalb verwundert es nicht, daß J. nach Johannesbuch u. Ginza eine abscheuliche Gestalt darstellt: Abkömmling des Bösen Geistes, der Ruha, eines abgefallenen Widersachers der Lichtwelt, einer ihrer Trabanten, Lügner u. Betrüger von Anfang an; er ist nicht göttlicher Abkunft, sondern Urheber aller Bosheit, die Kirche Ausgeburt des Bösen (Belege: ebd. 48_5). Wie weit hier eigene bittere Erfahrungen der Mandäer zum Ausdruck kommen oder nur Topoi der jüd. Polemik gegen J. weitergegeben werden, ist wohl nicht mehr schlüssig zu entscheiden. Nicht zuletzt zeigt sich der jüd. Charakter der Ablehnung J. darin, daß Manda ḏHaijē, ursprünglich einer der rein

mythischen mandäischen Lichtboten, zu einem Gegner J. in Jerusalem historisiert wird, der diesen als ,Lügenmann' entlarvt.

R. VON DER ALM, Die Urteile heidnischer u. jüdischer Schriftsteller der vier ersten christl. Jhh. über J. u. die ersten Christen (1884). – Y. BAER, Israel, the Christian church and the Roman Empire from the time of Septimius Severus to the edict of toleration of A. D. 313: Scripta Hieros. 7 (Jerusalem 1961) 79/149. – E. BAMMEL, Christian origins in Jewish tradition: NTStudies 13 (1966/67) 317/35. – G. BARDY, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jhh. (1988). – W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909) 452/86. – S. BENKO, Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A. D.: ANRW 23, 2 (1980) 1055/118. – W. BIENERT, Der älteste nichtchristl. J.bericht, Josephus über J. unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen ,Josephus' = TheolArbBibKirchGeistGesch 9 (1936). – O. BÖCHER, Christus Exorcista = BeitrWissATNT 96 (1972); Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr = ebd. 90 (1970). – F. F. BRUCE, Außerbiblische Zeugnisse über J. u. das frühe Christentum[2] (1992). – J. DUNN, J. and the spirit (Philadelphia 1975). – E. V. GALLAGHER, Divine man or magician? Celsus and Origen on J. = SocBiblLit Diss. Ser. 64 (Chico, CA 1982). – H. W. KARS, Der älteste nichtchristl. J.bericht: TheolStudKrit 108 (1937/38) 40/64. – B. KÖTTING, Christentum u. heidnische Opposition in Rom aE. des 4. Jh. (1961). – E. KOSKENNIEMI, Apollonios v. Tyana in der ntl. Exegese = WissUntersNT 2, 61 (1994). – S. KRAUSS, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen (1902). – LABRIOLLE, Réact. – G. LOESCHE, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt?: ZsWissTheol 27 (1883/84) 257/302. – J. MAIER, J. v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung = ErtrForsch 82 (1978). – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 23, 2 (1980) 1119/49. – H. MERKEL, Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische u. apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin (1971). – J. MOREAU, Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus = Coll. Lebègue 5, 51 (Bruxelles 1944). – I. OPELT, Die Polemik in der christl. lat. Literatur bis Augustin (1980). – K. PICHLER, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos u. die Antwort des Origenes = RegensbStudTheol 23 (1980). – S. PINES, An Arabic version of the Testimonium Flavianum and its implications (Jerusalem 1971). – K. RUDOLPH, Die Gnosis[3] (1990). – H. J. SCHONFIELD, ,According to the Hebrews', a new translation of the Jewish life of J. (the Toldoth Jeshu), with an inquiry into the nature of its sources and special relationship to the lost gospel according to the Hebrews (London 1937). – H. SCHRECKENBERG, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld = EuropHochschulSchr 23, 172 (1982). – M. SMITH, J. the magician (New York 1978) bzw. J. der Magier (1981). – J. SPEIGL, Der röm. Staat u. die Christen (Amsterdam 1970). – F. VITTINGHOFF, Christianus sum. Das ,Verbrechen' von Außenseitern in der röm. Gesellschaft: Historia 33 (1984) 331/57. – D. WENHAM (Hrsg.), The J. traditions outside the gospels = Gospel perspectives 5 (Sheffield 1984). – R. L. WILKEN, Die frühen Christen, wie die Römer sie sahen (Graz 1986); Pagan criticism of Christianity. Greek religion and Christian faith: Early Christian literature and the classical tradition, Festschr. R. M. Grant = ThéolHist 57 (Paris 1979) 117/34. – I. ZIEGLER, Der Kampf zwischen Judentum u. Christentum in den ersten drei christl. Jhh. (1907).

Karl Hoheisel.

Jesus Sirach.

A. Das Sirach-Buch. I. Verfasser. Hebräisch nennt sich der Autor nach der Kairener Hs. B (s. u. Sp. 881) ‚Simon, Sohn des Josue, Sohn des Eleazar, Sohn des Sîra" (Sir. 50, 27; 51, 30) oder ‚Simon, Sohn des Josua, der Sohn Sîra's heißt' (Sir. 51, 30); die Worte ‚Simon, Sohn des ...?' bilden ein Problem. In der rabbin. Überlieferung trägt der Verfasser den Namen Ben Sira (bHagigah 13a) oder Bar Sira (jHagigah 2, 1, 77c, 18; Midrasch Tanhuma hqt 1 Buber). In den griech. Sir.-Hss. heißt er σειραχ oder ἰησοῦς υἱὸς σ(ε)ιραχ (Titel u. Unterschrift; vgl. Ziegler, Sapientia 127. 368). Sir. praef. 7 LXX heißt er ἰησοῦς. Die griech. Kirchenschriftsteller nennen ihn ebenso (Clem. Alex. strom. 1, 27, 1 [GCS Clem. Alex. 2, 17]; Didym. Caec. in Ps. 21, 27 [PapTextAbh 7, 212]), ἰησοῦς ὁ σιραχ (in Koh. 3, 7b [ebd. 22, 74]), ἰησοῦς υἱὸς σειραχ (Orig. in Joh. comm. 6, 183 [GCS Orig. 4, 145]) oder σειραχ (Method. Ol. res. 1, 26 [GCS Method. 253]; Epiph. haer. 64, 18, 4 [GCS Epiph. 2, 429]; Athan. or. adv. Arian. 79 [PG 26, 313B]; Joh. Chrys. in Act. hom. 40, 3 [PG 60, 285]; Didym. Caec. in Ps. 33, 8 [PapTextAbh 8, 242]) oder sogar σιρά (ebd. 21, 27 [7, 202]). In den lat. Sir.-Hss. heißt er Hiesus filius Sirach (Titel u. Schluß) oder Hiesus filius Sirach Eleazari (Sir. 50, 29). Die lat. Kirchenväter nennen ihn ‚Jesus, Sohn des Sirach' (Hieron. in Jes. 1, 17 [CCL 73, 19]), ‚J. S.' (Aug. spec. 21 [CSEL 12, 113]) oder ‚Sirach' (Hilar. in Ps. 140, 5 [CSEL 22, 792]; Ambr. in Ps. 118 expos. 6, 22 [CSEL 62, 119]; Hieron. in Koh. 3, 16f [CCL 72, 280]). Im Syrischen lautet der Name in der Unterschrift ‚Jesus, Sohn des Simon, genannt Sohn des Asira' oder ‚Bar Sira' (Pešiṭtā-Mss.). Im Liber graduum heißt er ‚Bar Sira' oder ‚Bar Asira' (7, 18; 19, 3 [PSyr 1, 3, 180. 453]). Dagegen haben ihn die meisten griech. u. lat. Väter, mit Ausnahme besonders von Basilius, Didymus u. Cyrill v. Alex., bisweilen Salomon genannt. Clemens v. Alex. behauptet, er habe vor Sophokles gelebt (paed. 2, 24, 3 [SC 108, 56]). Auch Augustinus nennt ihn Salomon, bis er um 396 nC. unter dem Einfluß von Hieron. in Dan. 9 (PL 25, 545D) seine Meinung ändert (doctr. christ. 2, 13 [CCL 32, 40]). Man findet auch ‚ein Weiser' (Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 22, 3 [PG 61, 551]; Sev. Ant. hom. cathedr. 54 [PO 4, 47]), ‚der Weise' (Basil. const. asc. 3, 2 [PG 31, 1345A]; Ambr. Hel. 18, 67 [CSEL 32, 2, 451]; Greg. M. ep. 5, 44 [CCL 140, 333]) u. ‚einer der Weisen' (Orig. c. Cels. 4, 75; Cyrill. Alex. glaph. in Gen. 5 [PG 69, 253C]). Vgl. Schürer, History[2] 3, 1, 201. 207f.

II. Datierung. Allgemein wird mit Hieronymus (in Dan. 9 [PL 25, 545D]) die Abfassung des Buches durch Ben Sira zu Beginn des 2. Jh. vC. angesetzt. Sir. praef. 27 LXX bezieht man auf 132 vC., das Jahr, in dem Ben Siras Enkel die Übersetzung des Buches ins Griechische begann, u. ebd. 7/12 gibt an, daß der Großvater erst gegen Ende seines Lebens geschrieben habe. Die Angaben des Buches selbst gestatten nicht, es später als 175 vC. anzusetzen (Marböck 103/15). Vgl. Schürer, History[2] 3, 1, 202.

III. Titel. Im Hebräischen spricht die Kairener Hs. B im Nachwort nach Kap. 51 von ‚Weisheit'. In der rabbin. Überlieferung findet sich auch mešalim, ‚Proverbien' (bMegillah 16a; vgl. Leiman 98. 185_{459}). Hieronymus kennt diesen hebr. Titel u. übersetzt ihn mit ‚parabolas' (praef. Vulg. Salom.: 2, 957, 15 Weber[2]). Im Griechischen bieten die besten Mss. den Titel σοφία (Ziegler, Sapientia 127f). Hieronymus behauptet, das Buch heiße πανάρετος (in Dan. 9 [PL 25, 545D]), ebenso zB. Epiphanius (mens. 4 [PG 43, 244C]) u. Eusebius (chron. 2 [PG 19, 501]). Athanasius kennt den Titel ‚Proverbien' (hom. adv. Arium [ClavisPG 2187]: L. Th. Lefort: Muséon 71 [1958] 27 bzw. 228), Clemens v. Alex. spricht vom ‚Erzieher' (paed. 10, 99, 3 [SC 108, 188]). In der Vetus Latina heißt das Buch ‚Ecclesiasticus'; der Titel ‚Liber Hiesu filii Sirach' erscheint erst im 4. Jh. (W. Thiele, Zum Titel des Sir.-Buches in der lat. Überlieferung: R. Gryson / P.-M. Bogaert [Hrsg.], Recherches sur l'histoire de la Bible latine [Louvain-la-Neuve 1987] 43/9). Bei den lat. Vätern begegnet ‚Ecclesiasticus' schon bei Cyprian (testim. 2, 1 [CCL 3, 29]) u. hält sich zumindest bis Augustinus (divers. quaest. 20 [CCL 44, 51]); doch heißt es auch ‚Liber ecclesiasticus' (zB. Hilar. Pict. in Mt. comm. 7, 3 [SC 254, 182]; Aug. en. in Ps. 37, 8; in Ps. 118 serm. 4, 4 [CCL 38, 388; 40, 1675]). Augustinus benutzt als Titel auch ‚Proverbien' (ep. 55, 8 [CSEL 34, 177]). Vgl. Schürer, History[2] 3, 1, 206f.

IV. Textgeschichte. Die Entwicklung ist ungeklärt. Allgemein wird angenommen, daß Ben Sira sein Buch zwischen 200 u. 175 vC. in Hebräisch niederschrieb (1. hebr. Typ = Sir. hebr. I) u. sein Enkel es zwischen 132 u. 116 vC., vielleicht auch noch später, ins Grie-

chische übersetzte (1. griech. Typ = Sir. gr. I). Im 1. Jh. vC. oder vielleicht sogar erst im 1. Jh. nC. wurde der hebr. Text von Unbekannten anscheinend mehrfach überarbeitet u. erweitert (2. hebr. Typ = Sir. hebr. II). Eine dieser Fassungen wurde ins Griechische übertragen oder diente vor 150 nC. dazu, die erste Übersetzung (Sir. gr. I) zu modifizieren (2. griech. Typ = Sir. gr. II). Eine dieser neuen griech. Übersetzungen wurde gegen Ende des 2. Jh. nC. im christl. **Africa latinisiert (Sir. Vet. Lat.). Der Ursprung der syr. Pešiṭtā-Version ist umstritten (vgl. Winter; Owens). Es sind mithin zwei Grundformen des Buches zu unterscheiden: eine Kurz- (hauptsächlich Sir. hebr. I u. gr. I) u. eine Langfassung (bes. Sir. hebr. II, gr. II u. Vet. Lat.). Diese Erklärung stützt sich auf folgende Daten:

a. Sir. hebr. I u. II. Das originale hebr. Sir.-Buch ist nicht erhalten. Nur Rabbinenzitate sowie Fragmente aus Qumran u. Masada bestätigen seine frühere Existenz. Seit 1896 wurden sechs unvollständige Hss. aus dem 11. Jh. in der Geniza der Karäersynagoge in Alt-Kairo gefunden: Ms. A enthält Sir. 3, 6/16, 26, Ms. B. Sir. 10, 19/11, 10; 15, 1/16, 7; 30, 11/33, 3; 35, 11/38, 27; 39, 15/51, 30. Von Sir. 24 ist kein Frg. erhalten. Die Textgestalten in der Hs. von Masada u. der Hs. B von Kairo ähneln sich. Wo jedoch mehrere Hss. denselben Sir.-Passus wiedergeben, legen die Abweichungen zwei verschiedene Straten des Textes nahe (Sir. hebr. I u. hebr. II). Beste Ausgabe der Frg.: The Book of Ben Sira. Text, concordance and an analysis of the vocabulary (Jerusalem 1973; eingeleitet von Z. Ben Ḥayyim), für den letzten Ms.-Fund zu ergänzen durch A. A. Di Lella, The newly discovered sixth manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza: Biblica 69 (1988) 226/38.

b. Sir. gr. I u. II. Bestätigt wird die doppelte hebr. Textgestalt durch zwei Formen der griech. Übersetzung. Die großen Unzial-Mss. aus dem 4. u. 5. Jh. bieten den kurzen Text (Sir. gr. I), doch einige Minuskeln, bes. Cod. 248 (Hart), einen langen (Sir. gr. II), der durch die Sir.-Zitate bei Clemens v. Alex., Joh. Chrysostomus u. in den Joh. Damascenus zugeschriebenen Sacra Parallela (8. Jh.) bestätigt wird (O. Wahl, Der Sir.-Text der Sacra Parallela [1974]). Zu den bei Ziegler, Sapientia 10f verzeichneten griech. Sir.-Papyri kommen noch hinzu: Sir. 29, 15/8. 25/7 (3./4. Jh.; A. Dianich, Papiri inediti della raccolta fiorentina: AnnalScuolNormSupPisa 26 [1957] 178f), Sir. 46, 6/11. 16/20; 47, 1f (𝔓964; 4. Jh.; A. Pietersma, The ‚lost' folio of the Chester Beatty Ecclesiasticus: VetTest 25 [1975] 497/9); Sir. 26, 1f. 5/7; 27, 29f; 28, 1/8 (4./5. Jh.; R. Pintaudi, Dai papiri della Bibl. Medicea Laurenziana [Firenze 1979] 29/32) u. Sir. 48, 6. 18. 23; 50, 3. 8. 12. 14. 16. 18. 22; 51, 1f (4./5. Jh.; J. O'Callaghan, Frammenti antologici dell'Ecclesiaste, del Cantico dei Cantici e dell'Ecclesiastico [PPalau Rib. inv. 225r]: Atti del XVII Congr. intern. di Papirologia 2 [Napoli 1984] 357/65 [Anthologie mit christl. Text auf der Rückseite]).

c. Vetus Latina. (W. Thiele [Hrsg.], Sirach [Ecclesiasticus] = Vetus Latina 11, 2 [1987].) Die Vetus-Latina-Übers. von Sir. ist schon bei Cyprian bezeugt. Sie geht Ende 5. Jh. in die Vulgata ein, da Hieronymus darauf verzichtet hatte, Sir. erneut ins Lateinische zu übersetzen. Durch zahlreiche Hinzufügungen u. Veränderungen nähert sich Sir. Vet. Lat. den Zeugen von Sir. gr. II an. In Zitaten bei Augustinus u. einigen fragmentarischen Hss. haben sich auch Spuren lateinischer Sir.-Übersetzungen erhalten, die jünger als Sir. Vet. Lat. sind u. Sir. gr. I näher stehen. Allem Anschein nach geht diese Arbeit nicht auf Augustinus zurück.

d. Syrische Übersetzungen. Ihre Zahl ist höher. Die Pešiṭtā-Version scheint, anders als Winter meinte, weder ebionitischen Ursprungs (*Ebioniten) noch aE. des 4. Jh. antiarianisch überarbeitet worden zu sein. Owens, der dazu den Beweis für **Aphrahat führt, datiert sie um 300 oder früher. Sie hängt von einem hebr. Text ab, wahrscheinlich vom Typ Sir. hebr. II. Die syr. Hexapla-Fassung basiert auf Sir. gr. II (in einer Cod. 253 sehr ähnlichen Gestalt) u. soll Anfang 7. Jh. entstanden sein. Eine syro-paläst. Sir.-Version ist durch zwei Frg. bekannt (Ziegler, Sapientia 31). Vgl. Nelson 17/28.

e. Koptische Übersetzungen. Nur einige Abschnitte sind erhalten (Ziegler, Sapientia 29f). Sie wurden auf Grundlage einer Fassung von Sir. gr. I hergestellt, die der Unzial-Hs. B nahesteht. Jüngst wurde ein sahidisches Frg. von Sir. 46, 2/10 entdeckt, das spätestens aus dem 5. Jh. stammt (A. Bouvarel-Boud'hors, Catalogue des fragments coptes 1 [Paris 1987] 29). – Die lat., syr. u. kopt. Übersetzungen sind christlichen Ursprungs.

B. Ben Sira. I. Priester? Sicher ist nur Ben Siras Datierung (s. o. Sp. 880). Daß er Prie-

ster war (Sawyer; Stadelmann; Olyan), läßt sich mit guten Gründen bezweifeln (H. Stadelmann, Rez. Prato: Gregorianum 63 [1982] 560/5; ders., Rez. Beentjes: Bijdragen 43 [Nijmegen 1982] 191/4; vgl. auch Schürer, History[2] 3, 1, 201f). Hat man in ihm einen Prä-Sadduzäer zu sehen (Oesterley: Box / Oesterley 282f; Spicq, Ecclésiastique 536f; Di Lella, Theology 140; Le Moyne 67/73)? Seine Zurückhaltung in Fragen der Eschatologie u. des Messianismus, sein Interesse an Kult u. Priestertum u. sein bevorzugter Rückgriff auf den Pentateuch bilden dafür aber zu schwache Indizien. – Vor allem ist das Buch noch zu schlecht bekannt, als daß man behaupten könnte, seinen Autor gut zu kennen. Gewiß gehört er zu den Weisen; während sich jedoch die gesamte jüd. u. christl. Überlieferung der alten Zeit damit zufriedengibt, einzelne Sentenzen aufzugreifen, richtet sich die gegenwärtige Forschung auf größere Zusammenhänge, in denen die Gedankenwelt Ben Siras ihre Nuancen entfaltet (vgl. bes. Haspecker; Prato). Zumindest läßt sich sagen, daß seine Gedanken u. Lehren immer subtiler, ja erstaunlich erscheinen. Um ihn zu verstehen, muß man ihn in den Zusammenhang seiner Überlieferungen stellen.

II. Ägyptische Einflüsse. Ben Sira steht nahezu am Ende einer Entwicklung, die ihren Ausgang in der Mitte des 3. Jtsd. vC. in Mesopotamien u. Ägypten nahm. Zu seiner Zeit ist die ägypt. Weisheit noch immer lebendig, u. alle Weisheit ist ‚international'. Seit Humbert 125/44 wird die Nähe zwischen dem Sir.-Buch u. der ägypt. Weisheit herausgestellt. Sir. 38, 24/39, 11 erinnert an die ‚Satire der Handwerker' (Pritchard, T.[2] 432/4), Sir. 33, 10/3 an Amenemope 24, 13/8 (Morenz 79; Couroyer 559/61; Prato 45f). Lichtheim 107/96 u. Sanders 61/106 haben die von Humbert angesprochene Frage möglicher Verbindungen zwischen Sir. u. dem Pap. Insinger (3. Jh. vC.) erneut aufgegriffen. Doch statt mit Sanders 99 vom Einfluß einer Fassung des Werkes zu sprechen, dessen erster Zeuge der Pap. Insinger sei, empfiehlt es sich, mit Lichtheim 184/7 davon auszugehen, daß beide zeitgleich sind u. eine neue Geisteshaltung erkennen lassen, der der Hellenismus nicht fremd ist u. in der Sittlichkeit u. Frömmigkeit ineinander übergehen, wenngleich der Nationalismus des Sir.-Buches einen Unterschied zum Pap. Insinger markiert.

III. Treue zur Bibel. Erst die Bindung an die bibl. Überlieferung macht den Kern der Positionen des Sir.-Buches verständlich. Auf der Textebene ist der Einfluß des Buches der Sprüche auf Sir. 1/43 unverkennbar (Gasser; Sanders 3/22). Psalmenzitate sind selten (P. R. Ackroyd, Criteria for the Maccabean dating of OT literature: VetTest 3 [1953] 114/8). Sir. 36, 1/17; 44/50, wo Ben Sira seine Unterweisungen mit denen seiner Väter verknüpft (Snaith), decken sich nach Wort u. Kontext teilweise mit bestimmten bibl. Texten. An zehn Stellen lassen sich ausdrückliche Anführungen nachweisen: Sir. 14, 15; 35, 15 usw. (Beentjes 21/41). Jedenfalls zitiert Ben Sira am häufigsten gegen Schluß seines Buches, allerdings nie sklavisch: Zitate oder Anspielungen fügen sich seinem eigenen Gedankengang ein. Was Sir. gr. I betrifft, so kennt der Übersetzer von der LXX den Pentateuch u. die Propheten, jedoch weder die historischen Bücher (außer 1 Sam.) noch das Buch der Sprüche; denn die LXX war zu seiner Zeit noch nicht abgeschlossen (Caird). – Eines der schönsten Beispiele origineller Anknüpfung an das bibl. Erbe findet sich Sir. 24 (Gilbert, L'éloge): Die Gestalt der Weisheit von Prov. 8 u. 9, 1/6 mit der Torah verknüpfend, empfiehlt Sir. 24, die Offenbarungsgeschichte von Gott her als Dichtung zu lesen, wodurch das religiöse Erbe Israels, das seither als höchster Ausdruck der Weisheit angesehen wurde u. diese Weisheit zu einem hermeneutischen Prinzip der Torah-Ontologisierung werden ließ (Sheppard), angesichts der vom Hellenismus geprägten Begeisterung seine Bestätigung erhielt. Dadurch wird der Einfluß der Isis-Aretalogien auf Sir. 24 (Conzelmann) auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt (Sanders 45/50).

IV. Hellenistische Einflüsse. Die Frage nach hellenistischen Einflüssen auf das Sir.-Buch ist auf der Basis seiner Treue zur bibl. Überlieferung zu stellen. Ben Sira lebte zu einer Zeit, in der das Judentum, namentlich in den führenden Schichten, zum ersten Mal den Druck der griech. Kultur zu spüren bekam, aber noch vor der makkabäischen Krise. Gleichwohl darf seine Beziehung zum Hellenismus nicht überbewertet werden (einseitig Pautrel in bezug auf die Stoa, Middendorp hinsichtlich der griech. Literatur; begründete Kritik Sanders 27/59, der jedoch den Einfluß von Theognis auf Sir. erhärtet). Desgleichen würde die Bindung des Textes

an die spezifisch bibl. Weisheit (Mack) nicht hoch genug veranschlagt, wollte man in Sir. 44/50 mit Lee ein Beispiel eines griech. *Enkomions sehen. Ben Sira gehört eher einer Generation an, die sich dem Hellenismus öffnete, ihm aber zugleich kritisch gegenüberstand (V. Tcherikover, Hellenistic civilization and the Jews [New York 1974] 142/51). Er ist weder ein unzugänglicher Kritiker noch leichthin kompromißbereit, sondern ein Mann des Gleichgewichts, bestrebt, seinem Volk die Demütigung einer Kapitulation zu ersparen (Sisti), ein treuer Anhänger der bibl. Überlieferung, der die Arroganz der vom Hellenismus infizierten Aristokratie geißelt, aber dennoch bestimmte griech. Gedanken (Hengel 252/75) dort übernimmt, wo sie sich mit dem bibl. Gedankengut vereinbaren lassen (Sanders 50/4). Vgl. auch Schürer, History² 3, 1, 200f.

C. Jüdische Rezeption des Sirach-Buches. I. Qumran. Mit Sicherheit befanden sich zwei Sir.-Exemplare in Qumran, u. die in Masada entdeckte Hs. könnte von Qumranleuten dorthin gebracht worden sein (Yadin 174; E. Wilson, The Dead Sea scrolls 1947–1969 [New York 1969] 210; R. de Vaux, Archaeology and the Dead Sea scrolls [London 1973] 121f; E.-M. Laperrousaz, Art. Qumrân et découvertes au désert de Juda: DictB Suppl 9 [1979] 789). Außerdem wurden zahlreiche Berührungspunkte zwischen Sir. u. den Qumranschriften aufgezeigt (vgl. bes. Lehmann, Ben Sira; ders., 11QPs^a; Carmignac). Kearns, Ecclesiasticus 549f hat die Verwandtschaft der Eschatologie von Sir. hebr. II mit den in Qumran gelesenen, jedoch nicht im eigentlichen Sinne qumranischen Schriften aufgezeigt. Muß man aber bis zu der Annahme gehen, Sir. hebr. II könnte das Werk eines Qumraners sein? Die in Qumran u. Masada gefundenen Texte geben nur ein Sir.-Buch vom Typ Sir. hebr. I wieder; gleichwohl läßt das Zitat Sir. 4, 31 in Did. 4, 5 an Qumran denken (vgl. u. Sp. 889f). Zur Zeit Caracallas (211/17 nC.) wurden in der Nähe von Jericho hebräische u. griechische Hss. entdeckt (R. de Vaux, Postscriptum. La cachette des manuscrits hébreux: RevBibl 56 [1949] 236; ders., La grotte des manuscrits hébreux: ebd. 592). Ist mit diesem Fund das hebr. Ms. in Verbindung zu bringen, das, in dieser Reihenfolge, Sir., Kohelet u. Hoheslied enthielt u. das Hieronymus (praef. Vulg. Salom.: 2, 957 Weber²) gesehen haben will? Man kann sich nur schwer vorstellen, daß ein Jude des 4. Jh. nC. eine derartige Hs. besessen haben sollte; Hieronymus könnte sie in der Origenesbibliothek zu Caesarea Maritima gesehen haben (Gilbert, Book 85f). Schließlich entdeckte man kurz vor 800 nC. abermals biblische u. sonstige Hss. in einer Grotte nahe Jericho. Diese Texte wurden im Laufe des 9. Jh. von Karäern aus Jerusalem benutzt. Zu diesen Hss. gehörte wahrscheinlich ein Sir.-Buch, denn alles spricht dafür, daß die Mss. der karäischen Synagoge in Alt-Kairo Abschriften der kurz vor 800 entdeckten Texte darstellen (vgl. Di Lella, Qumrân). Vgl. Schürer, History² 3, 1, 203/6.

II. Die Pharisäer. Die These vom pharisäischen Ursprung von Sir. hebr. II (Hart 272/320; Oesterley: Box / Oesterley 283/7) steht auf schwachen Füßen, denn kein unter diesem Blickwinkel analysierter Zusatz existiert in Hebräisch, u. die tertia comparationis sind griechisch (Philon, Paulus, Flavius Josephus). Es bleibt nur ein pharisäisches Zeugnis: Simeon b. Schetach führt Sir. 11, 1b nach Prov. 4, 8a an u. leitet beides ein mit der gewöhnlich Schriftzitate eröffnenden Formel: ‚Im Buche des Ben Sira steht geschrieben' (jBerakoth 7, 2 [11b] u. jNazir 5, 4 [54b]). So könnte es für den Jeruschalmi selbstverständlich sein, Sir. im 1. Jh. vC. zu zitieren. Doch es steht fest, daß typisch pharisäische Lehren bei Ben Sira fehlen, zB. in der Eschatologie oder dem davidischen Messianismus (A. Michel / J. Le Moyne, Art. Pharisiens: DictB Suppl. 7 [1966] 1030/2).

III. Die rabbin. Überlieferungen. Nach der Zerstörung Jerusalems stand auf der Versammlung zu Jamnia (Jabne) Ende des 1. Jh. nC. nicht einmal zur Debatte, Sir. in den jüd. *Kanon aufzunehmen. Vielleicht stand das Buch bestimmten theologischen, moralischen oder rituellen Anliegen der damaligen Pharisäer zu fern; möglicherweise wollte man ‚vermeiden, daß gewisse Juden der Versuchung erlagen, die neuen Bücher, die die Christen als heilige zu behandeln anfingen, ebenso zu behandeln' (Barthélemy 34). Wahrscheinlich hat man in diesem Kontext Tos. Jadajim 2, 13 zu lesen: ‚Die gylywny u. die Bücher der minim besudeln die Hände nicht (d. h. sind nicht kanonisch); die Bücher Ben Siras (verschiedene Versionen des Buches oder Florilegien?) u. alle Bücher, die danach (d. h. nach dem Erlöschen des Geistes der Prophetie [vgl. Seder Olam Rabbah 30])

oder später geschrieben wurden, besudeln die Hände nicht'. Manche (Barthélemy 34; Rüger, Siracide 51) verstehen unter gylywny die Evangelien u. unter minim die Christen, andere hegen Zweifel: jüdische Sekten seien gemeint (vgl. Trublet 144/54). Zu Aqibas (gest. 135) Ausspruch: ,Wer außerhalb (des jüd. Kanons) stehende Bücher liest, wie das Buch des Ben Sira, ... ist von der künftigen Welt ausgeschlossen' (jSanhedrin 10, 1, 28a), vgl. Leiman 100/2; Barthélemy 37; Trublet 158/61. – Nach Leiman wurde das Sir.-Buch erneut besonders in Palästina freizügig benutzt, als sich das normative Judentum nicht mehr von sektiererischen Gruppen bedroht fühlte. Damit wären die zahlreichen Sir.-Zitate zu erklären, die sich in den rabbin. Schriften finden (vollständigste Liste: Cowley / Neubauer XIX/XXX; vgl. Schechter; Segal 133/40; Liebermann). So räumt Rav Joseph (gest. um 320) ein, im Sir.-Buch befänden sich kostbare Worte, ,die wir zitieren' (bSanhedrin 100b). Ungefähr zur gleichen Zeit zitiert Rabba b. Mari Sir. 13, 15 in Verschmelzung mit Sir. 27, 9a (dieselbe Annäherung schon bei PsCypr. sing. cler. 19 [CSEL 3, 3, 193f] u. Epiph. haer. 33, 8, 5 [GCS Epiph. 1, 458]; für Ephraem Syrus vgl. I. Lévi, Quelques citations de l'Ecclésiastique 1. Le testament de s. Éphrem: RevÉtJuiv 44 [1902] 291f), verbindet diese mit Gen. 28, 9 u. Iudc. 11, 3 u. leitet das Sir.-Zitat wie folgt ein: ,drittens (d. h. nach Gesetz u. Propheten) in den Schriften, denn es steht geschrieben' (bBaba Qamma 92b). Lehmann, 11QPs[a] 242/6 hat gezeigt, daß diese Zitate nicht zwangsläufig buchstabengetreu sein mußten; denn die Rabbinen zitierten aus dem Gedächtnis oder gaben den Sir.-Sentenzen eine stärker volkstümliche Wendung in gegenwartsnaher Sprache. Deshalb dürfen ihre Zitate nicht zur Erstellung eines kritischen Sir.-Textes herangezogen werden. Zu den klarsten Zitaten in der rabbin. Literatur gehören u. a. die folgenden:

Sir. 3, 21f: jḤagigah 2, 1, 77c, 18/20 (,Bar Sira'); bḤagigah 13a (,Buch Ben Siras');

Sir. 6, 6; 9, 8a. 3b. 9ab. 8b; 11, 29a: bSanhedrin 100b; bYebamot 63b;

Sir. 7, 17: 'Aboth 4, 7;

Sir. 14, 11a. 16b. 17b. 18ab: b'Erubin 54a (Rab zugeschrieben);

Sir. 20, 15a: jBerakot 4, 2, 7b/d;

Sir. 25, 2acd: bPesaḥim 113b;

Sir. 25, 13ab: bŠabbat 11a (Rab zugeschrieben);

Sir. 26, 1ab: bYebamot 63b;

Sir. 26, 3ab: bSanhedrin 100b (,Buch Ben Siras').

Zu Sir. 42, 9f vgl. Greenfield.

Bekannt sind weder Zitate aus Sir. 24 u. 44/50 noch Hinzufügungen aus Sir. hebr. II. Dagegen werden Ben Sira einige (sonst) unbekannte Passagen zugeschrieben. – Als der Talmud an den jüd. Akademien eingeführt wurde, kam die Beschäftigung mit Sir. außer Übung u. verschwand schließlich ganz aus dem rabbin. Judentum (nach Leiman 92/102).

IV. Jüdische Liturgie. Was es auch mit Beziehungen zwischen Sir. 51, 12a/o (Hs. B aus Kairo) u. Qumran auf sich haben mag, Ähnlichkeiten zwischen dieser Zufügung zu Sir. u. dem ,Achtzehn-Bitten-Gebet' der jüd. Liturgie sind nicht zu bestreiten. Letzteres ist wahrscheinlich älter als das Sir.-Buch, zumindest in getrennter Form oder fortschreitender Zusammenstellung (vgl. Idelsohn 20f. 92/110): Sir. 51, 12a/o stehen die Verse b u. e/n der 'Amidah nahe. Die Ähnlichkeit zwischen einem in der Geniza zu Kairo gefundenen Weinsegen u. Sir. 31 (34 LXX), 27f hat Wieder untersucht (vgl. mit seiner Deutung Bauer, Leben). Außerdem hat Idelsohn 21f Parallelen zwischen Sir. 36 (33 LXX), 1/22 (19) u. anderen Teilen der jüd. Liturgie festgestellt. Schließlich scheint nach Roth die Beschreibung Simons (Sir. 50, 5/21) in der jüd. Liturgie nach 70 nC. für die Abodah am Versöhnungstag aufgegriffen; dieselbe Liturgie scheint sich in der Erwähnung der Väter von Noe bis Aaron an Sir. 44f zu inspirieren.

D. Christliche Rezeption des Sirach-Buches. I. Neues Testament. Eine Benutzung des Sir.-Buches durch Paulus ist nicht zu beweisen (E. E. Ellis, Paul's use of the OT [London 1957] 76). Ungeachtet des kleinen Dossiers, das J. Chaîne, L'épître de s. Jacques (Paris 1927) LI/LVII zusammengestellt hat, kann man keineswegs auf einen tiefgreifenden Einfluß des Sir.-Buches auf den Jakobusbrief schließen; denn Analogien, d. h. Ähnlichkeiten, implizieren keine Abhängigkeit. Der Hebr. 12, 12a gebotene Text, der Jes. 35, 3 zitieren will, steht faktisch Sir. 25, 23c LXX näher. Mehrere Exegeten (Feuillet; Cerfaux; Lambert; Rinaldi) haben Mt. 11, 25/30 neben Sir. 51, 6 gestellt, doch das Bild des *Joches muß zum gemeinsamen weisheitlichen Fundus gehören. Enger ist die Beziehung zwischen Lc. 18, 1/8 u. Sir. 35 (32 LXX),

14/26 (K. E. Bailey, Through peasant eyes [Grand Rapids, MI 1983] 127f). Ein gemeinsamer atl. Fundus erklärt auch die Analogie zwischen Joh. 4, 36/8 u. Sir. 6, 19 (Nic[c]acci). Beim Vergleich von Joh. 1 mit den Lehrtexten des Sir. (1, 1/20; 16, 24/18, 15; 24; 32, 14/33, 19; 42, 15/43, 33) beobachtet Spicq, Siracide ein u. denselben Gedankenfortschritt: Hier wie da verengt sich der zu Beginn sehr breite Horizont zugunsten derer, die die Gabe Gottes aufnehmen. Außerdem sind identische Details zu beobachten: die Weisheit u. der Logos seit jeher bei Gott (Sir. 1, 1; Joh. 1, 1f), schöpferische Tätigkeit der Weisheit (Sir. 24, 3/5) u. des Logos (Joh. 1, 3), Weisheit u. Logos in Verbindung mit Welt u. Menschen, wobei beide in Israel (Sir. 17, 11f; 24, 7f; Joh. 1, 10f) ihre Heimstatt finden (Sir. 24, 8. 10; Joh. 1, 17). Johannes würde somit dem Logos Christus dieselben Vorzüge zuschreiben, die Sir. der Weisheit Torah zuschreibt; dabei wäre Johannes seiner Vorlage ‚avec autant de fidélité que d'aisance' gefolgt (Spicq, Siracide 185). Obwohl man heute den weisheitlichen Fundus kennt, aus dem Joh. 1 schöpft, scheint ein direkter Einfluß des Sir.-Buches auf den Johannesprolog doch ebenso schwer zu beweisen wie zu widerlegen zu sein.

II. Im 2. u. 3. Jh. a. Zweites Jh. Aus der *Didache werden allgemein zwei Stellen verglichen: 1) Sir. 4, 31 mit Did. 4, 5 (bzw. Ep. Barn. 19, 9a u. Doctr. XII apost. 4, 5). Der Sir.-Text gehört zu Sir. hebr. II (Rüger, Text 34), wie er durch die Kairener Hs. A u. die Pešiṭtā bekannt ist, Did. 4, 5 zu einer Unterweisung über die Zweiwegelehre, die jüdischen Ursprungs zu sein scheint u. älter als die Didache (Anfang 2. Jh. nC.) sein muß. In Griechisch abgefaßt, ist der Text der ‚zwei Wege' nach J.-P. Audet, La Didaché (Paris 1958) 158/60 mit dem ‚Handbuch der Disziplin' aus Qumran (3, 13/4, 26) verwandt, ein weiteres mögliches Band zwischen der 2. Fassung von Sir. u. Qumran (vgl. o. Sp. 885). 2) Sir. 12, 1a mit Did. 1, 6: ‚Schwitzen soll das Almosen in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es geben sollst'. Nach Audet aO. 276/80 hängt diese Stelle von einer griech. Sir.-Übersetzung aus Palästina ab, die sich von Sir. gr. I unterscheide u. auf die Mitte des 1. Jh. nC. zurückgehe. Diese Hypothese ist nicht zu verifizieren. Der Zusammenhang beider Stellen ist durch das Rätsel, das Sir. 12, 1a im hebr. Ms. A aufgibt, problematisch geworden. Skehans Rekonstruktion des Textes wird von P.-M. Bogaert: RevBén 76 (1966) [95] kritisiert. – Um 150 scheint der ‚Hirt' des *Hermas (vis. 3, 7, 3 [SC 53bis, 118]) Sir. 18, 30a implizit zu zitieren; doch noch näher steht Test. XII Juda 13, 2. Die frühchristl. PsCyprian-Schrift De centesima, sexagesima, tricesima zitiert Sir. 31 (34 LXX), 8 aα. b. 10cd. 9 mit der Einleitung: proficiat tibi spiritaliter praenuntiatio Salomonis dicentis (ed. R. Reitzenstein: ZNW 15 [1914] 84, 290f), sowie implizit Sir. 24, 21ab (29ab Vet. Lat.), eingeleitet mit religemus in nobis iustitiae sapientiam, u. gefolgt von Sap. 6, 10. 21 (Reitzenstein aO. 88). Sofern dieser Text auf eine judenchristl. Gemeinschaft des ausgehenden 2. Jh. zurückgeht (J. Daniélou, Le judéo-christianisme latin = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 3 [Paris 1978] 64/87; doch s. J. Fontaine, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 153), handelt es sich um den ältesten Zeugen von Sir. Vet. Lat. – Bei Irenaeus findet sich kein Echo von Sir.

b. Drittes Jh. Gegen Ende des 2. u. in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. zitieren Clemens v. Alex. (vgl. Schürer, History^2 3, 1, 207f), Origenes u. Cyprian Sir. häufig. Tertullian führt lediglich Sir. 4, 11a an (scorp. 7, 1 [CCL 2, 1081]) u. schreibt die Stelle Salomon zu. Derselbe Text kehrt bei Clemens wieder (strom. 7, 105, 1 [GCS Clem. Alex. 3^2, 74]); nach Ziegler, Sir.-Zitat; Bauer, Cruces ist Grundlage des Zitates ein Text vom Typ Sir. gr. II. Mit Sicherheit verhält es sich so auch bei einigen der insgesamt 60 Zitate des Clemens u. der knapp 30 des Cyprian. Für beide ist Sir. *Heilige Schrift (Clem. Alex. paed. 1, 68, 3; 2, 46, 4. 69, 2. 76, 5. 93, 3; 3, 17, 1. 23, 4. 28, 2. 29, 1. 83, 4 [SC 70, 232; 108, 100. 136. 152. 180; 158, 42. 54. 64. 160]; Cypr. mort. 9; eleem. 2 [CCL 3A, 21. 55]: Spiritus sanctus). Clemens zitiert Sir. 26, 22, eine Zufügung aus Sir. gr. II, als ‚Schrift' (paed. 2, 98, 2 [SC 108, 186]) u. Cyprian die lateinische, wahrscheinlich von Christen überarbeitete Ergänzung zu Sir. 24, 25b (vgl. Sir. 24, 18 gr. II), wobei er Sir. 24, 5/11. 25f Vet. Lat. Ecclesiasticus zuschreibt, den Text aber zum Beweis heranzieht Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientiam Dei, per quam omnia facta sunt (testim. 2, 1 [CCL 3, 28f]), die erste dogmatische Verwendung von Sir. 24. Cyprian zitiert nicht über Sir. 34, Clemens nicht über Sir. 39 hinaus u. greift auch nicht auf Sir. 24 zurück; daher fehlt bei ihnen die laus patrum.

Von diesem letzten Punkt abgesehen, könnte man annehmen, daß die Kirche im Westen wie im Osten zu jener Zeit die Kanonizität von Sir. zumindest faktisch anerkannte. Diese problemlose Aneignung ist jedoch nur Schein; denn bereits um 170 nC. überliefert Melito v. Sardes aus Palästina die Liste der Juden u. Christen gemeinsamen Schriften, ohne sich zum Status der übrigen, von den einen zurückgewiesenen, von den anderen als Heilige Schriften angeführten Büchern zu äußern (Eus. h. e. 4, 26, 14). In der Tat komplizieren sich in Palästina u. den benachbarten Gebieten die Dinge, u. zwar gerade aufgrund der Beziehungen zwischen Juden u. Christen. Nichts deutet darauf hin, daß man an Beziehungen zwischen Heiden- u. Judenchristen denken müßte.

c. Origenes. Grundlegend war Origenes' Position in diesem Punkt. Zu Beginn seiner Laufbahn in Alexandria sowie anschließend in Caesarea Maritima verhielt er sich anscheinend aufgrund seiner Kenntnis des jüd. Kanons (comm. in Ps. 1 [PG 12, 1084A]) den von den Juden abgelehnten Büchern gegenüber reserviert. So finden sich in seinem Joh.-Kommentar lediglich vier Sir.-Zitate, nie als Hl. Schrift, einmal J., dem Sohn des Sirach, zugeschrieben (in Joh. comm. 6, 183 [SC 157, 266]). Doch gegen 240, an seinem Lebensabend, äußert er in seinem Brief an Julius Africanus eindeutig, er achte u. studiere die Schriften des jüd. Kanons; das dürfe aber, selbst wenn er im Dialog zwischen Juden u. Christen vermeide, auf Schriften zurückzugreifen, die die Juden nicht zum Kanon rechnen, nicht dazu führen, die christl. Gemeinschaft zu verpflichten, von ihr benutzte hl. Bücher zu verwerfen (ep. ad Afr. 8f [SC 302, 532/4]). Gegen 241 nC. unterscheidet er in der Hl. Schrift Bücher einfachen Inhalts, die den Anfängern erklärt werden, darunter ‚die Gebote der Weisheit', wahrscheinlich Sir. (in Num. hom. 27, 1 [SC 29, 512f]). Origenes zitiert daher Sir. oft, wobei er dem Buch mehr als einmal den Rang der Hl. Schrift zuschreibt, zB. in Gen. hom. 12, 5 (SC 7bis, 308f); in Jos. hom. 15, 6 (SC 71, 352f); in Jer. hom. 16, 6 (SC 238, 148f); c. Cels. 7, 12; 8, 50 (SC 150, 40/2. 284f). Die Biblia Patristica (3 [Paris 1980] 223f) zählt in Origenes' Werk 159 Verweise auf Sir.; doch die Zahl der echten, expliziten u. impliziten Zitate muß deutlich geringer sein. Sir. 24 u. 50 hat Origenes nicht angeführt. Vgl. auch Schürer, History[2] 3, 1, 208. – Gegen Ende des 3. Jh. führt Methodius v. Olympos 6 Sir.-Stellen an u. liest Sir. 24, 5b wahrscheinlich christologisch (in Job frg. 11. 21 [GCS Method. 514. 517]). Ein eindeutiges Bekenntnis zum Schriftcharakter fehlt (vgl. aber den Kontext conv. 1, 3 [ebd. 11f]).

III. 4. u. 5. Jh. a. Beginnendes 4. Jh. im Osten u. Westen. Im Hinblick auf das Wort Gottes führt Laktanz die Verse Sir. 24, 5/7 Vet. Lat. an, die er Salomon zuschreibt (inst. 4, 8 [CSEL 19, 299]). Eusebius zitiert Sir. viermal, davon zweimal 11, 28a (vit. Const. 1, 11, 2; eccl. theol. 1, 12; praep. ev. 12, 34, 1; in Jes. comm. 2, 10 [GCS Eus. 1, 1, 20; 4, 70; 8, 2, 128; 9, 234]). Für beide Autoren erscheint Sir. deutlich als kanonische Schrift (C. Sant, Eusebius of Cesarea's views on the canon of the Holy Scriptures and the texts he used in his works: Melita Theol. 23 [1971] 26). Der Liber graduum, ein syr. Werk synkretistischer Tendenz, anscheinend 303/24 nC. fertiggestellt, paraphrasiert Sir. 2, 1; 38, 4f (PSyr 3, 180. 453) u. schreibt die Stellen Bar Asira zu. Paul v. Tamma zitiert in seiner koptisch abgefaßten asketischen Schrift De paupertate (126/31 Orlandi [Roma 1988]) das Sir.-Buch achtmal, eingeführt mit: ‚Es steht geschrieben', bes. Sir. 6, 2. 6. 15f; 11, 1. 10.

b. Zweite H. des 4. Jh. 1. Lateiner. In der lat. Kirche zitieren bis etwa 360/70 drei Autoren Sir. gelegentlich. Marius Victorinus, römischer Rhetor u. Anti-Arianer, benutzt Sir. 1, 1a. 4ab (adv. Arium 4, 18 [SC 68, 552]) u. Sir. 24, 5a (3a LXX) (adv. Arium 1, 10; 3, 8 [208. 462]) zur Rechtfertigung von Lehraussagen: die erste Stelle, um die Wesensgleichheit zwischen Christus u. dem Hl. Geist zu begründen, die zweite zur Erklärung, daß Jesus aus dem Vater hervorgehe. – *Hilarius v. Poitiers zitiert das Buch achtmal, davon zweimal ausdrücklich: Sir. 28, 24f (nach Sir. gr. II), eingeleitet mit: in eo enim libro, qui nobiscum Salomonis inscribitur, apud Graecos autem atque Hebraeos Sapientia Sirach habetur (tract. in Ps. 140, 5 [CSEL 22, 792]; vgl. einen ähnlichen Text Orig. in Num. hom. 18, 3 [PG 12, 714B]). Auf Sir. 48, 15d wird mit folgenden Worten Bezug genommen: Salomonis librum Ecclesiasticum, ubi de dispersione gentium quaedam locuti sunt, legat (Hilar. in Mt. 7, 3 [SC 254, 182]). Sir. 21, 26a wird einem ‚Propheten' zugeschrieben (tract. in Ps. 51, 15 [CSEL 22, 107]). – Lucifer v. Cagliari zitiert Sir. 5, 4ab Vet. Lat., ein-

geleitet mit scriptum (reg. apost. 12 [CSEL 14, 64]).

2. Palästina, Ägypten u. Kleinasien. Zur selben Zeit treten im Nahen Osten unterschiedliche christl. Auffassungen über den Rang des Sir.-Buches zutage. Um 350 reagiert Cyrill v. Jerus. sowohl gegen solche, die das AT verwerfen wollen, wie gegen andere, die sich an die Apokryphen (bes. des NT) klammern, mit einer Liste, die sich für das AT an die 22 Bücher des jüd. Kanons hält (catech. 4, 35 [PG 33, 497C/500B]), ,denn warum seine Kräfte damit verschleudern, die (zwischen Juden u. Christen) umstrittenen Bücher kennenzulernen, wenn man die nicht kennt, die von allen anerkannt werden?' (ebd. 4, 33 [496A]). Dennoch zitiert er in seinen Katechesen Sir. zweimal, allerdings ohne Einleitung: Sir. 3, 22a: catech. 11, 19 (716A); Sir. 3, 21/2a: catech. 6, 4 (544C/5A). – In seinem 39. Osterfestbrief (PG 26, 1436/40) schließt Athanasius iJ. 367 die ,Apokryphen' aus als Bücher neueren Datums, die verkommene Menschen oder Häretiker verfaßt hätten u. ,mit der Schrift zu vermengen' suchten. Dann präzisiert er, daß die kanonischen Bücher des AT die 22 des jüd. Kanons seien, doch entsprechend der LXX. Im Anschluß an die Liste der ntl. Schriften ergänzt er, daß es noch andere nichtkanonische Schriften, darunter Sir., gebe, die die Väter von denjenigen hätten lesen lassen, die, erst seit kurzem Glieder der Kirche, nach einer Einführung in die Anfangsgründe der Lehre der Frömmigkeit verlangten. Doch ist das Vorgehen des Athanasius bezeichnend: In seinen Schriften zitiert er 17 Sir.-Verse, darunter Sir. 15, 9a viermal, an einer Stelle als Wort des Geistes (ep. 7 [ClavisPG 2102] [PG 26, 1392A]). Sir. 30, 4ab wird als ,hl. Schrift' angeführt (apol. c. Arian. 1, 66 [PG 25, 368A]) u. Sir. 38, 9ab als ,himmlische Weisheit' (amul. [ClavisPG 2165 (19)] [PG 26, 1320A]). – *Epiphanius, in Palästina geboren, stand unter dem Einfluß jüdischer Auffassungen in der Kanonfrage, als er 392 die Bücher der Weisheit u. des Sirach ausschloß (mens. et pond. 4 [PG 43, 244]). Noch 375 hatte er weniger kategorisch geurteilt: beide Bücher seien umstritten (haer. 76, 22, 5 [GCS Epiph. 3, 369]). Faktisch zitiert er den ,Weisen Sirach' (ebd. 64, 18, 4 [2, 429]: Sir. 10, 11ab) achtmal, darunter zweimal als Schrift (Sir. 3, 22ab. 21ab: ancor. 12, 4 [GCS Epiph. 1, 20]; Sir. 13, 16ab: haer. 33, 8, 5 [ebd. 458]). – Die Tendenzen, Sir. zu verwerfen, sind aber im 4. Jh. sehr beschränkt. Didymus der Blinde zitiert, den Ps.-Kommentar umstrittener Authentizität eingeschlossen, Sir. ungefähr 85mal u. bringt insgesamt 46 Verse. Sir. 1, 26 wird achtmal, Sir. 25, 11a elfmal angeführt. Didymus zitiert stets nach Gr. I. Sir. 24, 21 begegnet zweimal (in Ps. 21, 27 [PapTextAbh 7, 202] als Text der Weisheit Siras [!], u. in Koh. 5, 9 [PapTextAbh 13, 8]), doch mit der Variante ὁ τρώγων (vgl. Joh. 6, 54) anstatt οἱ ἐσθίοντες. Im Gen.-Kommentar ist Sir. 2, 1 als θεῖον λόγιον angeführt (in Gen. 8, 7 [SC 244, 128]). Nur im Ps.-Kommentar heißt Sir. ,Schrift' (Sir. 4, 21ab: in Ps. 207, 22 [PapTextAbh 8, 314]; Sir. 11, 27a: 144, 32 [ebd. 78]; Sir. 25, 11a: 82, 18 [ebd. 4, 110]; Sir. 28, 25a: 272, 28 [ebd. 6, 212]). – Die drei Kappadokier, Basilius u. die beiden Gregore, haben Sir. sparsam angeführt. Basilius bringt 12 Verse in 15 Zitaten, Gregor v. Naz. 12 in 17 (Gilbert, Grégoire 308) u. Gregor v. Nyssa 6 in 8. Keiner zitiert nach Sir. gr. II. Einmal führt Basilius Sir. als ,Schrift' an: Sir. 32 (35 LXX), 19a: reg. brev. tract. 104 (PG 31, 1156A). Gregor v. Nyssa schreibt das Wort Sir. 24, 3a dem Sohne zu (adv. Ar. et Sab. 9 [PG 45, 1296A]). Gregor v. Naz. zitiert aus dem Gedächtnis (vgl. or. 4, 12 [SC 309, 104]) u. oft nur näherungsweise.

3. Syrien. In der syr. Kirche der 1. H. des 4. Jh. wird Sir., wenn auch nur implizit, von **Aphrahat benutzt (Owens gegen Winter u. Strothmann). Die 14 Zitate in den ,Demonstrationen' hängen von der Pešiṭtā ab; acht stammen aus Sir. 44/8. Zitiert wird aus dem Gedächtnis, wobei verschiedentlich mehrere Sir.-Texte verschmelzen. – In *Ephraems authentischen Schriften findet Strothmann kein Sir.-Zitat. Dagegen finden sich in den nur ihrer Herkunft nach syrischen Apost. Konstitutionen sechs; neben anderen erscheint Sir. 4, 31ab in der bereits aus Did. 4, 5 bekannten Form, wahrscheinlich nach Sir. gr. II (Const. apost. 7, 12, 1 [SC 336, 38]). Einer der Apostol. Kanones nennt die ,5 Bücher Salomos' mit folgender Klarstellung: ,Im übrigen sei euch in Erinnerung gerufen, daß ihr eure jungen Leute in der Weisheit des sehr gelehrten Sirach zu unterweisen habt' (Const. apost. 8, 47, 85 [308]). Wenn die ps-ignatianische Schrift Laus Heronis vom Autor der Apost. Konstitutionen stammt, ist Sir. 19, 4a hinzuzufügen (Laus Her. 6, 2 [2, 230f Funk/Diekamp]).

c. Übergang zum 5. Jh. Die unmittelbar folgende Generation unterstreicht den Kontrast zwischen Befürwortern u. Gegnern des Sir.

1. Joh. Chrysostomus. Im Osten bezeichnet *Johannes Chrysostomus mit ungefähr 300 Zitaten einen Höhepunkt im Rückgriff auf das Sir.-Buch. Für ihn ist es eindeutig ‚Schrift', wie er neunmal ausdrücklich feststellt (in Act. hom. 29, 4; in Eph. hom. 4. 20 [PG 60, 219; 62, 35. 137f] u. ö.). Dennoch fehlen Sir. 24 u. 44/51. Wie bereits von Hart 360/3 u. Ziegler, Lukian erkannt, weicht Chrysostomus' Sir.-Text von dem der großen Unzial-Mss. ab. Insbesondere bringt er einige Zusätze aus Sir. gr. II: Sir. 2, 5c (adv. Jud. 8, 6 [PG 48, 936]; stat. 18, 2 [49, 184]); Sir. 10, 8cd (in Mt. hom. 80 [81], 4 [58, 728]; in Act. hom. 29, 4 [60, 219]); Sir. 16, 3c/e (adv. oppugn. vit. mon. [47, 354]; expos. in Ps. 113, 5 [55, 312]); der Text Sir. 16, 3e, den Ziegler, Sapientia im kritischen Apparat bietet, wird 13mal (!) angeführt; Sir. 26, 23a (expos. in Ps. 3 [PG 55, 37]; ich verdanke diese Angaben P. Fragnelli). Zwei Sir.-Texte sind länger kommentiert: Sir. 11, 28a (30) eröffnet die Leichenrede auf Eustathius (in Eust. Ant. 1 [PG 50, 597/9]), u. besonders Sir. 11, 14 wird breit erläutert u. gegen falsche Deutung in Schutz genommen (in 1 Cor. hom. 34, 6 [PG 61, 293/5]; vgl. Zincone 217/9).

2. Lateiner. α. Ambrosius u. Ambrosiaster. Im Westen gebührt Ambrosius die erste Stelle. Er hat Sir. ungefähr 120mal zitiert, fünfmal ausdrücklich als ‚Schrift': Sir. 11, 28a (30 Vet. Lat.): bon. mort. 8, 35 (CSEL 32, 1, 733); Sir. 20, 7a: off. 1, 2, 5 (PL 16², 28B); Sir. 27, 11b (12 Vet. Lat.): exam. 4, 8, 31 (CSEL 32, 1, 136f); Sir. 28, 24f (näher an Sir. gr. I als an Sir. Vet. Lat.): in Ps. 118 expos. 22, 20 (CSEL 62, 498); Sir. 29, 10ab (13 Vet. Lat.): Nab. 5, 25 (CSEL 32, 2, 480). Sir. 23, 18 (26 Vet. Lat.) wird elfmal zitiert; diese Warnung an den Sünder hat den Bischof getroffen; Sir. 24 neunmal, bes. Sir. 24, 3a (5 Vet. Lat.): ex ore altissimi prodivi, ein Text, der, siebenmal angeführt, den Sohn (fid. 1, 17, 110 [CSEL 78, 47]; spir. 1, 8, 97. 11, 120; 2, 5, 42 [ebd. 79, 57. 66. 102]) bzw. Christus (virg. 3, 1, 3 [PL 16², 233A]) betrifft. – In seinem Kommentar zu den Paulus-Briefen führt der **Ambrosiaster Sir. nur dreimal, stets unter dem Namen Salomons, an: Sir. 1, 1 für Rom. 16, 25 (CSEL 81, 1, 495), Sir. 10, 28a für 1 Cor. 7, 22 u. Phm. 17 (CSEL 81, 2, 80. 340).

β. Hieronymus u. Rufin. Eine ganz andere Richtung als Joh. Chrysostomus (s. o. Sp. 895) schlägt sein Zeitgenosse Hieronymus ein (vgl. Gilbert, Jérôme). Er zitiert Sir. 79mal, meist in eigener Übersetzung von Sir. gr. I. Gelegentlich übernimmt er die Vet.-Lat.-Fassung, wenn sie mit Sir. gr. I identisch ist. Er behauptet, einen hebr. Sir.-Text gesehen zu haben (s. o. Sp. 885), hat ihn aber anscheinend nicht benutzt. Wie Joh. Chrysostomus zitiert er weder Sir. 24 (sofern lumen indeficiens [in Mt. 25, 8 (CCL 77, 237, 757)] nicht eine Anspielung auf die Vet.-Lat.-Erweiterung von Sir. 24, 6 darstellt) noch Sir. 44/51. Der Unterschied zwischen Hieronymus u. Joh. Chrysostomus betrifft die Kanonizität. Hieronymus hat es abgelehnt, das Buch der Weisheit u. das des Sirach ins Lateinische zu übersetzen tantummodo canonicas Scripturas vobis emendare desiderans et studium meum certis, magis quam dubiis commendare, wie er wohl iJ. 387 schreibt (interpr. Salom. praef.: PL 29², 428A). Um 391 nC. siedelt er Sir. außerhalb des Kanons, bei den ἀπόκρυφα, an (praef. Vulg. Reg.: 1, 365, 54f Weber²). Um 398 nC. heißt es, die Kirche nehme die Bücher der Weisheit u. des J. S. ebensowenig wie Judit, Tobias u. die beiden Makkabäerbücher unter die kanonischen Schriften auf, man lese sie nur zur Erbauung des Volkes (in der Liturgie?), nicht jedoch, um die Autorität kirchlicher Lehraussagen zu bekräftigen (praef. Vulg. Salom.: 2, 957 Weber²). Diese Positionen sind nicht kohärent; denn wie kann man dem Volk zur Erbauung Apokryphen vorlesen? Die Dreiteilung bei Athanasius (s. o. Sp. 893) gerät bei Hieronymus durcheinander. Noch in seinem Brief an Laeta vJ. 401 rechnet er Sir. nicht zum Kanon u. rät dringend von der Lektüre der Apokryphen ab (ep. 107, 12, 2f [CSEL 55, 303]). Doch seit 404, also noch vor dem Schreiben Innozenz' I an Bischof Exuperius v. Toulouse vom Febr. 405 (vgl. EnchBibl [1961] nr. 21: Salomonis libri V), zitiert er Sir. als ‚Schrift': iJ. 404 Sir. 13, 2a (ep. 108, 21, 3 [CSEL 55, 337]), iJ. 407 Sir. 22, 6 (ep. 118, 1, 3 [ebd. 435]), iJ. 408/09 Sir. 11, 28 (in Jes. 3, 12 [CCL 73, 53]) u. um 414 nC. Sir. 28, 25a (in Hes. 45, 12 [CCL 75, 680]). So stand Hieronymus zu Beginn seines Bethlehemaufenthaltes unter dem Einfluß des jüd. Kanons, doch nach den african. Konzilien (Hippo vJ. 393; Carthago vJ. 397; vgl. EnchBibl aO. nr. 16. 19) rang er sich schließlich zur Anerken-

nung der Kanonizität von Sir. durch. – Rufinus, der sich über 25 Jahre in Ägypten u. Palästina aufgehalten hat, greift gegen 400 für das AT die Unterscheidungen des Cyrill v. Jerus. u. des Athanasius auf, also: 1) die 22 Bücher des jüd. Kanons; 2) die Bücher, die er mit den maiores ‚kirchlich' nennt u. die in der Kirche gelesen werden, aber nicht zur Stützung des Glaubens dienen können; dazu gehört Sir.; 3) die ‚Apokryphen', die man nicht in der Kirche lesen darf (expos. symb. 35f [CCL 20, 170f]). Er bietet fünf Sir.-Zitate, darunter eines, wo Sir. 11, 30 Vet. Lat. (28a LXX) Sancta Scriptura heißt (patr. 2, 27 [CCL 20, 224]).

γ. Augustinus, Joh. Cassian u. andere. Nach Augustins Meinung sind Sir., den er beinahe 300mal zitiert, u. Sapientia ‚inter propheticos' zu zählen (doctr. christ. 2, 8, 13 [CCL 32, 40, 40]). Vorrangig wird Sir. in seinen Briefen (30mal), den Enarrationes in Psalmos (34mal) u. den Sermones (79mal) angeführt. Serm. 39 u. 41 (CCL 41, 489/92. 495/502) sind, ein singulärer Fall in der alten Väterliteratur, Sir. 5, 8f Vet. Lat. (7 LXX) bzw. 22, 28 Vet. Lat. (23ab LXX) gewidmet, die in der Liturgie gelesen wurden. En. in Ps. 37, 8 (CCL 38, 388) weist beim Zitat Sir. 10, 14 Vet. Lat. (12a LXX) darauf hin, daß auch diese Stelle in der Liturgie gelesen wurde. Mehrfach wird Sir. 24 zitiert, bisweilen ohne den Text mit der Christologie zu verbinden (spec. 23 läßt Sir. 24. 44/50 aus; vgl. CSEL 12, 139. 152): Sir. 24, 5 (3a LXX): civ. D. 13, 24 (CCL 48, 412, 149); Sir. 24, 6 (3b LXX): en. in Ps. 61, 18 (ebd. 39, 787); Sir. 24, 29 (21ab LXX): en. in Ps. 85, 24 (ebd. 1197); bisweilen hingegen sieht er den Sohn in der Weisheit von Sir. 24, 5a (3a LXX). 8a (5a LXX): trin. 1, 6, 10; 4, 20, 28 (CCL 50, 39. 199). Sir. 36 (33 LXX), 1/4 betrachtet Augustinus als eine durch Jesus Christus Wirklichkeit gewordene Prophezeiung (civ. D. 17, 20 [CCL 48, 587, 37/45]). Er kennt Sir. 44/50 u. bezieht sich auf 46, 23a (quaest. Dulc. 6, 5 [CCL 44A, 287, 124/7]). Er zitiert Sir. 51, 36a. 31b (28aα. 23bβ LXX) u. spricht dabei von ‚Schrift'. Er bemerkt, der Name J. S. sei denen bekannt, die das Buch bis zum Ende lesen (spec. 21 [CSEL 12, 113]), u. es sei ‚feststehende Überlieferung', daß das Buch von J. S. verfaßt sei (zu doctr. christ. 2, 8, 13 s. Œuvres de s. Augustin 11, 254). Die von Augustinus zitierten Texte entstammen meist der Vet. Lat. Oft bietet er jedoch eine Übersetzung auf der Grundlage von Sir. gr. I, bes. Sir. 6, 23/31 (24/32 Vet. Lat.): en. in Ps. 101 serm. 2, 2 (CCL 40, 1439f); Sir. 15, 11/7: grat. 1, 2, 3 (PL 44, 883); Sir. 39, 14d/6a (19/21 Vet. Lat.): en. in Ps. 117, 1 (CCL 40, 1657f). Doch ist nicht daran zu denken, daß er selbst die ganze Bibel erneut übersetzt hätte, wie dies D. De Bruyne, S. Augustin reviseur de la Bible: Misc. Agostiniana 2. Studi Agostiniani (Roma 1931) 578/85 nahegelegt hatte. Bestimmte Zitate fließen Augustinus wiederholt in die Feder: Sir. 5, 8 (7 LXX) wird außer serm. 39 (CCL 41, 489/92) noch 13mal angeführt. Sir. 10, 15b Vet. Lat. (13a LXX weicht ab; vgl. Procopé; ders., Art. Hochmut: o. Bd. 15, 815f; Bardy). Verschiedene Stellen finden Eingang in die Auseinandersetzungen mit Häretikern: Sir. 15, 8 (7 LXX) werde von dem Pelagius-Schüler Celestius bemüht (perf. iust. 12, 30 [CSEL 42, 29]), Sir. 15, 17f (16f LXX) von Pelagius fehlinterpretiert (gest. Pelag. 3, 7 [CSEL 42, 58]); Sir. 34 (31 LXX), 30ab kehrt im Sinne der Taufe durch einen Toten wenigstens 14mal wieder (zB. c. Parm. 10, 20, 66 [Œuvres de s. Augustin 28, 312 u. Y. Congar: ebd. 734f]; bapt. 34, 65 [29, 476]; c. Petil. 1, 10. 12. 17; 2, 14; 3. 61. 64 [30, 150/2. 154/6. 162/4]; c. Cresc. 2, 29f [31, 216. 218]; c. Gaud. 1, 29, 54 [32, 638 u. Anm. E. Lamirande ebd. 751f]). Die Donatisten (*Donatismus) griffen auf diesen Text in einer Fassung zurück, in der ‚et iterum tangit illum' (vgl. Aug. retract. 1, 21 [CSEL 36, 99f]) ausgelassen war, um die Wiedertaufe von Christen zu rechtfertigen. Der Umstand, daß Augustinus sich am häufigsten auf Sir. Vet. Lat. stützt, erklärt die Schwierigkeiten, auf die er bei der Erklärung eines Textes wie zB. Sir. 18, 1 gestoßen sein muß, in dem ‚simul' im Sinne von Gleichzeitigkeit aufgefaßt wird; so mehrfach in Gen. ad litt. (vgl. Œuvres de s. Augustin 48, 362. 380/2 u. ö.; vgl. P. Agaësse / A. Solignac: ebd. 661). – Augustins Zeitgenosse *Joh. Cassian, der vor Hieronymus in Bethlehem lebte, dann in Ägypten u. Kpel, bevor er sich endgültig in Marseille niederließ, zitiert Sir. etwa zehnmal, zweimal als ‚Schrift' gekennzeichnet (Sir. 2, 1ab Vet. Lat.: inst. 4, 38 [SC 109, 178]; Sir. 33, 29: inst. 10, 20 [416]). Er zitiert aber weder Sir. 24 noch Sir. 40/51. Die Rückgriffe auf Sir. sind offensichtlich asketischer Natur. – Prosper v. Aquitanien führt Sir. elfmal an, darunter Sir. 24, 5. 10 (3. 6b LXX) in dogmatischem Kontext (c. coll. 10 [PL 51,

241A]). – Der heute Quodvultdeus zugeschriebene Liber de promissionibus et praedictibus Dei zitiert in seinen Auslegungen biblischer Texte Sir. lediglich siebenmal (SC 101f).

3. Arianer u. Pelagianer. Im arianischen Opus imperfectum in Mt. wird Sir. 21mal zitiert. J. S. ist als Autor anerkannt (Sir. 36, 17f: Op. imperf. in Mt. 30 [PG 56, 788D]), doch meistens wird das Buch Salomo zugeschrieben (14mal, zB. Sir. 26, 12a: Op. imperf. in Mt. 1 [632A]; Sir. 35, 21: ebd. 2 [645A]) oder ‚Weisheit' genannt (4mal, zB. Sir. 6, 37: ebd. 18 [731C]). Drei Anführungen aus Sir. 24 erhalten eine besondere Einführung: Sir. 24, 45 Vet. Lat.: Christus in Sapientia (Op. imperf. in Mt. 5 [660A]); Sir. 24, 26f Vet. Lat. (19f LXX): dicente Domino per Salomonem (Op. imperf. in Mt. 28 [779B]); Sir. 24, 18 Vet. Lat. (14ab LXX): Sapientia loquitur per Salomonem (Op. imperf. in Mt. 36 [832C]). Ähnlich wird in einer anderen lat. arianischen Schrift Sir. 24, 5 Vet. Lat. (3a LXX) eingeleitet mit: ex persona sapientiae ipse Christus de se dicit per prophetam (Collect. Arian. [Maximin.] c. Iud. 12, 3 [CCL 87, 113]). – Pelagius (vgl. Hieron. adv. Pelag. 1, 33 [PL 23², 551A]) zitiert in seinem Kommentar der Paulusbriefe Sir. 21mal, offensichtlich als kanonisch: Sir. 5, 8f Vet. Lat. (7a/d LXX) wird dem ‚Propheten' zugeschrieben (in Rom. 20 [PL Suppl. 1, 1121]) u. Sir. 4, 8 Vet. Lat. mit der lat. Erweiterung als ‚Schrift' eingeführt (in Rom. 103 [1168]). Ähnlich verhält es sich mit den Schriften, die Pelagius nahestehen (‚Corpus Pelagianum': PL Suppl. 1, 1375/505 [ClavisPL² 732/6]): 18 Sir.-Zitate, davon neun als ‚Schrift' qualifiziert. Sir. 11, 10ab Vet. Lat. wird auf den Hl. Geist bezogen. Zitate aus Sir. 24 u. 44/51 finden sich nicht.

d. Fünftes Jh. 1. Osten. Die 1. H. des 5. Jh. ist besonders durch Cyrill v. Alex. geprägt. Seine Schriften enthalten 55 Sir.-Zitate oder 23 Verse, zu denen Sir. 4, 8 u. 13, 1 im syrisch überlieferten Lukaskommentar hinzukommen. Sir. ist γράμμα τὸ ἱερόν (Sir. 1, 12ab: in Ps. 32, 8 [PG 69, 873C]) oder ἡ θεία γραφή (Sir. 4, 28ab: apol. ad Theodos.: 2, 454 Pusey). Über die Hälfte der Zitate entstammen Sir. 1/4. Sir. 24 u. die Schlußkapitel fehlen. Sir. 1, 1a u. 13, 15a. 16b sind je fünfmal zitiert, Sir. 13, 1a sechsmal. Cyrill folgt der Textgestalt Sir. gr. I. Das Buch wird nicht dogmatisch eingesetzt. – Theodor v. Mops. steht isoliert. Er ist radikaler als Hieronymus u. spiegelt in nur geringem Maße kirchliche Bräuche. Sir. hat er vom Kanon ausgeschlossen u. in seinen erhaltenen Texten nie zitiert. – Demgegenüber führt Theodoret v. Cyrus Sir. neunmal an, Sir. 11, 28a als göttliche Schrift (therap. 49 [SC 57, 327]), Sir. 2, 10b wird ‚dem Propheten' zugeschrieben (in Dan. 1, 9 comm. [PG 81, 1277A]). – Zu Beginn des 5. Jh. zitiert auch der griech. ps-clementinische Traktat De virginitate Sir. fünfmal, wobei Sir. 5, 12ab anscheinend ‚Schrift'-Rang erhält (1, 11, 5 [2, 20 Funk / Diekamp]).

2. Westen. Gleichfalls über die Keuschheit handelt der aus Spanien stammende lat. PsTitus-Brief. In ihm begegnen drei Sir.-Zitate, davon eines (Sir. 9, 9cd) als ‚Schrift'; die beiden anderen Stellen werden der ‚Prudentia' zugewiesen (D. De Bruyne, Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii: RevBén 37 [1925] 53. 58f). – In Rom zitiert Papst Leo d. Gr. Sir. elfmal. Er ist für ihn offensichtlich ‚Schrift' (Sir. 3, 33: tract. 49, 6 [CCL 138A, 290]); bes. Sir. 18, 30: post concupiscentias tuas non eas, wird an fünf Stellen angeführt (ep. 106, 1 [PL 54, 1002]; tract. 70, 5; 81, 2; 93, 1; 94, 1 [CCL 138A, 432. 504. 573. 578]). – Sehr bezeichnend sind die *Florilegien des 5./6. Jh. Zwei africanische des 5. Jh. greifen auf Sir. zurück, um das christl. Dogma zu rechtfertigen. Sir. 24 wird in christologischer Perspektive gelesen: Sir. 24, 5 (3a LXX): In Salomone idem filius, qui est dei sapientia, similiter dicit: ‚ego ex ore altissimi prodivi', unde ‚deus verus' de deo vero, a patre filius … (PsAug. solut. div. quaest. 1 [CCL 90, 149]), oder für dieselbe Sir.-Stelle: hoc est: non coacta (sapientia), sed libera, non potestati obnoxia, sed nata generationis archano, privilegio dominationis et iure pietatis (ebd. 2, 9 [173]; vgl. Aug. civ. D. 13, 24 [CCL 48, 412]); Sir. 24, 7 (4ab LXX): sed ut filius cum patre indiscrete in altissimis habitasse credatur, Solomonis testimonio comprobatur (PsVig. Thaps. c. Varimad. 53 [CCL 90, 64]); Sir. 24, 8a (5a LXX): non obest patri, cum ‚sapientia' quae est filius, ‚gyrum caeli sola' dicitur ‚circumire' (ebd. 66 [75]); Sir. 24, 12b (8b LXX): Solomonis etiam prophetiae idcirco indubitanter credimus, quoniam ‚in tabernaculo' unigeniti filii deum ingenitum ‚requievisse' eo adnuntiante cognovimus (69 [79]). – Zwei Florilegien (Frisig. u. Test. div. script.) des 6. Jh. greifen J. S.s Unterweisung auf, zitieren aber Sir. 24 nicht mehr (vgl. CCL 108D).

IV. Sechstes Jh. Zu Beginn des 6. Jh. zitieren die Regula magistri u. die Benediktregel Sir. sechs- bzw. fünfmal. Der am häufigsten u. als ‚Schrift' angeführte Text ist Sir. 18, 30 (fünfmal): Reg. mag. 7, 46; 10, 30. 36 (SC 105, 390. 424. 426) bzw. Bened. reg. 7, 19. 25 (SC 181, 476. 478). – Caesarius v. Arles zitiert in seinen Sermones Sir. häufig, bes. Sir. 5, 8 Vet. Lat. (7ab LXX). Sir. 24, 29 (21 LXX) ist mit der lectio divina verknüpft (serm. Morin 8, 3 [PL Suppl. 4, 276]). Sir. 34, 30 wird zweimal korrekt angeführt, d. h. mit ‚et iterum contingit mortuum' (serm. 30, 4; 32, 2 [SC 243, 132. 158]; vgl. Augustinus: o. Sp. 898). – Im Orient zitiert Philoxenus v. Mabbug (*Hierapolis) Sir. viermal in seinen Homilien. Besonders Sir. 23, 19bcd steht im ‚hl. Buch' (hom. 6 [SC 44, 181] u. Sir. 23, 18cd. 19bcd werden dem ‚Propheten' zugeschrieben [hom. 13 (517)]; zur Verwendung dieses Textes vgl. Ambrosius: o. Sp. 895). – Prokop v. Gaza bietet 19 Sir.-Zitate, d. h. 17 Verse, 15 in seinem Octateuch-, u. 4 in seinem Jes.-Kommentar. Er kennt den Namen Sirach (in Gen. comm. prol. 3 [PG 87, 25D]; in Gen. comm. 1, 11; 2, 1 [ebd. 92C. 140B]) u. behandelt das Buch als ‚Schrift' (in Ex. 12, 8 [ebd. 569f]). – Severus v. Ant., dessen Werke weithin nur in syrischer Übersetzung erhalten sind, zitiert Sir. neunmal in seinen Kathedralhomilien. Sir. 24, 31a/d (hom. cathedr. 41 [PO 36, 18]) wird nicht auf die Christologie bezogen. Auch Sir. 50, 26ab über die Samaritaner wird angeführt (hom. cathedral. 89 [PO 23, 103]; vgl. auch propos. her. 8 [CSCO 244 / Syr. 104, 303]). Sir. 3, 9a ist ‚ein göttliches Wort' (hom. cathedral. 88 [PO 23, 96]). – Der Lehrmeister der Askese Dorotheus v. Gaza hat zwei Zitate: Sir. 2, 1: instr. 13, 138 (SC 92, 402) u. Sir. 18, 17a: ebd. 14, 158 (442). – In Rom zitiert Papst *Gregor d. Gr. aE. des 6. Jh. Sir. annähernd 100mal u. mit Sicherheit als ‚Schrift' (vgl. in 1 Reg. 3, 128; 5, 108 [CCL 144, 270. 485] für Sir. 7, 15 [14b LXX] u. Sir. 32, 6 [35, 4a LXX]). Sir. 24, 8a (5a LXX) stammt aus der Sapientia Domini (mor. in Job 2, 12, 20 [CCL 143, 72]). – Wahrscheinlich gehören die O-Antiphonen, Vorbereitungen auf das Weihnachtsfest, in dieselbe Zeit. Der erste, noch heute am 17. XII. gesungene Text ist von Sir. 24, 5a (3a LXX) inspiriert: O Sapientia! quae ex ore Altissimi prodiisti ... (Lib. respons.: PL 78, 732D]; vgl. H. Leclercq, Art. O [Antiennes]: DACL 12, 2, 1817/9).

V. Zusammenfassung. Aus der Väterzeit gibt es keinen Sir.-Kommentar. Das Schwanken in der Frage der Kanonizität des Buches könnte ein Grund dafür sein, wenngleich Sir. fast allgemein als ‚Schrift' galt. Lediglich Hieronymus, zumindest bis 401 nC., u. zuvor Theodor v. Mops. haben Sir. aus dem Kanon ausgeschlossen. Die Fehlanzeigen bei Irenaeus u. Ephraem Syrus sind schwer zu bewerten. Die Väter haben Sir. reichlich zitiert, besonders Clemens v. Alex., Didymus d. Blinde, Ambrosius, Hieronymus, Joh. Chrysostomus, Augustinus, Cyrill v. Alex., Caesarius v. Arles u. Gregor d. Gr. Joh. Chrysostomus u. Augustinus bilden die Höhepunkte der Sir.-Rezeption. Die Textgestalt Sir. gr. I wurde von den griech. Vätern u. bei den Lateinern von Hieronymus u. stellenweise von Augustinus am häufigsten benutzt, Sir. gr. II von Clemens v. Alex. u. Joh. Chrysostomus u. in der Gestalt der Vet. Lat. von der überwiegenden Mehrheit der lat. Väter, abgesehen vor allem von Hieronymus. Dennoch finden sich auch lateinische Zitate, die weder den griech. Texten noch der Vet. Lat. entsprechen. Der hebr. Text, von dessen Existenz einige Väter wissen (Epiph. mens. 4 [PG 43, 243]; Hilar. Pict. tract. in Ps. 140, 5 [CSEL 22, 792]; Hieron. praef. Vulg. Salom.: 2, 957 Weber[2]), wurde von keinem herangezogen. Dasselbe gilt für die Häresiarchen (Arianer, Pelagianer, Donatisten u. Monophysiten). – Benutzt wurde das ganze Sir.-Buch. Gleichwohl wird die laus patrum (Sir. 44/50) im allgemeinen übergangen, wenngleich Hilarius v. Poitiers, Augustinus u. Severus v. Ant. darauf anspielen. Bei Sir. 24 ergibt sich ein vielgestaltigeres Bild. Wenn man sich nur an die bedeutendsten Väter erinnert, bemerkt man, daß weder Clemens v. Alex. noch Origenes, weder Joh. Chrysostomus noch Cyrill v. Alex. oder Hieronymus (mit Ausnahme vielleicht von in Mt. 4 [CCL 77, 237]) das Kapitel angeführt haben; doch mehrere, die es zitieren, beschränken sich auf die Verse 3/5 (5/8 Vet. Lat.) u. lesen sie christologisch, wie Cyprian, Laktanz, Marius Victorinus, Ambrosius, die african. Florilegien des 5. Jh., der Liber de divinis scripturis, die Arianer, Gregor v. Nyssa (adv. Ar. et Sab. 9 [GregNyssOp 3, 1, 81]), Augustinus, Prosper v. Aquit. u. die erste O-Antiphon. Hier stößt man auf eine dogmatische Verwendung von Sir. – Allgemein zitieren die Väter Sir. sowohl in exegetischem Kontext als auch bei Erklä-

rungen moralischer oder asketischer Fragen zur Illustration. Zu dogmatischen Fragen wird Sir., vom 24. Kap. abgesehen, vor allem von Augustinus u. mehr noch im Florilegium Contra Varimadum (CCL 90) herangezogen. Selten sind die Fälle, daß ein Sir.-Text in einer Predigt behandelt wird: je zweimal bei Joh. Chrysostomus u. Augustinus, der überdies bezeugt, daß der behandelte Sir.-Text in der Liturgie gelesen wurde.

Zu den am häufigsten zitierten Texten gehören:

Sir. 2, 1 bei Cyprian, Origenes, Liber graduum, Athanasius, Didymus, Opus imperfectum in Mt., Joh. Chrysostomus, Hieronymus, Leo d. Gr., Augustinus, Joh. Cassian, Dorotheus v. Gaza u. Gregor d. Gr.;

Sir. 3, 18 (20): Origenes, Joh. Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Cyrill v. Alex., Magisterregel;

Sir. 3, 21 (22): Origenes, Cyrill v. Jerus., Gregor v. Nyssa, Ambrosius, Joh. Chrysostomus, Epiphanius, Pelagius, Theodoret, Augustinus, Cyrill v. Alex.;

Sir. 3, 30ab (33): Cyprian, Ambrosius, Hilarius v. Poitiers, Joh. Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Joh. Cassian, Leo d. Gr., Caesarius v. Arles;

Sir. 10, 9a (9b): Joh. Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret, Augustinus, Gregor d. Gr.;

Sir. 11, 28a (30): Origenes, Ambrosius, Athanasius, Joh. Chrysostomus, Hieronymus, Rufin, Theodoret, Augustinus, Joh. Cassian, Gregor d. Gr.;

Sir. 15, 9: Origenes, Athanasius, Didymus, Joh. Chrysostomus, Gregor v. Nyssa, Hieronymus, Augustinus, Joh. Cassian, Severus v. Ant.;

Sir. 18, 7 (6): Origenes, Athanasius, Didymus, Basilius, Ambrosius, Augustinus;

Sir. 18, 30: Methodius v. Olymp, Ambrosius, Joh. Chrysostomus, Pelagius, Augustinus, Leo d. Gr., Magisterregel, Benediktregel;

Sir. 24, 21 (29): De centesima, Didymus, Gregor v. Nyssa, Augustinus, Caesarius v. Arles.

Da die Väter in der Regel nur einen oder zwei Sir.-Verse losgelöst vom Kontext anführen, kommen sie nicht zu einer ausgesprochenen Texterklärung. Dennoch stellen sie im Zusammenhang ihrer Zitate normalerweise den wörtlichen Sinn u. den Weisheitsspruch heraus. Die Zufälligkeiten der Überlieferung des Buches in den einzelnen Fassungen haben sie bisweilen zu Fehldeutungen veranlaßt.

G. Bardy, Notes complémentaires (S. Augustin. La cité de Dieu XI-XIV): Œuvres de s. Augustin 35 (Paris 1959) 534/6. – D. Barthélemy, L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131–135): J.-D. Kaestli / O. Wermelinger (Hrsg.), Le canon de l'AT (Genève 1984) 9/45. – J. B. Bauer, Drei Cruces: BiblZs NF 9 (1965) 85/9; ‚Kein Leben ohne Wein' (J. S. 31, 27): Bibel u. Liturgie 23 (1955/56) 55/9. – P. C. Beentjes, J. S. en Tenach (Nieuwegein 1981). – G. H. Box / W. O. E. Oesterley, The Book of Sirach. Introduction: R. H. Charles (Hrsg.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT 1 (Oxford 1913) 268/315. – G. B. Caird, Ben Sira and the dating of the LXX: Studia Evangelica 7 = TU 126 (1982) 95/100. – J. Carmignac, Les rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrân: RevQumrân 3 (1961) 209/218. – L. Cerfaux, Les sources scripturaires de Mt XI, 25–30: EphemTheolLov 31 (1955) 331/42. – H. Conzelmann, Die Mutter der Weisheit: Zeit u. Geschichte, Festschr. R. Bultmann (1964) 225/34. – B. Couroyer, Amenemopé, XXIV, 13–18: RevBibl 75 (1968) 549/61. – A. E. Cowley / A. Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (Oxford 1897). – D. De Bruyne, Étude sur le texte latin de l'Ecclésiastique: RevBén 40 (1928) 5/48. – A. A. Di Lella, Conservative and progressive theology. Sir. and Wisdom: CathBiblQuart 28 (1966) 139/54; Qumrân and the Geniza fragments of Sir.: CathBiblQuart 24 (1962) 245/67. – A. Eberharter, The text of Ecclesiasticus in the quotations of Clement of Alex. and St. Cyprian: Biblica 7 (1926) 79/83. – A. Feuillet, Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques. Le ‚logion johannique' et l'AT: RevBibl 62 (1955) 161/96. – J. K. Gasser, Das althebr. Spruchbuch u. die Sprüche Jesu Ben Sira (1903). – M. Gilbert, L'éloge de la Sagesse (Siracide 24): RevThéolLouv 5 (1974) 326/48; Grégoire de Naz. et le Siracide: Mémorial J. Gribomont = StudEphemAugustinian 27 (Roma 1988) 307/14; Jérôme et l'œuvre de Ben Sira: Muséon 100 (1987) 109/20; The Book of Ben Sira. Implications for Jewish and Christian traditions: Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman period = JournStudPseudepigr Suppl. 10 (Sheffield 1991) 81/91. – J. C. Greenfield, Ben Sira 42, 9–10 and its Talmudic paraphrase: Essays on Jewish and Christian literature and history, Festschr. G. Vermes = JournStudOT Suppl. 100 (Sheffield 1990) 167/73. – J. H. A. Hart, Ecclesiasticus. The Greek text of codex 248 (Cambridge 1909). – J. Haspecker, Gottesfurcht bei J. S. = AnalBibl 30 (Roma 1967). – M. Hengel, Judentum u. Hel-

lenismus[2] = WissUntersNT 10 (1973). – P. HUMBERT, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël = Mémoires de l' Univ. de Neuchâtel 7 (Neuchâtel 1929). – A. Z. IDELSOHN, Jewish liturgy and its development (New York 1932). – C. KEARNS, Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus the Son of Sirach: R. C. Fuller / L. Johnston / C. Kearns (Hrsg.), A new Catholic commentary on Holy Scripture (London 1969) 541/67; The expanded text of Ecclesiasticus. Its teaching on the future life as a clue to its origin, Diss. Rom (1951). – G. LAMBERT, ‚Mon joug est aisé et mon fardeau léger': NouvRevThéol 77 (1955) 963/9. – T. R. LEE, Studies in the form of Sirach 44–50 = SocBiblLitDissSer 75 (Atlanta 1986). – M. R. LEHMANN, Ben Sira and the Qumrân literature: RevQumrân 3 (1961) 103/16; 11QPs[a] and Ben Sira: ebd. 11 (1983) 239/51. – S. Z. LEIMAN, The canonization of the Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic evidence = Transactions 47 (Hamden, CN 1976). – J. LE MOYNE, Les Sadducéens = ÉtBibl (Paris 1972). – M. LICHTHEIM, Late Egyptian wisdom literature in the international context. A study of demotic instructions = OrbBiblOr 52 (Freiburg i. Ü. / Göttingen 1983). – S. LIEBERMANN, Ben Sira à la lumière du Yeroushalmi: RevÉtJuiv 97 (1934) 50/7. – B. L. MACK, Wisdom and the Hebrew epic. Ben Sira's hymn in praise of the Fathers (Chicago 1985). – J. MARBÖCK, Das Gebet um die Rettung Zions, Sir. 36, 1–22 (G: 33, 1–13a; 36, 16b-22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras: Memoria Jerusalem, Festschr. F. Sauer (Graz 1977) 93/115. – T. MIDDENDORP, Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum u. Hellenismus (Leiden 1973). – S. MORENZ, Eine weitere Spur der Weisheit Amenopes in der Bibel: ZsÄgSpr 84 (1959) 79f. – M. D. NELSON, The Syriac version of the wisdom of Ben Sira compared to the Greek and Hebrew materials = SocBiblLitDissSer 107 (Atlanta 1988). – A. NICCACCI, Sir. 6, 19 e Giov. 4, 36–38: BibbOr 23 (1981) 149/53. – S. M. OLYAN, Ben Sira's relationship to the priesthood: HarvTheolRev 80 (1987) 261/86. – R. J. OWENS, The early Syriac text of Ben Sira in the Demonstrations of Aphrahat: JournSemStud 34 (1989) 39/75. – R. PAUTREL, Ben Sira et le Stoïcisme: RechScRel 51 (1963) 535/49. – G. L. PRATO, Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini = AnalBibl 65 (Roma 1975). – J. F. PROCOPÉ, Initium omnis peccati superbia: StudPatr 22 (Leuven 1989) 315/20. – G. RINALDI, Onus meum leve. Osservazioni su Eccli 51, 26 (Vg. 34) e Mt 11, 25–30: BibbOr 9 (1967) 13/23. – C. ROTH, Ecclesiasticus in the Synagogue service: JournBiblLit 71 (1952) 171/8. – H.-P. RÜGER, Le Siracide, un livre à la frontière du canon: Kaestli / Wermelinger aO. 47/69; Text u. Textform im hebr. Sir. = ZAW Beih. 112 (1970). – J. T. SANDERS, Ben Sira and demotic wisdom = SocBiblLitMonSer 28 (Chico, CA 1983). – J. F. A. SAWYER, Was Jeshua Ben Sira a priest?: Proceedings of the 8th World Congr. of Jewish Studies, Division A (Jerus. 1982) 65/71. – S. SCHECHTER, The quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature: JewQuartRev 3 (1890/91) 682/706. – M. H. SEGAL, The evolution of the Hebrew text of Ben Sira: ebd. NS 25 (1934/35) 91/149. – G. T. SHEPPARD, Wisdom as a hermeneutical construct = ZAW Beih. 151 (1980). – A. SISTI, Riflessi dell'epoca premaccabaica nel Ecclesiastico: RivBibl 12 (1964) 215/56. – P. W. SKEHAN, Did. 1, 6 and Sir. 12, 1: Biblica 44 (1963) 533/6; DERS. / A. A. DI LELLA, The Wisdom of Ben Sira = Anchor Bible 39 (Garden City, NY 1987). – J. G. SNAITH, Biblical quotations in the Hebrew of Ecclesiasticus: JournTheolStud NS 18 (1967) 1/12. – C. SPICQ, Ecclésiastique: L. Pirot / A. Clamer (Hrsg.), La Sainte Bible 6 (Paris 1952) 529/841; Le Siracide et la structure littéraire du prologue de s. Jean: Mémorial Lagrange (Paris 1940) 183/95. – H. STADELMANN, Ben Sira als Schriftgelehrter = WissUntersNT 2, 6 (1980). – W. STROTHMANN, J.-S.-Zitate bei Afrahat, Ephraem u. im Liber graduum: A tribute to A. Vööbus (Chicago 1977) 153/8. – J. TRUBLET, Constitution et clôture du canon hébraïque: Ch. Theobald (Hrsg.), Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques = LectDiv 140 (Paris 1990) 77/187. – A. A. WIEDER, Ben Sira and the praises of wine: JewQuartRev 61 (1970/71) 155/66. – M. M. WINTER, The origins of Ben Sira in Syriac: VetTest 27 (1977) 237/53. 494/507. – Y. YADIN, The Ben Sira scroll from Masada (Jerus. 1965). – J. ZIEGLER, Hat Lukian den griech. Sir. rezensiert?: Biblica 40 (1959) 210/29; Zu ἐνεφυσίωσεν u. iugulavit im Sir.-Zitat 4, 11 (12) bei Clemens v. Alex. u. Tertullian: BiblZs NF 8 (1964) 277/80; Sapientia Iesu Filii Sirach = Septuaginta 12, 2 (1965). – S. ZINCONE, Dio e la disuguaglianza sociale. L'esegesi crisostomiana di Agg. 2, 8; Prov. 22, 2; Sir. 11, 14: Augustinianum 17 (1977) 209/19.

Maurice Gilbert (Übers. Karl Hoheisel).

Jeu.

A. Iao u. Jeu. Der Name J. (geschrieben ιεου oder ιουω, vielleicht auch ιεω, ιευ u. ιηου), findet sich oft in enger Verbindung mit dem Namen *Iao in einer Vielzahl antiker Texte. In solchen Zusammenhängen tritt J. manchmal als willkürliche Aneinanderreihung von Vokalen in vokalischen Permutationsreihen auf, wie sie in den voces magicae von Zaubertexten vorkommen, in anderen Fällen wieder als *Gottesname, der als von Iao verschieden zu denken ist. Die Etymologie von J. ist unsicher; vielleicht ist es als Variante von Iao oder als Hypostasierung der ägypt. *Grußformel i3w entstanden (in PGM² XII 336/50, einem ‚Anrufung des Ouphōros' überschriebenen Abschnitt, begegnet die Formel ‚ηι ιεου' [‚oh Heil'] 15mal, jedesmal von einem anderen Gottesnamen gefolgt). In einem Exzerpt aus der Phönizischen Geschichte des Sanchuniathon v. Berytos, die angeblich von Philon v. Byblos ins Griech. übertragen (FGrHist 790 F 1) u. das bei Porphyrios v. Tyros (ebd. 260 F 34) zitiert u. an zwei Stellen bei Eusebios (praep. ev. 1, 9, 21; 10, 9, 12 [GCS Eus. 8, 1, 39. 588]) erhalten ist, nennt Sanchuniathon als eine seiner Quellen Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰευώ, ‚Hierombalos, Priester des Gottes Ieuō'. Die Lesart Ἰευώ der Hss. BONV ist wahrscheinlich die ursprüngliche, es gibt aber auch die Varianten Ἰαώ (Theodrt. affect. 2, 44f) u. Ιευ (Hs. A; GCS Eus. 8, 1, 39 App. zSt.). In diesem Fall ist der Name J. eindeutig Schreibvariante von Iao (Jacoby 272).

B. Zauberpapyri u. Amulette. Belege für J. zusammen mit dem Gottesnamen Iao als Teil vokalischer Permutationsreihen finden sich sowohl in den Zauberpapyri (PGM² II 16; IV 1130; VII 476; XII 111; XIII 850. 888. 929) wie auf magischen Amuletten (R. Kotansky, Two amulets in the Getty Museum: JPaulGettyMusJourn 8 [1980] 182/4). Auf dem von Kotansky veröffentlichten Goldblättchen erscheint J. innerhalb einer Reihe von Gottesnamen u. voces magicae: Ἰάω Ἰεοῦ Ἰηω λαμμω Ἰάω. Es gibt jedoch mehrere Belege, aus denen hervorgeht, daß J. nicht einfach eine Schreibvariante von Iao ist, sondern Gottesname mit eigenem traditionellen Bedeutungsfeld. In PGM² XIII 929 zB. findet sich der Text κύριε, ὁ μέγας ἀρχάγγελος τοῦ Ἰεοῦ αη αιω ευαι, ‚Herr, der große Erzengel J. aê aiō euai'. Ebd. 810 stellt den Ausdruck ‚der Gott J.' in eine Reihe von voces magicae: ανα θεοῦ Ἰεοῦ ιον εον. Ähnlich erscheint Ieou, zusammen mit Iaō u. anderen Varianten, in der Form iaēiaeiieō auf einem magischen Amulett, was den Eindruck macht, Ieou sei eine Variante von Iao in einer Art liturgischer Formel (C. Bonner, A miscellany of engraved stones: Hesperia 23 [1954] 150 nr. 40). PGM² V 96/172 ist ein Zaubertext mit dem Titel Στήλη τοῦ Ἰέου τοῦ ζωγρ(άφου) εἰς τὴν ἐπιστολήν, ‚die Stele des J. des Hieroglyphenschreibers in seinem Brief'. In diesem Text erscheint J. nur in Z. 141f in einer Reihe von voces magicae: Ἰεου, πυρ ιου, πυρ Ἰαώτ ιαηω (man hat, vielleicht zu Unrecht, vermutet, daß dieser Text J. aufgrund des Vorkommens seines Namens zugeschrieben worden sei). Es ist nicht zu entscheiden, ob dieser J. ein göttliches Wesen ist oder der Name eines bedeutenden Zauberers. In einer von zwei Selbstoffenbarungsformeln bezieht sich dieser Text ausdrücklich auf Moses: ‚Ich bin Moses, dein Prophet' (V 113f). Andere Anzeichen für jüdischen Einfluß sind die Gottesnamen Adonai (V 129), Sabaoth (V 134) u. Iao (V 135) sowie der Name des Patriarchen Isaak (V 134), der als Gottesname aufgefaßt ist.

C. Koptisch-gnostische Literatur. Der Gottesname J. erscheint häufig (in der kopt. Form ÏEOY, vielleicht auch IHOY) in drei späten koptisch-gnostischen Schriften: 1) einer zweiteiligen Schrift mit dem Titel Erstes bzw. Zweites Buch des J., 2) der Pistis Sophia u. 3) einem fragmentarischen gnostischen Hymnus, den C. Schmidt an den Schluß des Ersten Buchs des J. gesetzt hat. Diese Schriften sind wahrscheinlich im 3. u. 4. Jh. nC. zusammengestellt worden u. spiegeln eine späte Form des Gnostizismus (K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen u. Geschichte einer spätantiken Religion [1977] 348). Alle drei Schriften unterscheiden zwischen *Iao u. J. als zwei verschiedenen göttlichen Wesen. Der Name J. (geschrieben IEOY) kommt in keinem Nag-Hammadi-Text vor, obwohl Iēou in Ev. Aeg. NHC III 44; IV 54 (zwei Abschriften desselben Textes) erscheint, wo sich der unaussprechliche Name, angeblich als Inschrift auf einer Tafel, in einer Reihe der sieben Vokale findet, die jeweils 22mal wiederholt sind. Man hat vermutet, daß die Folge der Sieben Vokale IHOYEAΩ (oft verbunden mit dem Gottesnamen) für Ἰηου ἐ(στιν) A (καὶ) Ω, ‚Iēou ist Alpha u. Omega', steht (A. Böhlig / F. Wisse, Nag

Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians = NHStudies 4 [Leiden 1975] 173). Möglich ist ebenfalls, daß der Äon Doxomedon im Ägypterevangelium mit dem J. der Bücher des J. u. der Pistis Sophia identifiziert werden soll, da beide eine vergleichbare Funktion ausüben u. die koptischen Vokale e u. ē gelegentlich austauschbar sind (ebd. 43). Iēou könnte einfach eine Variante von Ieou sein (B. Layton, The Gnostic scriptures [London 1987] 107_{53d}).

I. Erstes u. Zweites Buch des Jeu. Es handelt sich um eine zweiteilige Schrift in sahidischem Koptisch, die, allerdings unvollständig, zusammen mit einem weiteren sahidischen Werk, der sog. Titellosen Schrift vom Ursprung der Welt, in einer einzigen Handschrift, dem Codex Brucianus, erhalten ist. Als die Hs. vor der Mitte des 19. Jh. abgeschrieben wurde, bestand sie aus 78 losen Papyrusblättern, von denen die meisten einspaltig beschrieben sind; sieben Blätter der Hs., die jetzt in der Bodleian Library (Oxford) aufbewahrt wird, fehlen heute. Die Blätter des Hs. waren nicht nur lose, sondern auch in falscher Reihenfolge. Die jetzige Anordnung im kritischen Text ist das Ergebnis der Rekonstruktion durch C. Schmidt. Der erste Teil der Schrift ist, abgesehen von einigen Lücken, relativ vollständig, während der Schluß des zweiten Teils verloren ist. Der erste Teil beginnt mit einem kurzen Logion, auf das dann diese Eingangsworte folgen: ‚Dies ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes vermittelst der verborgenen Mysterien' usw. Der Titel dieses ersten Teils erscheint jedoch am Ende: ‚Das Buch vom großen Logos κατὰ τὸ μυστήριον'. Der moderne Titel ‚Das erste bzw. zweite Buch des J.' ist von Schmidt aufgrund des Verweises in der Pistis Sophia auf die ‚beiden großen Bücher des J.' (2, 99; 3, 134 [158, 10. 18/21; 228, 34/229, 2 Schmidt / Till]) ergänzt worden, die, so der Autor, geschrieben sind von *Henoch, als der Erlöser ‚mit ihm aus dem Baume der Erkenntnis u. aus dem Baume des Lebens im Paradies des Adam sprach'. Danach wurden sie auf dem Felsen Ararad niedergelegt, wo der Archont Kalapatauroth sie bewacht (3, 134 [229, 3/8]). – Die Bücher des J. geben sich als ein Gespräch zwischen Jesus u. seinen männlichen u. weiblichen Jüngern (wahrscheinlich vor seiner Himmelfahrt), in dem er die Geheimnisse der unsichtbaren Welt enthüllt u. ihnen offenbart, wie sie durch die Hindernisse zum Ort des wahren Gottes gelangen. Der wahre Gott ist J., aber über J. ist der Vater Jesu, u. der Ort J.s ist außerhalb der Örter des Vaters Jesu (40 [296, 37f]). J. ist eine *Emanation des Vaters Jesu (5 [261, 15f]), u. der Vater veranlaßte J., weitere Emanationen hervorzubringen (5 [262, 6f]), die J.s genannt werden. Dies entspricht der neuplatonischen Unterscheidung zwischen dem Einen (*Hen), einem vollkommen transzendenten u. unerkennbaren Wesen, u. dem *Demiurgen, den das Eine irgendwie dazu bewegt, die unsichtbare u. die sichtbare Welt hervorzubringen. Wie der Demiurg in den Kosmogonien des Mittel- u. des Neuplatonismus ist J., der eine ähnliche Rolle spielt, gut; allein es sind sechs der Archonten unter J., der sie ursprünglich hervorgebracht hat, böse. – Der Jesus der Pistis Sophia sagt, daß der Name J. in der Sprache des Vaters Jesu ιοειαωθωουιχωλμιω lautet (5 [262, 12f]). J. wird geschildert als Herrscher über die Lichtschätze (44 [307, 29/31]), von denen es sechzig gibt (40f [296, 19f; 300, 7]). Jesus offenbart seinen Jüngern, daß die endgültige Erlösung im Erreichen des Ortes des J. besteht (39 [295, 5/8]): ‚Wiederum werdet ihr in sie alle, in die Örter der ‘Inneren’ hinübersetzen, bis ihr zu dem Orte des wahren Gottes gelangt. Dies nun ist die gesamte Stellung der Schätze, die ich euch soeben auseinandergesetzt habe'. Ebd. 50 (318, 34/6) ist der Ort des J. das erlösende Ziel des Gnostikers nach dem Tod: ‚... bis ihr hineinsetzt u. sie durchwandert, u. bis ihr zu dem großen Menschen gelangt, d. h. zu dem König dieses ganzen Lichtschatzes, dessen Name ‘J.’ ist'. Wenn der Gnostiker zu J. gelangt, freut sich dieser über ihn u. wird ihm sein Mysterium, sein Siegel u. den großen Namen des Lichtschatzes geben (50 [319, 9f]).

II. Pistis Sophia. Die fiktive Situation der Pistis Sophia ist ebenfalls ein, elf Jahre währendes, Gespräch zwischen Jesus u. seinen männlichen u. weiblichen Jüngern (1, 1 [1, 1f Sch./T.]). An zwei miteinander inhaltlich zusammenhängenden Stellen wird gesagt, der Autor sei Philippus (1, 42. 44 [45, 30f. 47, 6/8]). Es gibt Anzeichen dafür, daß die Bücher des J. früher entstanden sind als die Pistis Sophia, darunter nicht zuletzt die gelegentliche Erwähnung der Bücher des J. (2, 99; 3, 134 [158, 10. 18/21; 228, 34/229, 2; 229, 3/8. 15f]). Die Auslegung der Bibel, besonders der Psalmen u. der Evangelien (einschließlich apokrypher Überlieferungen), spielt in

der Pistis Sophia eine bedeutende Rolle, während sie in den Büchern des J. fast völlig fehlt. Die Rolle, die J. in der Pistis Sophia spielt, unterscheidet sich von der in den Büchern des J. beschriebenen dadurch, daß J. innerhalb des kosmologischen Schemas eine höhere Stellung einnimmt, was darauf schließen läßt, daß, so nahe verwandt die theologischen Konzeptionen beider Schriften auch sind, sie nicht Erzeugnisse desselben Verfassers/Redaktors sind. Jesus nennt J. ieou peiōt mpaeiōt, ‚Vater meines Vaters' (4, 136. 139 [2mal] [234, 4f; 236, 25; 237, 5f]), während er nach den Büchern des J. eine Emanation des Vaters Jesu ist (5 [261, 15f]). Ein anderer Name für den Vater Jesu ist Sabaoth der Große u. Gute, von dem gesagt wird, er sei aus J. hervorgegangen (2, 86 [125, 36/126, 1]). Jesus aber ruft seinen Vater an mit αεηιουω ϊαω αωϊ ωϊα ... ϊεου σαβαωθ (4, 136 [232, 10]), einer Reihe von voces magicae, die den siebenvokaligen Gottesnamen u. die Gottesnamen Iao (mit Permutationen), J. u. Sabaoth enthält. Dabei verwendet er wahrscheinlich eine traditionelle Formel, die nicht völlig mit dem kosmologischen System der Pistis Sophia übereinstimmt. Während Iao u. J. an dieser Stelle identisch zu sein scheinen (d. h. der sonst nicht vorkommende Gottesname ieou sabaōth suggeriert diese Identität, da die erwartete Verbindung Iaō sabaōth wäre [PGM² IV 1235f; XXXV 27; Ganschinietz 961]), werden sie normalerweise sowohl in den Büchern des J. wie in der Pistis Sophia unterschieden. Pist. Soph. 1, 15 (15, 25f) wird gesagt, daß J., der Aufseher (ἐπίσκοπος), auf Befehl des ersten Mysteriums handelt. – In der Pistis Sophia werden J. mehrere verschiedene Titel u. Rollen zugeschrieben. Gelegentlich wird er Aufseher des Lichtes genannt (1, 15. 28. 43 [2mal] [15, 25f; 20, 38f; 45, 5. 11]). Er nimmt die Stelle eines Königs im ersten Erlöser der ersten Stimme des Lichtschatzes ein, zusammen mit dem Wächter des Vorhanges des großen Lichtes, den Paralemptores des Lichtes, den beiden großen Anführern u. dem großen Sabaoth, dem Guten (2, 86 [125, 15/20]). Er wird ebenso ‚der erste Mensch J.' genannt (3, 111 [185, 4]) u., ausführlicher, ‚der erste Mensch, der Aufseher des Lichtes, der Gesandte des ersten Gebotes' (3, 126 [208, 25f]).

III. Der fragmentarische koptisch-gnostische Hymnus. In diesem fragmentarischen Hymnus veranlaßt das erste Mysterium J., den sechsten bis zwölften Äon einzurichten u. an jeder Stelle Archonten, Dekane u. Diener einzusetzen. Die überragende Stellung des ersten Mysteriums verbindet dieses Frg. eher mit der Pistis Sophia als den Büchern des J. (Pist. Soph. 1, 15 [15, 25f Sch./T.]). Sodann wird J. veranlaßt, die Örter für die 24 Emanationen einzurichten, ein jeder mit seinen eigenen Archonten, Göttern, Herrschaften, Erzengeln, Dekanen u. Dienern. An dieser Stelle bricht das Fragment ab.

W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis = ForschRelLitATNT 10 (1907). – R. Ganschinietz, Art. J.: PW 9, 1 (1914) 961. – A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden u. Christen: ArchRelWiss 25 (1927) 265/82. – C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus = TU 8 (1892). – C. Schmidt / V. MacDermot, The Books of J. and the Untitled Text in the Bruce Codex = NHStudies 13 (Leiden 1978); Pistis Sophia = ebd. 9 (ebd. 1978). – C. Schmidt / W. Till, Koptisch-gnostische Schriften 1. Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, Unbekanntes altgnostisches Werk³ = GCS 45 (1962).

David E. Aune (Übers. Gerhard Rexin).

Igel (Stacheltiere; Klippschliefer).

A. Allgemeines. I. Zoologisches. Der I. gehört zur Ordnung der Insectivora u. ist in Europa vor allem in zwei Arten (Erinaceus europaeus [West-I.] u. Erinaceus roumanicus [Ost-I.]) vertreten (vgl. v. Droste 8; Keller 1, 18; Schicht-Tinbergen 25), die beide zu den

Kleinohr-I. gehören (Herter 193). Die bekanntesten afrikan. Arten sind der Äthiop. oder Wüsten-I. (Paraechinus aethiopicus) u. der Ägypt. I. (Hemiechinus auritus aegypticus; v. Droste 7f; s. Keller 1, 18; Herter 206). Demgegenüber zählt das etwa dachsgroße, tagsüber in seinen Höhlen ruhende Stachelschwein (Hystrix) zu den Nagetieren (Rodentia). Vom gemeinen Stachelschwein (Hystrix cristata L.) unterscheidet sich das Mediterrane Stachelschwein (Hystrix hirsutirostris) durch seine sehr langen Stacheln. Der See-I. (Echinoidea) u. andere Stachelhäuter (Echinodermata) gehören zum niederen Tierstamm der Deuterostomia. – Zum Klippschliefer oder -dachs, der aufgrund der AT-Übersetzungen hier mitzubehandeln ist, s. u. Sp. 920

II. Namen. a. Griechisch. χήρ, ‚I.' (eigentlich wohl ‚Stacheltier'; H. Frisk, Griech. etym. Wb. 2 [1972] 1095); häufiger ἐχῖνος, ‚I.', auch ‚See-I.' (χερσαῖος gegenüber θαλάσσιος [der Physiologus (57 im App.; 292 Sbordone) kennt auch die weibliche Form ἐχῖνα]; nach Frisk aO. 1 [1960] 601 wahrscheinlich von ἔχις, ‚Schlange', abzuleiten: Schlangentier = Schlangenfresser, als Tabuwort für χήρ); ὕστριξ, ‚Stachelschwein', ‚I.' (ebd. 2 [1970] 976; Suda s. v. [4, 684 Adler]: ἀκανθόχοιρος, ἐχῖνος χερσαῖος; nach Hesych. lex. s. v. [3, 221 Schmidt] offenbar auch ein See-I. [Gossen, Glossen 120 nr. 2216]); ἀκανθόχοιρος, ‚Stachelschwein', auch ‚I.' (Liddel / Scott, Lex.[9] 47a: ‚hedgehog', unter Berufung auf Hesych. lex. s. v. ἐχῖνοι [2, 252 Latte; dort wird allerdings alles I.artige aufgezählt] u. Suda s. v. χοιρογρύλλιος [4, 835 A.]; ebenso G. W. H. Lampe, A Patristic Greek lex. 1 [Oxford 1961] 58, der nur PsProc. Gaz. in Prov. 30, 26 [PG 87, 1, 1532A] anführt, dort als Erklärung von χοιρογρύλλιος); χοιρογρύλλιος (Hesych. lex. s. v. χοιρογρύλλιον [4, 291 Schmidt]: ὁ ἐχῖνος [‚das Stachelschwein': Gossen, Glossen 125 nr. 2330]; vgl. Suda s. v. [4, 835 A.]: ὕστριξ, ἀκανθόχοιρος, ἐχῖνος χερσαῖος; ebd. s. v. γύλιος [1, 545]: χοιρογρύλλιος = γύλιος; s. auch u. Sp. 921). Offenbar wurde 1) zwischen I. u. Stachelschwein nicht immer unterschieden (auf Darstellungen ermöglicht das Kopfprofil eine Unterscheidung; v. Droste 9; auch Buchholz 73) u. bestand 2) Unsicherheit, was man unter χοιρογρύλλιος zu verstehen habe. Spätgriechisch heißt der I. auch κατζόχοιρος, graecoital. ῥίτζος (ital. riccio von ericius); vgl. M. Goldstaub, Der Physiologus u. seine Weiterbildung (1899/1901) 392 u. u. Sp. 925.

b. Lateinisch. er / (h)ir, ‚I.' (I. Kapp / G. Meyer: ThesLL 5, 2 [1931/52] 740; vgl. Leumann / Hofmann, Lat. Gr. 1, 199_4; nach Walde / Hofmann, Lat. etym. Wb. 1 [1938] 413f ein Wort der Bauern, das ‚Stacheltier' bedeute); (h)ericius (I. Kapp / G. Meyer: ThesLL 5, 2 [1931/52] 776f); erinaceus / (h)irenaceus / herinacius (E. Brandt: ebd. 787f; vgl. Leumann / Hofmann aO. 206_4); echinus (terrestris / terrenus gegenüber marinus / maritimus; I. Kapp / G. Meyer: ThesLL 5, 2 [1931/52] 45f; vgl. Keller 1, 17); hystrix / (h)istrix, ‚Stachelschwein' (J. Rubenbauer: ThesLL 6, 3 [1936/42] 3165f).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Naturkundliches. Der durch seine Stacheln auffällige I. wird schon früh erwähnt. In mykenischer Zeit ist er bereits bekannt (s. u. Sp. 916). Frühe griech. Quellen stellen die Schlauheit des **Fuchses u. die Kenntnis des I. sprichwörtlich gegenüber (ebd. 918). – Aristoteles unterscheidet deutlich Stachelschwein, Land-I. u. See-I. Zu den behaarten (daher lebendgebärenden) Tieren müssen auch I. u. Stachelschwein (χερσαῖοι ... ἐχῖνοι καὶ οἱ ὕστριχες) gezählt werden; ihre Stacheln erfüllten die Funktion von Haaren, während die Stacheln des See-I. als Fortbewegungsmittel dienten (hist. anim. 1, 6, 490b 29; vgl. 3, 11, 517b 24; 4, 5, 531a 6). Das Stachelschwein halte Winterschlaf (ebd. 6, 30, 579a 31). Eine in Ägypten lebende Mausart habe Borsten, die den Stacheln der I. ähneln (ebd. 6, 37, 581a 2f; vgl. Herodt. 4, 192: ἐχινέες; PsAristot. mir. ausc. 28; Plin. n. h. 10, 186; Aelian. nat. an. 15, 26 unter Berufung auf Theophrast; gemeint ist die ägypt. Stachelmaus, Mus / Acomys cahirinus). Aristoteles behauptet, I. kopulierten in aufrechter Stellung (erst 1948 endgültig widerlegt; Herter 197), wobei sie einander die Unterseite zuwenden (Aristot. hist. anim. 5, 2, 540a 3f); ihre Keimdrüsen liegen im Innern des Körpers (ebd. 3, 1, 509b 9). Die Körperbeschaffenheit der See-I. u. ihre vielfältigen Arten bespricht Aristoteles ebd. 4, 5, 530a/531a (vgl. part. anim. 5, 5, 679b/80b; Keller 2, 573). – Das unechte 9. Buch der aristotelischen Tiergeschichte, in dem auch oder vorwiegend Theophrast enthalten ist (O. Regenbogen, Art. Theophrastos nr. 3: PW Suppl. 7 [1940] 1432/4), erkennt den Stacheltieren ungewöhnliche Begabungen zu: Die Land-I.

spürten den bevorstehenden Wechsel von Nord- u. Südwind u. legten danach zwei jeweils nach der Windrichtung verschließbare Eingänge zu ihren Schlupfwinkeln an (dies gilt auch heute für zutreffend; Herter 198). Sogar in Häusern gehaltene I. zeigten solche Vorempfindung des Witterungswechsels; deswegen könne man aus ihrem Verhalten Wettervorhersagen ableiten (PsAristot. hist. anim. 9, 6, 612b 4/10). Die Nachricht wird in der Folgezeit wiederholt aufgegriffen (PsTheophr. sign. 30; PsAristot. mir. ausc. 8; Plin. n. h. 8, 133; Plut. soll. an. 16, 972A. 979A; Aelian. nat. an. 3, 10; vgl. u. Sp. 923). Das Stachelschwein wisse sich zu verteidigen, indem es die Rückenstacheln Pfeilen gleich auf seine Verfolger abschieße (PsAristot. hist. anim. 9, 39, 623a 33; aufgegriffen Plin. n. h. 8, 125; Opp. cyneg. 3, 391/406; Aelian. nat. an. 1, 31; Claudian. carm. min. 9, 42; bei Athen. dipnos. 3, 91D dem Land- u. dem See-I. zugeschrieben; vgl. u. Sp. 926. 931). – Theophrast berichtet, in höchster Gefahr uriniere der I. u. ruiniere mit seinem *Harn Fell u. Stacheln. Dies geschehe aus Angst, nicht, wie viele meinten, aus Mißgunst gegenüber den Menschen (frg. 175 Wimmer: Phot. bibl. cod. 278 [8, 167 Henry]; dazu vgl. Herter 202f: der I. speit schaumartigen Speichel auf sein Stachelkleid, so daß getrocknete Speichelflekken lange sichtbar bleiben). – Plinius u. Plutarch bieten weithin Aristotelisches u. Theophrastisches, wohl auch, wenn sie behaupten, der See-I. lade sich vor Stürmen Steinchen als Ballast oder Anker auf, um sich gegen den Wellenschlag zu schützen; Seeleute könnten sich durch sein Verhalten warnen lassen (Plin. n. h. 9, 100; Plut. soll. an. 16, 979B; vgl. Opp. hal. 2, 225/31; Aelian. nat. an. 7, 33; vgl. u. Sp. 923). Plinius unterscheidet den I. u. das in India u. Africa beheimatete Stachelschwein. Dessen Stacheln seien länger u. kräftiger (n. h. 8, 125; 29, 107). In seiner ausführlichen Abhandlung über den I. (ebd. 8, 133/5) erwähnt er neben dessen prognostischer Fähigkeit u. geschickter Verteidigung (durch Zusammenrollen u. Urinieren), er sammle Wintervorrat, indem er sich über abgefallene Äpfel rolle, sie an die Stacheln hefte u. in eine Baumhöhle trage (so wurde der I. oft abgebildet: Schicht-Tinbergen 16; McCulloch Abb. 5, 1). Parallelberichte nennen stattdessen Feigen (Aelian. nat. an. 3, 10) u. besonders häufig Weintrauben (Plut. soll. an. 16, 971F/972A; Joh. Tzetz. in Lycophr. 1093 [1, 328 Scheer]; Anth. Pal. 6, 169; s. ferner u. Sp. 925. 931). Nach Plutarch äußert sich im vorsorglichen Früchtesammeln die Fürsorge des I. für seine Jungen (aO. 972A; M. Wellmann, Der Physiologos = Philol Suppl. 22, 1 [1930] 25; Keller 1, 19 hält den Nahrungstransport für Tatsache; neuere Autoren bestreiten dies [Schicht-Tinbergen 17. 24; Herter 204]: der I. sammle weder Wintervorrat noch bringe er seinen Jungen Nahrung; wenn er sich wälze, legten sich die Stacheln außerdem flach an). Als Traubendieb wurde der I. von Winzern verjagt oder getötet, gelegentlich das Tier, tot oder lebendig, Dionysos geweiht (Anth. Pal. 6, 45. 169). – Oppian (cyneg. 2, 597/604) unterscheidet eine größere u. eine kleinere I.art (= Stachelmaus?). – Aelian charakterisiert den I. als klug, weil er Wintervorrat anlegt, als gefährlich wegen der Stacheln u. als mißgünstig wegen des Harnens in Gefahr (nat. an. 3, 10; 4, 17; 6, 24. 64). Der Fuchs könne ihn nur überlisten, indem er ihn auf den Rücken rollt oder ihm ins Maul uriniert (ebd. 6, 24. 64). – I. u. Schlangen galten als geborene Feinde. Angeblich kämpften I. auch öfter mit Schlangen (Joh. Tzetz. in Lycophr. 1093 [2, 328 Scheer]); Reste besiegter Schlangen trügen sie auf den Stacheln umher (Opp. hal. 2, 359; vgl. R. Hartmann, Art. Schlange: PW 2A, 1 [1921] 504).

b. Nutzung. Der I. wurde gejagt wegen des Stachelfells u. wegen seiner medizinisch verwendbaren Teile (H. G. Buchholz / G. Jöhrens / J. Maull, Jagd u. Fischfang = Archaeologia Homerica 2 J [1973] 64 u. Abb. 17; Nemesian. cyneg. 57: I. als Jagdbeute). In mykenischer Zeit soll es Mützen aus I.fell gegeben haben (Keller 1, 18; vgl. J. u. W. Grimm, Dt. Wörterbuch 4, 2 [1877] 2046: I.mütze). Plinius betont den Nutzen des I. für den Menschen: Der I.balg wurde gewerblich verwendet, um Wolltuche aufzubereiten (Plin. n. h. 8, 135; Keller 1, 18 meint, man habe die Stoffe mit I.fellen aufgerauht, um sie besser glattscheren zu können). Er war deswegen ein begehrter Handelsartikel. Beim Handel mit I.fellen kam es nach Plinius oft zu Rechtsstreitigkeiten, mit denen sich Senat u. Kaiser befassen mußten (n. h. 8, 135; Keller 1, 18 verweist auf das Monopolverbot Kaiser Zenos [Cod. Iust. 4, 59 pr. vJ. 483]). Um Schädigung durch den giftigen Harn zu vermeiden, wodurch die Stacheln mürbe u. für den Gebrauch des Menschen ungeeignet würden, rät Plinius dem Jäger zu warten, bis der I. seine Blase entleert habe. Hierauf könne er das gefangene Tier

durch Besprengen mit heißem Wasser dazu bringen, sich zu entrollen. Dann müsse man es an einem Hinterbein aufhängen u. Hungers sterben lassen (Tötungsart bestätigt durch Anth. Pal. 6, 45; vgl. Keller 1, 18). Anders könne man den Balg nicht unversehrt erhalten. – Lebende I. wurden als Haustiere gehalten (PsAristot. hist. anim. 9, 6, 612b 4/9), wohl zur Mäuse- u. Schlangenbekämpfung (Wiesner 1369; Bächtold-St. 669; Delbrück 1922; Keller 1, 18; Schicht-Tinbergen 16 hält dies für unmöglich, s. aber Herter 212f: der I. erlegt Kreuzottern, indem er sie unter dem Schutz der gesträubten Stacheln immer wieder beißt, die Giftzähne der Schlange erreichen seine Haut nicht; daraus entstand dann die Vorstellung von der Giftfestigkeit des I.; tatsächlich ist er gegen Schlangengift nicht immun, verträgt aber eine ungewöhnlich hohe Dosis; ebd.). – Aus See-I. wurden Speisen zubereitet (Aristot. hist. anim. 4, 5, 530a 35. 530b 15; Plaut. rud. 297; Pallad. op. agr. 13, 6; Sen. ep. 95, 26; PJand. 67, 5 [7./8. Jh. nC.]). Auch sauberes Fleisch des Land-I. galt als angenehm (Plin. n. h. 30, 65). Stachelschwein-Stacheln benutzte man als Zahnstocher (Plin. n. h. 30, 27) u. vergoldet als Damen-Haarnadeln (Timoth. Gaz. anim. 8 [M. Haupt, Opuscula 3, 1 (1876) 282]).

c. Medizin u. Magie. Der See-I. mit harten Stacheln diente als Heilmittel gegen Strangurie (Aristot. hist. anim. 4, 4, 530b 9f). Plinius empfiehlt dagegen den Genuß von sauberem I.fleisch; auch eine Behandlung mit dem Rauch des verkohlenden I.fleisches sei möglich (n. h. 30, 65). Habe sich der I. jedoch selbst mit Urin verunreinigt (s. oben), rufe sein Fleisch Harnverhaltung hervor (vgl. Marcell. med. 26, 76). Gehen diese Wirkungen nach dem Analogieprinzip vom *Harn des Tieres aus, so boten sich anderseits die kräftig ‚behaarten' Stacheltiere auch als Heilmittel gegen Kahlköpfigkeit (*Kahlheit) an. I.asche mit Honig lasse die Haare wieder wachsen, die Asche des I.kopfes sogar auf vernarbter Haut. Gesteigerte Wirkung sei vom Stachelschwein zu erwarten (Plin. n. h. 29, 107; vgl. Marcell. med. 6, 19. 24; Cyranid. 2, 13 Kaim.; Aelian. nat. an. 14, 4). Nach Marcellus hilft gebratene I.milz bei Milzkrankheiten (med. 23, 68); eine Salbe aus I.galle mit Fledermaushirn u. Hundemilch heilt Nierenschmerzen (ebd. 26, 51). Die *Kyraniden kennen die Asche aus Kopf oder Balg des I. (ἐχῖνος χερσαῖος) als Heilmittel gegen *Epilepsie, Schwindel u. Kopfschmerzen sowie gegen Nierenkrankheiten; die I.galle jedoch sei schädlich (2, 13 Kaim.). Die getrocknete I.leber helfe gegen Elephantiasis (Aelian. nat. an. 14, 4), I.schmalz gegen Flöhe (Grimm aO. 2047; Bächtold-St. 670). Ein Getränk aus Stachelschweinasche verhindere vorzeitigen Verlust der Leibesfrucht (Plin. n. h. 30, 123). – Nach Cyranid. 4, 17 Kaim. kann man auch aus dem See-I. Medizin gewinnen (vgl. Plin. n. h. 32, 58. 67. 72. 88. 103. 106. 130). – Die Verwendung von αἷμα χοιρογρύλλου für magische Zwecke bezeugt PGM[2] XII 412 (Hopfner, OZ 1 § 493: ‚Stachelschwein- [I.-] blut'; anders J. Scarborough: H. D. Betz [Hrsg.], The Greek magical papyri [Chicago 1986] 168_{96}: Schliefer). Für welche Zwecke das Blut verwendet wurde, wird jedoch nicht mitgeteilt. Die Stellen, an denen ‚echini', See- oder Land-I., in den Zauberbüchern vorkommen, hält A. Abt, Die Apologie des Apuleius = RGVV 4, 2 (1908) 146 für unsicher. Nach Buchholz 91_{129} hätten I. wie Stachelschwein in der Zauberei gleichermaßen eine Rolle gespielt.

d. In Sprichwort, Dichtung u. Fabel. In den frühesten griech. Erwähnungen ist der I. bereits sprichwörtlich mit dem **Fuchs verbunden, dieser verstehe vielerlei, der I. eines, aber ein Wichtiges (πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἓν μέγα: Archil. frg. 103 Diehl nach Zenob. 5, 68 [1, 147 Leutsch / Schneidewin]; zitiert Plut. soll. an. 16, 971E; Joh. Tzetz. in Lycophr. 1093 [2, 329 Scheer]; vgl. Greg. Cypr. 3, 44 [1, 371 L./Sch.]; Diogenian. 3, 69 [ebd. 2, 47]; Apostol. 14, 60 [ebd. 619]). Damit ist das Einrollen des I. bei Gefahr gemeint, das Ion: TrGF 19 F 38 als ‚Kunst' des Tieres bezeichnet (vgl. Emped.: VS 31 B 83: Plut. fort. 3, 98D; Aristoph. pax 1086). – In röm. Quellen ist der I. früh belegt. Plaut. capt. 184 heißt es: I modo, venare leporem, nunc irim tenes, womit das langsame Tier bereits dem schnellen gegenübergestellt ist (anders Otto, Sprichwörter s. v. lepus: nunc ictim tenes; hier liegt der Gegensatz im wohlschmeckenden Fleisch des Hasen u. im minderwertigeren des Wiesels). – Erst in späterer Zeit erscheint die wohl sprichwörtliche Meinung, der I. zögere die Geburt hinaus aus Furcht vor den Stacheln der Jungen (ἐχῖνος τὸν τόκον ἀναβάλλει: Diogenian. 4, 91 [1, 247 L./Sch.]; Macar. 4, 25 [ebd. 2, 169]; Apostol. 8, 21 [ebd. 431]; Hesych. lex. s. v. ὡς ἐχῖνος κτλ. [4, 332 Schmidt]; Suda s. v. ἐχῖνος

[2, 494 A.]). – Aus der sprichwörtlichen Geschicklichkeit des I. heraus ist offenbar auch seine Erwähnung im griech. Epos zu erklären: bei Lykophron (Alex. 1093) wird der Trug des Nauplios mit dem I. verglichen, der Häuser untergrabe. In der Dichtung spielt der I. sonst kaum eine Rolle. Bei Hor. epod. 5, 28 werden die sich sträubenden Haare der Hexe mit den Stacheln des echinus marinus verglichen (ein ähnlicher Vergleich schon Varr. Men. 490). Sonst wird dieser als Speise erwähnt (Hor. sat. 2, 4, 33; ep. 1, 15, 2; auch Mart. 13, 86). Dem Stachelschwein u. seiner Gefährlichkeit widmet Claudian ein eigenes Gedicht (carm. min. 9, 1/48). – In der Fabel erscheint der I. als gutmütig u. hilfsbereit (Aristot. rhet. 2, 20,1393b 22/31 = Aesopica: 427 Perry, er will dem Fuchs helfen; Aristoteles überliefert diese Fabel von Aesop u. den Samiern; Plut. an seni resp. ger. 790CD schreibt sie Themistokles u. den Athenern zu). Als Gehilfe des Wolfes erscheint er Aesopica 686 u. 675, auch zusammen mit *Hirsch u. Eber (ebd. 649). Größere Bedeutung erringt er später im Märchen (Schicht-Tinbergen 17; Keller 1, 19).

II. Ägypten. Nicht geringe Bedeutung hatte der I. in Ägypten, wenngleich weder im Altägyptischen noch im Koptischen ein Wort für den I. überliefert ist (v. Droste 13); bildliche Darstellungen sind dagegen sehr häufig. Nur in einem medizinischen Papyrus wird ein Tier (ḥntj; ḥnt3) erwähnt, dessen Asche gegen Kahlköpfigkeit helfen soll (ebd. 13f). Dieses wird als I. oder Stachelschwein gedeutet. Der Papyrus war vielleicht Dioscurid. mat. med. 2, 2 bekannt (v. Droste 15). Da sich I.darstellungen oft in Jagdszenen finden, wird eine gewisse Bedeutung als Fleischspender erwogen (ebd. 19); sonst erscheint der I. als Jenseitsgabe oder als (apotropäische [wegen seiner Giftresistenz?: ebd. 47]) Bugzier an Totenschiffen (ebd. 24f. 95f). Neben der Bedeutung als apotropäisches Symbol scheint der I. (ebd. 47) als Wüstentier u. Nachtjäger, der untertags unsichtbar ist, in mythischer Beziehung zur Sonne gestanden zu haben (ebd. 21. 47) u. eine Manifestation des Göttlichen gewesen zu sein (anders Keller 1, 18f u. a. [Buchholz 85 mit Lit.]: der I. bei den Ägyptern nicht heilig, bei den Griechen sogar unglückverheißendes Tier).

III. Bildliche Darstellungen. Die ältesten I.darstellungen finden sich in Ägypten, seit dem Alten Reich als Motiv auf Darstellungen der Wüstenjagd; später waren vor allem I.statuetten als Grabbeigaben beliebt sowie Gefäße in I.form (v. Droste 2; Schicht-Tinbergen 20f; Buchholz 83f). Natur- u. Jagdbilder an Wänden in Grabkammern u. Statuetten u. I. als Bugzier auf Schiffen in Gräbern wurden von v. Droste dokumentiert (vgl. Schicht-Tinbergen 20f; igelgestaltige Gefäße: Buchholz 84; Amulette: ebd. 85; Siegel: Schicht-Tinbergen 20). Daneben gab es igelförmige Skaraboide (v. Droste 37f, vgl. Index 3b) u. Gebrauchsgegenstände, zB. Kinderspielzeug in I.form (Schicht-Tinbergen 23). – Im griech.-röm. Bereich gab es schon in archaischer Zeit Salbfläschchen in I.form (Buchholz 66), Darstellungen des I. mit anderen Tieren auf Vasen u. anderen Gefäßen (ebd. 69f; eine altkorinthische Vase Keller 2, 279), aber auch größere Gefäße mit I.verzierungen (Buchholz 77). Auch als Schmuck dienten I.abbildungen (vgl. P. Zazoff, Die antiken Gemmen = HdbArch 6, 1 [1983] 105_{27}. 119). Aus dem Alten Orient sind ebenfalls I.darstellungen bekannt (Buchholz 86), auch Kinderspielzeug wie im altgriech. Bereich (Schicht-Tinbergen 23), zB. Rasseln in I.form u. kleine I. zum Nachziehen.

IV. Jüdisch. Der I. kommt häufig auch in Palästina, Syrien u. in Mesopotamien vor (Herter 172. 193; Buchholz 86), wohl schon in biblischer Zeit (Lesêtre 609f), ebenso das Stachelschwein (ders., Art. Porc-épic: DictB 5, 1 [1912] 546). – Der Klippschliefer oder -dachs (hebr. šāfān, ‚der sich Verbergende‘), ein murmeltierähnlicher, etwa kaninchengroßer Wiederkäuer, stammesgeschichtlich mit den Huftieren verwandt, ist in Israel u. seinem Umland in der Unterart des Syrisch-paläst. Klippschliefers (Hyrax syriacus; Procavia sinaitica) recht verbreitet. Er ist ein geselliger Pflanzenfresser u. als reiner Felsbewohner ein ausgezeichneter Kletterer u. gewandter Springer. Er trägt keine Wollhaare oder Stacheln, sondern weiche, an der Wurzel gewellte Grannen (H. Hahn, Von Baum-, Busch- u. Klippschliefern [1959]; U. Rahm, Die Schliefer: Grzimeks Tierleben 12 [Zürich 1972] 515/24).

a. Hebräische Bibel. Sie nennt das Stachelschwein nicht. Ob sie den I. erwähnt, ist unsicher. – Der qippôd, in den Prophetenworten Jes. 14, 23; 34, 11 u. Zeph. 2, 14 als kennzeichnender Bewohner verwüsteter, men-

schenleerer u. von dämonischen Wesen besetzter Städte genannt, wird von manchen als I. bestimmt (LXX [s. unten]; S. Bochart, Hierozoikon 1, 2 [London 1663] 1035/41; H. Wildberger, Jesaja 2/3 = BiblKommAT 10, 2/3 [1978/82] 533. 561. 1325. 1347), von anderen als *Eule oder Rohrdommel (H. Lesêtre, Art. Butor: DictB 1, 2 [1926] 1979f; I. Opelt: o. Bd. 6, 895f). – Der šāfān von Prov. 30, 26 u. Ps. 103 (104), 18, dessen Verzehr den Juden durch Lev. 11, 5 u. Dtn. 14, 7 verboten war, ist der Klippdachs oder -schliefer (P. Benoît, Un curieux ruminant biblique. Le daman: RevBibl 44 [1935] 581f). – Das von Luther mit ‚I.' übersetzte 'anāqāh von Lev. 11, 30 ist wohl der Gecko (J. Feliks, Art. I.: BiblHistHdWb 2 [1964] 759f; Gerlach 335).

b. Septuaginta. Die griech. Übersetzungen der Bibel identifizieren oder benennen die in ihrer Vorlage genannten Tiere gelegentlich eigenwillig (s. die Liste o. Bd. 6, 895f). – Der qippôd von Jes. 14, 23; 34, 11 u. Zeph. 2, 14 wird von den LXX als ἐχῖνος, ‚I.', bestimmt. Derselbe Tiername bei Jes. 34, 15 LXX, in der Nachbarschaft von Dämonen (darunter Lilith), geht wohl zurück auf eine Verschreibung oder -lesung von hebr. qippôz (hap. leg.; vielleicht Schlange; Wildberger aO. 3, 1328f). Ebenso verbunden mit Dämonen u. unheimlichen Tieren ist der ἐχῖνος Jes. 13, 22 LXX. Auf der Ebene der griech. AT-Übersetzung erscheint damit der I. als dämonennahes Tier oder gar Tier-Dämon. – Der šāfān, der Klippdachs oder -schliefer (s. oben), der klein u. kraftlos ist (Prov. 30, 24. 26), jedoch ‚überaus weise' in den Felsen Zuflucht sucht (ebd.; Ps. 103 [104], 18), wird in der LXX für gewöhnlich χοιρογρύλλιος genannt, also für etwas Schweineähnliches gehalten. Seinen Verzehr verbieten Lev. 11, 5 u. Dtn. 14, 7 LXX. Die Bezeichnung ist früher nicht belegt, umstritten, ob sie schon in der LXX das Stachelschwein meint (H. Lesêtre, Art. Chœrogrylle: DictB 2, 1 [1912] 712; F. Rehkopf, LXX-Vokabular [1989] 311 u. a.) oder als griechische Benennung des Klippschliefers geschaffen wurde (so entschieden P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque s. v.; vgl. Sophocles, GL 2, 1166b; Liddell / Scott, Lex.[9] 1996b). In Ps. 103 (104), 18 LXX tritt als var. lect. auch λαγωός, ‚Hase', auf (so im hexaplarischen LXX-Text; s. u. Sp. 927) oder Textmischung, also χοιρογρύλλιος + λαγωός (J. B. Bauer, Art. Hase: o. Bd. 13, 665. 671; F. Field, Origenis hexaplorum … fragmenta 2 [Oxford 1875] 260; A. Rahlfs, Septuaginta-Studien 2 [1907] 49).

C. Christlich. I. Griechen. a. Bibelauslegung. Bei ihrer AT-Lektüre fanden griechischsprachige Christen Aussagen einerseits über den in Einsamkeit u. Dämonennähe hausenden ἐχῖνος (Jes. 13, 22; 14, 23; 34, 11. 15; Zeph. 2, 14) u. anderseits über den unreinen, doch klugen Felsbewohner χοιρογρύλλιος (Lev. 11, 5; Dtn. 14, 7; Prov. 30, 26; auch Ps. 103 [104], 18, sofern dort nicht durch λαγωός ersetzt [so zB. bei Basil. in Jes. comm. 2, 85 [PG 30, 257C]; Greg. Naz. or. 32, 9 [SC 318, 102]; PsApollinar. Laod. [5./6. Jh., Alex.] metaphr. Ps. 103 [PG 33, 1468A]). – Im Zusammenhang mit den Speisegeboten erschien seit der LXX der χοιρογρύλλιος unter den unreinen Tieren (s. oben), gewiß bedingt durch die Assoziation mit χοῖρος, ‚Schwein'. Diese Verbindung fließt auch in Hippolyts Erklärung zu Prov. 30, 24/6 LXX ein, wo der unreine χοιρογρύλλιος neben *Ameise, *Heuschrecke u. *Eidechse zu den kleinen, doch klugen Tieren gerechnet wird, weil er seine Zuflucht in Felsen sucht. Hippolyt deutet die χοιρογρύλλιοι auf die bekehrten Heiden: ‚einst waren wir den Schweinen ähnlich, seit wir an Christus glauben, bauen wir unsere Behausung auf dem heiligen Fleisch Christi wie auf einem Felsen' (in Prov. frg. 28 [GCS Hippol. 1, 2, 167] bzw. 68 [M. Richard, Opera minora 1 (Turnhout 1970) nr. 17, 91]). In der Folge gewinnt der zweite Teil des Vergleichs, die Klugheit der Tiere, die ihre Behausung auf den Felsen gründen (Prov. 30, 26) oder im Felsen ihre Zuflucht finden (vgl. Ps. 103 [104], 18), immer mehr an Bedeutung (*Fels). – Origenes verwendet das Prov.-Zitat in der Polemik gegen *Celsus, ohne auf die Klugheit des χοιρογρύλλιος näher einzugehen: die Kenntnis von Gegengiften (*Antidotum) bei Tieren (*Adler, Schlange) beruhe nicht darauf, daß sie mehr von Magie verstünden als der Mensch, sondern auf natürlicher, vom Logos verliehener Beschaffenheit (c. Cels. 4, 87 [SC 136, 401]). In seinem Prov.-Kommentar hingegen lobt Origenes ausdrücklich die klugen, vormals zu den unreinen Tieren gezählten χοιρογρύλλιοι als Sinnbild derer, die nicht nur aus dem Felsen, nämlich Christus, trinken (vgl. 1 Cor. 10, 45f), sondern in ihm wohnen (in Prov. 30, 15/31 frg. 9 [M. Richard: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 393 bzw. ders., Opera aO. 2 (1977) nr. 23, 393]). –

Eusebius v. Caes. deutet den I. u. die anderen Tiere von Jes. 34, 11 auf die im röm. *Jerusalem angesiedelten Heiden u. Götzendiener (in Jes. comm. 2, 8 [GCS Eus. 9, 224]; vgl. u. Sp. 930: Hieronymus). – Der Basilius v. Caes. zugeschriebene kappadokische Jes.-Kommentar (s. o. Sp. 807) erwähnt den I. u. seine Stacheln, bezeichnet ihn als schwer zu fangen u. schlau (πανοῦργον: in Jes. comm. 13, 276 [PG 30, 605B]; vgl. Aelian. hist. an. 6, 54). In der Bibel seien mit solchen Tieren tropologisch bestimmte Menschengruppen gemeint; so bedeuteten die Schlangen die Sadduzäer u. Pharisäer (nach Mt. 3, 7), der **Fuchs Herodes (nach Lc. 13, 32), der I. aber den Reichen, der sich durch die weltlichen Schätze sicher wähnt wie der I. durch seine Stacheln (in Jes. comm. 14, 283 [616B/D]; vgl. u. Sp. 930: Hieronymus). In seinen Fastenpredigten zum Schöpfungsbericht (*Hexaemeron) äußert sich Basilius über die kreatürlichen Vorzüge der vernunftlosen Tiere. Er verweist (im Anschluß an Plutarch; A. Dyroff, Die Tierpsychologie des Plutarchos v. Chaironeia, Progr. Würzburg [1897] 59_2) auf die Prognostik der See-I., aus deren Verhalten die Seeleute auf das Wetter schließen können (vgl. o. Sp. 915). Kein Astrologe oder *Chaldäer habe das Tier diese Fähigkeit gelehrt, sondern am kleinen Lebewesen erweise der Herr des Meeres u. der Winde seine Weisheit (hex. 7, 5 [SC 26, 416] par. PsEustath. hex.: PG 18, 725AB; vgl. u. Sp. 931: Ambrosius). Unter den Tieren, die dank Gottes Vorsehung über ein gewisses Vorherwissen verfügen u. damit den Menschen lehren, nicht allein an das Heute zu denken, nennt Basilius sodann den ἐχῖνος χερσαῖος, der die Eingänge seiner Behausung dem wechselnden Wind entsprechend verlege (hex. 9, 3 [492]; vgl. Sp. 915. 931: Ambrosius). – Didymus der Blinde (in Prov. frg. 30, 25 [PG 39, 1644A]) bietet zu χοιρογρύλλιοι die Worterklärung: εἶδος ἰχθύος, ἤτοι οἱ λαγωοὶ οἱ καλούμενοι οἴστροι (= ὕστριχες). Gemeint seien damit die vormaligen Heiden, die zu Christus geflohen sind; denn der Fels ist Zufluchtsort der χοιρογρύλλιοι, die in den Felsen wohnen. Als paränetische Aufforderung schließt sich an, der Schwache solle zum Felsen des wahren Glaubens fliehen u. dort sein Leben bessern, um in das Himmelreich einzugehen, wegen des schwachen Glaubens nicht verzweifeln, sondern den Verheißungen vertrauen (Didym. Caec. frg. in Ps. 103, 18 [PTS 16, 239 Mühlenberg] werden die schwachen χοιρογρύλλιοι, die die Schrift auch Hasen nenne [Ps. 103 (104), 18b LXX], den kraftvollen *Hirschen [von v. 18a] gegenübergestellt; vgl. u. Sp. 928f: Augustinus). In der Auslegung geht es Didymus nur um Schwäche u. Zufluchtsort des Tieres, doch setzt er offenbar die Bestimmung von χοιρογρύλλιος als Stacheltier voraus, die sich auch in den spätantiken u. byzantinischen Lexika (Kyrillos-Glossar u. Hesych-Lexikon [lex. s. v. χοιρογρύλλιον [4, 291 Schmidt; ebd. im App. zu Z. 595 Belege aus Hss. des noch uned. Kyrillos-Glossars, u. a. die Erklärung ὁ ὕστριξ εἶδος λαγοῦ]; Suda s. v. ἐχίνους u. χοιρογρύλλιος [2, 494; 4, 835 A.]) sowie in Physiologus-Texten findet (s. u. Sp. 925; vgl. auch PsProc. Gaz. in Prov. 30, 26 [PG 87, 1, 1532A]). – Evagrius Ponticus deutet die χοιρογρύλλιοι von Prov. 30, 26 auf die unreinen Heidenvölker, die Christi Gebote annehmen (cap. 18 [PG 40, 1265D] bzw. in Prov. 30, 15/31 comm. 2 [SC 340, 487]; vgl. PsOrig. [= Evagr. nach M.-J. Rondeau: OrChristPer 26 (1960) 344] sel. in Ps. 103, 18 [PG 12, 1561C]). – Kyrillos v. Alex. identifiziert die im LXX-Jesaja genannten I. als in der Wüste lebenden Stachelmäuse. Böse Geister können ihre Gestalt annehmen (in Jes. comm. 2, 2; 3, 3 [PG 70, 364D. 745B]; vgl. o. Sp. 914). – Für Theodoret sind die I. Tiere, die die ἐρημία lieben. Dort können sie sich ohne Angst vermehren u. sind ihre Jungen in Sicherheit (in Jes. comm. 5, 192 [SC 295, 80]; 10, 339f. 364/69 [ebd. 334/6]; vgl. Hieron. in Jes. comm. 10, 34, 8/17 [CCL 73, 422]). Daß die schwachen χοιρογρύλλιοι Felshöhlen bewohnen, bewertet er als Zeichen der Providentia Gottes (in Ps. 103, 18 [PG 80, 1701]). – Hesychius v. Jerus. zitiert Ps. 104 (103), 18 nach der Hexapla-LXX mit λαγωοί sowie nach Symmachus mit χοιρογρύλλιοι (frg. in Ps. 103, 18 [PG 93, 1288BC] par. PsJoh. Chrys. [= Hesych. Hieros.] hom. in Ps. 103 hom. 4 [PG 55, 649f]) u. kann den Vers auf diese Weise mit Prov. 30, 26 LXX u. Lev. 11, 5 LXX verknüpfen. Die schwachen, unreinen χοιρογρύλλιοι deutet er, wie inzwischen traditionell, auf die Heiden, die beim Felsen der Kirche Schutz u. Reinigung finden. In den I. des Jesaja erkennt er τὰ δολερὰ πνεύματα; denn die I. verbergen ihr Gesicht (in Jes. 13, 22; 14, 23, 34, 15 [43. 46. 109 Faulhaber]). – PsCaesarius v. Naz. sieht die Tatsache, daß der Paradiesgarten bewacht werden mußte

(Gen. 2, 15), als Beweis dafür an, daß er auf der Erde lag; gebe es doch im Himmel keine Raubtiere u. ebensowenig wie Diebstahl unter den Engeln dort den χοιρόγρυλλος ποηφάγος (dial. 148 [PG 38, 1100]).

b. Physiologus; Timotheos v. Gaza. Negativ als Symbol für den Bösen erscheint der I. im *Physiologus (dazu s. A. Kehl: o. Bd. 13, 591). Der I. dringe in den Weingarten ein, steige auf den Rebstock, werfe die Trauben herab, hefte sie auf seine Stacheln u. bringe sie seinen Kindern (vgl. o. Sp. 916). Der Christ müsse verhüten, daß ebenso der böse Geist (τὸ πονηρὸν πνεῦμα) in das Herz eindringe u. es leer von Trauben zurücklasse. Stattdessen soll er im wahren Weinstock Christus (Joh. 15, 1) verharren, damit er gute Frucht bringt u. an den Königshöfen aufbewahrt wird bis zum Gerichtstag (Physiol. rec. A 14 [54/7 Sbordone bzw. D. Kaimakis (Hrsg.), Der Physiologus nach der ersten Redaktion (1974) 46a/47b]; übernommen, ohne die moralische Auswertung, PsEustath. [5. Jh.] hex.: PG 18, 745A). In manchen Physiologus-Hss. wird der I. auch bezeichnet als ἀκανθόχοιρος, χοιρογρύλλιος, ῥίτζος oder κατζόχοιρος (54 Sb. im App.; vgl. o. Sp. 914), seine Stacheln mit denen des See-I. verglichen (vgl. ebd. 913), er selbst mit einer Maus (vgl. ebd. 914). In der Hauptsache ist hier deutlich angeknüpft an die antike Vorstellung vom I. als Traubendieb (vgl. ebd. 915f). Seine Fürsorglichkeit (vgl. ebd. 916), in der ersten Physiologus-Redaktion zwar erwähnt, doch nicht gewürdigt, wird in der ps-basil. Rezension entfaltet (24 [292f Sb.]): der I., obschon ein unreines Tier (s. o. Sp. 921), sei ein Vorbild der Kinderliebe. Wie er seinen Jungen die tägliche Nahrung verschaffe, müsse der Christ seinen Kindern die Trauben der guten Worte Christi darreichen. Diese späte Rezension führt als weitere Eigenart des I. auch an, daß er sich gegen Schlangen verteidigen u. sie besiegen kann (vgl. ebd. 916): ‚Das Böse wird vom Bösen umgebracht' (293 Sb.). Inhaltlich verbindet das I.-Kap. mit den Abschnitten vom Fuchs (Physiol. rec. A 15) u. vom Walfisch (ebd. 17) die Warnung vor dem Trug des Teufels (F. Lauchert, Gesch. des Physiologus [1889] 47). Der Umstand, daß der Physiologus den I. in der Nachbarschaft von Sirenen u. Hippokentauren abhandelt (13 u. 13bis [51. 54 Sb.]), ist durch die gemeinsame Nennung von I., Sirenen u. Onokentauren in Jes. 13, 21f LXX begründet, worauf sich Physiol. rec. A 13 beruft (Sbordone aO.). Dagegen zitiert die ps-basil. Redaktion in dem auf den I. (24 [292 Sb.]) folgenden Kap. über den Hasen Ps. 103 (104), 18 LXX var. lect.: πέτρα καταφυγὴ τοῖς λαγωοῖς (25 [294 Sb.]; vgl. o. Sp. 921). – Der zZt. Kaiser Anastasios' (491/518) wirkende Christ Timotheos v. Gaza bündelt noch einmal die klass. Anschauungen über den I.: Schlangentöter, geschickte Verteidigungsmethode, Wetterfühligkeit, Sammeln von Wintervorrat (Weintrauben), medizinische Verwendung (χηλή [emend. χολή] als Abtreibungsmittel; anim. 6 [Haupt aO. (o. Sp. 917) 281f]; vgl. Georg. Pisid. hex. 1155/64 [PG 92, 1522f]; Wellmann aO. [o. Sp. 916] 25). Vom Stachelschwein weiß er zu erzählen, daß es mit geschleuderten Stacheln Menschen u. Hunde töte (anim. 8 [282]).

II. Lateiner. a. Bibelübersetzungen. Die lat. Christen lasen das AT zunächst in diversen Übersetzungen der LXX, erst später u. nur zT. in Übertragungen aus dem Hebräischen. Noch das Vulg.-AT bleibt mitgeprägt vom Einfluß der LXX. Der Vulg.-Psalter, das ‚Psalt. Gallicanum', ist nicht aus dem Hebräischen übertragen, sondern Hieronymus' Revision des altlat. Psalters nach dem griech. LXX-Text der Hexapla des Origenes. – Für ἐχῖνος von Jes. 14, 23; 34, 11. 15 u. Zeph. 2, 14 der LXX bietet die Vulg., offenbar im Gefolge der Vet. Lat., ‚ericius'. Jes. 13, 22 übersetzt Hieronymus im Gegensatz zur LXX (ἐχῖνος) mit ‚ululae' wohl richtig (in Jes. comm. 5, 13, 21f [CCL 78, 165f]; J. Feliks, Art. Eule: BiblHistHdWb 1 [1962] 447f). – Das χοιρογρύλλιος der LXX wird in der Vulgata Lev. 11, 5 u. Dtn. 14, 7 mit ‚chyrogryllius' bzw. ‚choerogryllus', in ältereren lat. Übersetzungen hingegen mit ‚erinaceus' (Lev. 11, 5 Vet. Lat.; Rufin. Orig. in Lev. hom. 7, 6 [GCS Orig. 6, 388]) oder ‚istrix' (Dtn. 14, 7 Vet. Lat.) wiedergegeben. Ps. 103 (104), 18 Vulg. bewahrt das ‚erinacius' der altlateinischer Vorlage (petra refugium erinaciis: R. Weber, Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins = Collect. Bibl. Lat. 10 [Roma 1953] 254). Daneben begegnet hier (nach Varianten des Griechischen; s. o. Sp. 921) auch ‚leporibus' (Hieron. in Jes. comm. 1, 2, 10 [CCL 73, 34]) u., namentlich in Africa, der Mischtext ‚ericiis et leporibus' (Weber aO. 254b; P. Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique = Collect. Bibl. Lat. 4 [Romae 1913] 102. 208). Anscheinend davon

beeinflußt erscheint auch Prov. 30, 26 (TM: šāfān; LXX: χοιρογρύλλιος) in der Vet. Lat. ‚erinacius' (Eucher. form. 4 [CSEL 31, 1, 26]) u./oder ‚lepusculus' (Primas. in Apc. 2, 6 [PL 68, 840]), in der Vulg. (revid. lat. LXX-Übers.) allein ‚lepusculus' (*Hase oder Kaninchen; Bauer aO. 665). Weithin rechnen demnach die lat. Bibelübersetzungen, vermutlich nach inzwischen verbreiteter griech. Anschauung, den χοιρογρύλλιος zu den Stacheltieren.

b. Bibelauslegung. Auf Lev. 11, 5 Vet. Lat. bezieht sich Augustinus (c. Faust. 32, 3 [CSEL 25, 763]): Mose habe das Fleisch des Schweines, des Hasen u. des I. (hericina) unrein genannt.

1. Im Anschluß an Ps. 103 (104). Die lat. Übersetzungen sprechen in v. 18b vom I. u./oder vom Hasen. Hieronymus hält in seinen Psalter-Übertragungen an der Gleichsetzung von χοιρογρύλλιος u. I. fest u. begünstigt dadurch die weitere Identifizierung des im Psalter genannten Tieres mit dem I. in der christl.-lat. Literatur (Ps. 103 [104], 18 Vulg.; psalt. sec. Hebr.: ‚ericiis' [H. de Sainte-Marie, S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos = Collect. Bibl. Lat. 11 (Roma 1954) 148]). Im (nach D. De Bruyne: ZNW 29 [1929] 1/13 fiktiven) Brief an Sunnia u. Fretela De Psalterio behandelt Hieronymus Probleme seiner Übersetzung des hexaplarischen LXX-Psalters u. äußert sich zu Ps. 103 (104), 18b folgendermaßen (ep. 106, 65, 6 [CSEL 55, 281f]): erinaciis, pro quo in Hebraeo positum est ‚sphannim' et omnes τοῖς χοιρογρυλλίοις voce simili transtulerunt exceptis Septuaginta (= LXX-Spalte der Hexapla des Origenes), qui ‚lepores' interpretati sunt. Gemeint damit sei ein etwa igelgroßes Tier, das einer Maus u. einem Bären ähnlich sei u. in Palästina daher ἀρκόμυς (var. lect. ἀρκτόμυς), ‚Bärenmaus', genannt werde; es komme hier überaus häufig vor u. wohne in Fels- u. Erdhöhlen. Der erwähnte (nach Keller 1, 175. 209 durchaus passende) paläst. Name des Klippschliefers begegnet auch bei Polemius Silvius (laterc.: MG AA 9, 543, 10 ohne Erklärung), Timotheos v. Gaza (anim. 56 [Haupt aO. 301], zu den dort gen. Wachtposten der Klippschliefer vgl. Hahn aO. [o. Sp. 920] 71) u. in einer Bearbeitung des Kyrillos-Glossars (s. v. χοιρογρύλλιον [Hesych. lex. s. v. (4, 291 Schmidt im App. zu Z. 596)]). Die Beobachtung bleibt ohne exegesegeschichtliche Folgen. Hieronymus zitiert den Ps.-Vers auch mit dem Hasen u. knüpft in seiner Bibelauslegung an beide Tiere an (in Jes. comm. 7, 23, 8f [CCL 73, 310]: herineciis sive leporibus; ebd. 1, 2, 10 [34]: leporibus; ep. 130, 8, 2 [CSEL 56, 187]: leporibus, pro quo multi ‚erinacios' legunt; in Mt. comm. 1, 7, 25 [CCL 77, 47]: leporibus sive erenaciis; vgl. lib. interpr. hebr. nom. [CCL 72, 85. 128. 132]: safan = chirogryllius, lepus vel ericius). Im Mt.-Kommentar bezieht Hieronymus Ps. 103 (104), 18 auf den Felsen Kirche, in dem der furchtsame, mit Stacheln bewehrte I. Schutz sucht (in Mt. comm. 1, 7, 25 [CCL 77, 47]). – Dornen u. Stacheln können Sinnbild für Sünden u. weltliche Sorgen sein (vgl. ebd. 2, 13, 22 [105]; E. Levesque, Art. Épines: DictB 2, 2 [1912] 1896; A. Hermann, Art. Dornstrauch: o. Bd. 4, 195). In diesem Sinn schließt Hieronymus im Brief an Demetrias über die Bewahrung der Jungfrauschaft (ep. 130, 8, 2 [CSEL 56, 187]) an die Erwähnung des kleinen, scheuen, mit Stacheln bedeckten I. an: ‚Aber Jesus ist deshalb mit Dornen gekrönt worden, hat unsere Sünden getragen …, damit aus den Dornen u. Drangsalen der Frauen … die Rosen der Jungfrauschaft u. die Lilien der Keuschheit hervorwüchsen'. – In der Predigt spricht Augustinus (unter Zitation von Ps. 103 [104], 18 in alter african. Übersetzung [s. o. Sp. 926]) über Lc. 7, 36/50 u. über diejenigen, denen viel vergeben wird, weil sie viel geliebt haben: Venit unus supplex peccator, coopertus spinis tanquam hericius, et nimis timidus tanquam lepus. Sed petra est refugium herinaciis et leporibus. Venit ergo ad petram, invenit refugium, accipit auxilium (serm. 99, 6 [PL 38, 598]). Die Gleichsetzung I. = Sünder u. Stacheln = (läßliche) Sünden führt Augustinus zu Ps. 103 (104), 18ab: Montes altissimi cervis, petra refugium ericiis et leporibus, noch weiter aus (en. in Ps. 103 serm. 3, 18 [CCL 40, 1515]): die ‚Hirsche' (v. 18a) seien die hohen, erhabenen Geister, die die Berge, d. h. alta praecepta Dei, festhalten u. begreifen, was an den Hl. Schriften wichtig ist. Hase u. I. (v. 18b) als ängstliches u. stachliges Tier versinnbilden gewöhnliche Leute, die mit kleinen, alltäglichen Sünden so behaftet sind, wie der I. mit Stacheln. Doch der Herr ist die Zuflucht der Elenden. Dies verdeutliche der Fels, der stets Zuflucht biete, auf dem Lande I. u. Hasen, im Wasser dem Bläßhuhn (fulica; LXX: στρουθία; vgl. en. in Ps. 70 serm. 1, 5 [CCL 39, 945] u. o. Sp. 924: Didymus). – Der *Fels

als klug gewählter Zufluchtsort des I. bleibt beliebter Anknüpfungspunkt der Deutung (Prosp. in Ps. 103, 18 [CCL 68A, 24]; Cassiod. in Ps. 103, 18 [CCL 98, 933]; Primas. in Apc. comm. 2, 6 [PL 68, 840CD]; Hrab. Maur. univ. 7, 1 [PL 111, 205f]). – Paulinus v. Nola verbindet damit das Thema der geschickten Verteidigung (vgl. o. Sp. 915, 918). Mit *Demut des Herzens u. Gottesfurcht soll der Christ sich gegen den Teufel wappnen wie der kleine I. mit seinen Stacheln gegen den Biß des Hundes oder die Hand des Jägers, dann werde er Zuflucht beim Felsen Christus finden (ep. 9, 4 [CSEL 29, 55f]). Joh. Cassianus verknüpft Ps. 103 (104), 18 (refugium erinaceis) mit Prov. 30, 26 (LXX/Vet. Lat.) u. bewertet den schwachen, schutzsuchenden I. als Vorbild des Mönchs propter innocentiam et simplicitatem. Als erinaceus spiritalis finde er Schutz unter dem Felsen des Evangeliums u. entgehe den Nachstellungen des Feindes. Erlange er überdies die Fähigkeit der Unterscheidung, werde er zum Vernichter der giftigen Schlangen (conl. 10, 11, 3f [SC 54, 91f]; vgl. o. Sp. 916f). – Eucherius v. Lyon erklärt seinem Sohn Veranus, wie der Hase bedeute nach Ps. 103, 8 Vet. Lat. auch der I. (erinacius) allegorisch den Gottesfürchtigen, u. verweist dazu auf Prov. 30, 26 Vet. Lat. (form. 4 [CSEL 31, 1, 26]). In seinem Onomasticum für Salonius unterscheidet er, im Anschluß an Hieronymus (s. o. Sp. 927), die erinacei, die man χοιρογρύλλοι nenne (sie seien von Hasengröße u. bewohnten Felshöhlen in der Wüste am Toten Meer), von den ἐχῖνοι genannten ericii, die sich mit ihren Stacheln gegen das Ergreifen wehren (instr. 2 [CSEL 31, 1, 157f]). – Quodvultdeus knüpft an Hasen- u. I.jagd an (vgl. o. Sp. 916). Er sieht in Ps. 103 (104), 18 beschrieben, wie Gott sub gratia die verheißene Berufung von Jägern (Jer. 16, 16) erfüllt: Er gibt ihnen petram refugium erinaciis et leporibus (prom. 3, 12, 13 [CCL 60, 164]). In seinem Buch, verspricht der karthagische Bischof dem Leser, fänden Freunde der Jagd in campis ‚petram refugium ericiis et leporibus', nämlich die, die Christus mit seinen Hunden (den Hirten der Kirche; prom. prol.: ebd. 1]) jage, ut spineas careant delictorum (prom. glor. sanct. 13, 16 [ebd. 220]). – Für Arnobius d. J. steht das Fluchtverhalten der Tiere im Vordergrund: Die durch die Hirsche versinnbildeten Menschen fliehen den Teufel u. die Welt; wie die I. u. Hasen sich durch Flucht gegen die Hunde schützen, sollen es die Christen gegenüber den falschen Lehrern tun (in Ps. 103 [PL 53, 476D]; vgl. Phil. 3, 3).

2. Im Anschluß an Propheten. In Erklärungen der Prophetenschriften wird der I. meist negativ gedeutet. In den Tieren, die öde u. von Gott bestrafte Gegenden bevölkern (s. o. Sp. 921), sieht Hieronymus (wie der kappadokische Jes.-Kommentar; s. o. Sp. 923) menschliche Verhaltensweisen verkörpert. Da Christus die weltlichen Sorgen u. die Versuchung des Reichtums ‚spinas' nenne (s. o. Sp. 928), bedeute der I. jene, die sich an ungewissem Reichtum ergötzen, sich nicht mit den Waffen Gottes wappnen, sondern auf Stacheln u. Sünden vertrauen (in Jes. comm. 6, 14, 23 [CCL 73, 249]). Jes. 34, 11 deutet er historice auf das von den Römern eroberte Jerusalem. Es ist so verlassen, daß der I. dort seine Jungen nährt u. sich in Sicherheit weiß (in Jes. comm. 10, 34, 8/17 [422]; vgl. o. Sp. 924: Theodoret). Tropologisch bezieht Hieronymus den I. u. die anderen vom Propheten genannten Wesen auf die in Jerusalem nach Vertreibung der Juden durch die Römer angesiedelten Heiden, die dort ihre dämonischen Götzen verehren (in Jes. comm. 10, 34, 8/17 [422]). Im verwüsteten Ninive sieht Hieronymus die Kirche unter der Herrschaft des Antichrist beschrieben (in Zeph. comm. 2, 12/5 [CCL 76A, 692), in den dort hausenden Tieren auch Christen seiner Zeit. So bezeichne das *Chamäleon wechselnde Laster, bald Habgier, bald Wollust, bald Grausamkeit, ebenso der stachlige I., der alles verletze, was er berühre, er wohne in den Höhlen, d. h. in den Herzen der Gottlosen, derer, die das Gesetz wohl hören, aber nicht befolgen (ebd. [693]; vgl. auch in Hab. comm. 2, 3, 17 [ebd. 651]). – Joh. Cassianus folgert aus Jes. 34, 11 die Existenz eines I.-Dämons, der nicht von ungefähr, sondern ob teporem malitiae suae so heiße (coll. 7, 32, 4 [SC 42, 275f]). – Gregor d. Gr. bezieht Jes. 34, 15 Vulg.: ibi habuit foveam ericius, auf den Ausflüchte suchenden Sünder. Er wendet eine ebenso erstaunliche Verteidigungskunst an wie der I. Greift man diesen an, zieht er sich in eine Kugel zusammen, die Füße u. den Kopf ein, u. von dem, was man vorher in der Hand hatte, ist nichts mehr zu sehen (reg. past. 3, 11 [SC 382, 318] par. moral. 29, 53 [CCL 143B, 1719f]; vgl. o. Sp. 915; einen ähnlichen Vergleich vom Sünder, der

sich wie eine Kugel zusammenrollt, gebraucht Clem. Alex. strom. 5, 68, 1 [nach Philo sacr. Ab. et Cain. 84]).

3. Im Anschluß an klassische Vorstellungen. Nur vereinzelt u. meist indirekt greifen die lat. Väter auf die aristotelischen bzw. plinianischen Beschreibungen der Stacheltiere zurück. Im Anschluß an Basilius (s. o. Sp. 923) bespricht Ambrosius die Fähigkeit des See-I., Stürme im voraus zu erkennen (hex. 5, 9, 24 [CSEL 32, 1, 158]; vgl. ebd. 5, 1, 2 [141]), ebenso die des Land-I. (iste terrenus, quem vulgo ericium vocant: 6, 4, 20 [216]). Über Basilius hinausgehend, führt Ambrosius das Einrollen des I. u. den Schutz durch Stacheln an (wohl nach Plin. n. h. 8, 133): spinis suis clauditur atque in sua se arma colligit (eine Vergilreminiszenz: Aen. 10, 412). – Die Basilius-Erklärung übersetzt Eustathius um 400 nC. ins Lateinische (hex. 7, 5, 6f; 9, 3, 13 [TU 66, 95f. 117 Amand de Mendieta / Rudberg]). – Der älteste lat. Physiologus folgt dem griechischen (McCulloch 124; s. o. Sp. 925). – Im vor- u. fürsorglichen Traubensammeln erkennt Isidor v. Sevilla die prudentia des I. (orig. 12, 3, 7). Vom Stachelschwein tradiert er die Erzählung vom Fortschleudern der Stacheln (ebd. 12, 2, 35). – Daß der I. aus Furcht vor den Stacheln der Ungeborenen die *Geburt hinauszögere (s. o. Sp. 918f), spielte in der Auslegung der Väter u. den späteren Darstellungen offenbar keine Rolle (Gerlach 336). An der dafür in Anspruch genommenen Stelle, Hieron. in Zeph. comm. 2, 14 (CCL 76A, 693; s. o. Sp. 930), ist nur von den praesepia der ericii die Rede, die alles verwunden, was sie berühren. Die Verzögerung der Geburt (mora nocet) erscheint erst im 16. Jh. in der Emblematik, wohl aus antiken Quellen (Gerlach 336; Henkel / Schöne, Emblemata 489 unter Berufung auf die Suda [s. o. Sp. 913] u. Erasmus v. Rotterdam).

D. Metaphorik. In der Antike bezeichnet man stachlige oder mit Spitzen versehene Gegenstände oder Pflanzen als I. (s. Brandt aO. [o. Sp. 914] 788; I. Kapp / G. Meyer: ThesLL 5, 2 [1931/52] 46, 29/57; Delbrück 1923), so Gefäße, den Säulenwulst (ebd.), Kastanien u. andere Pflanzen (ebd.; I. Kapp / G. Meyer: ThesLL 5, 2 [1931/52] 46, 51/61), eine Kriegsmaschine (ebd. 777, 15/25, sog. ‚Spanische Reiter'). Dies meint wohl Rabirius (Frg. poet. Lat. 154 Morel / Büchner: portarum custos). – Cassiodor (var. 5, 42, 8 [MG AA 12, 169]) vergleicht Tierkämpfer, die sich hinter geflochtene Schilde flüchten, mit I.: ericii exemplo ... sicut ille veniente contrario revolutus in sphaeram naturalibus defensatur aculeis sic iste consutile crate praecinctus munitior redditur. PsAmbr. Seb. 23, 85 (PL 17, 1056B) wird der von Pfeilen durchbohrte Märtyrer Sebastian mit einem I. verglichen (quasi hericius ... hirsutus ictibus sagittarum).

H. Bächtold-Stäubli, Art. I.: Bächtold-St. 4 (1931/32) 668/71. – J. B. Bauer, ‚Lepusculus Domini': ders., Scholia biblica et patristica (Graz 1972) 259/68. – H.-G. Buchholz, Echinos u. Hystrix. I. u. Stachelschwein in Frühzeit u. Antike: BerlinJbVorFrühgesch 5 (1965) 66/92. – J. R. Busto Saiz, La traducción de Símaco en el libro de los salmos (Madrid 1978) 604. 743. – R. Delbrück, Art. Echinos nr. 7f: PW 5, 2 (1905) 1921f; dazu L. Frankenstein: PW Suppl. 3 (1918) 418. – V. von Droste zu Hülshoff, Der I. im alten Ägypten = Hildesheim. Ägypt. Beitr 11 (1980). – J. Feliks, The animal world of the Bible (Tel-Aviv 1962) 45. – P. Gerlach, Art. I.: LexChristlIkon 2 (1974) 335f. – H. Gossen, Die zoologischen Glossen im Lexikon des Hesych = Quell. u. Stud. z. Gesch. der Naturwiss. u. der Med. 7, 1 (1937); Art. Klippschliefer: PW Suppl. 8 (1956) 249f; Tiernamen in Älians 17 Büchern περὶ ζῴων = Quell. u. Stud. z. Gesch. der Naturwiss. u. der Med. 4, 3 (1935) 133. 176f; Zoologisches bei Athenaios = ebd. 7, 2/3 (1939) 223. 272. – H. Herter, Die Insektenesser: Grzimeks Tierleben 10, 1 (Zürich 1968) 183/263. – O. Keller, Die antike Tierwelt 1/2 (1909/13). – R. Kruk, Hedgehogs and their ‚chicks'. A case history of the Aristotelian reception in Arabic zoology: Zs. f. Gesch. der Arab.-Islam. Wiss. 2 (1985) 205/34. – H. O. Lenz, Die Zoologie der Griechen u. Römer (1856) 81/3. – H. Lesêtre, Art. Hérisson: DictB 3 (1926) 609f. – F. McCulloch, Mediaeval Latin and French bestiaries = Univ. of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures 33 (Chapel Hill 1962) 124f. – W. Richter, Art. I.: KlPauly 2 (1967) 1355f. – M. Schicht-Tinbergen, Der I.² (1989). – A. Steier, Art. Stachelschwein: PW 3A, 2 (1929) 1927/9. – L. Störk, Art, Stachelschwein: LexÄgypt 5 (1984) 1232f. – D'A. W. Thomson, A glossary of Greek fishes (London 1947) 70/3. – J. Wiesner, Art. I.: LexAltWelt 2 (1990) 1369.

Franz Witek.

Ignatius von Antiochien.

A. Leben u. Werk. I. Biographisches. Historisch Gesichertes über I. begegnet allein in seinen Briefen. Alle anderen Hinweise sind ohne geschichtliche Bedeutung: Die ignat. Märtyrerakten erweisen sich als sekundär; auch der Hinweis bei Eusebius (h. e. 3, 22. 36, 2; vgl. Orig. in Lc. hom. 6 [GCS Orig. 9, 341]; Hieron. chron. a. Abr. 2084 [GCS Eus. 7, 186]), I. sei (von Petrus abgesehen) der zweite Bischof in Antiochien nach Euodius gewesen, bleibt fragwürdig. Die Angabe Eusebs in der Chronik, I. habe unter Trajan (97/117) den Märtyrertod erlitten (ebd. 2123 [194]), stimmt noch am besten zum Befund der Briefe; sie wird durch die Notiz Polycarps v. Smyrna ep. 13, 2 (vgl. 9, 1f) gestützt. Weitergehende Vermutungen, die aufgrund einer Notiz des Joh. Malalas die Gründe für die Verhaftung des I. in einer Auseinandersetzung mit Trajan während dessen Aufenthaltes in Antiochien sehen (vgl. K.-G. Essig, Mutmaßungen über den Anlaß des Martyriums von I. v. Ant.: VigChr 40 [1986] 105/17), bleiben unbeweisbar (vgl. die Einwände bei Lightfoot 2, 436/47). Die Briefe setzen als Situation voraus: I. wurde in Antiochien gefangen gesetzt (ohne daß dies eine allgemeine Christenverfolgung bedingt); er befindet sich (unter Bewachung; vgl. J. de Vito, The leopards of I. of Ant.: ClassBull 50 [1974] 62f) auf dem Weg nach Rom, um dort den Tieren vorgeworfen zu werden. Von den Stationen des Transportes lassen sich noch erkennen: Troas (I. schreibt von dort an die Gemeinden in Philadelphia, Smyrna u. an den Bischof Polycarpus), Smyrna (Abfassungsort der Briefe nach Ephesus, Magnesia, Tralles u. Rom), Philadelphia u. Philippi (vgl. Polyc. Smyrn. ep. 9, 1; 13, 1).

II. Werk. a. Der Text. Der Text der Briefe hat sich in drei Rezensionen erhalten: 1) Die syr. Kurzfassung (ClavisPG 1025 [a]), die eine Zusammenfassung dreier Briefe ist (F. v. Lilienfeld, Zur syr. Kurzrezension der Ignatianen: StudPatr 7, 1 = TU 92 [1966] 233/47), 2) eine längere Version (ClavisPG 1026), die zusätzlich sechs weitere Schreiben umfaßt (zu ihrer Entstehung M. P. Brown, The authentic writings of I. [Cambridge / Durham 1963]; D. Hagedorn, Der Hiobkommentar des Arianers Julian = PTS 14 [1973] XXXVII/LVII), u. 3) eine ‚mittlere' Fassung (ClavisPG 1025), die mit den bei Eusebius genannten Texten übereinstimmt. Für ihre Konstitution kommt im Hinblick auf den Römer-Brief des I. dem Codex Parisinus-Colbertinus, für die sechs anderen Schreiben dem Codex Mediceus-Laurentianus besondere Bedeutung zu; zusätzlich sind die Übersetzungen zu beachten (lat., syr., armen., kopt. u. arab.; Näheres: ClavisPG 1025f; Schoedel, Komm. 23/6). Seit dem Beginn der I.-Forschung ist die Echtheit der Texte bestritten worden, vor allem aufgrund inhaltlicher Bedenken; zudem spielte die komplizierte Überlieferung eine Rolle. Doch hat sich ein Konsens herausgebildet, demzufolge die ‚mittlere' Rezension als der ursprüngliche Text des frühen 2. Jh. anzusehen ist (vgl. vor allem Th. Zahn, I. v. Ant. [1873] 75/240; Lightfoot 1, 70f). Dies ist mit unterschiedlichen Argumenten erneut bezweifelt worden: Entweder gilt die lange Fassung als originär (R. Weijenborg, Les lettres d'Ignace d'Ant. [Leiden 1969]) oder die mittlere als Fälschung (R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Ant. [Bruxelles 1979]), während sie J. Rius-Camps als Erweiterung des Originals ansieht (The four authentic letters of I., the martyr [Rome 1979]). Die vorgeschlagenen Lösungen überzeugen nicht, weil sie noch größere Probleme aufwerfen (vgl. W. R. Schoedel, Are the letters of I. of Ant. authentic?: RelStudRev 6 [1980] 196/201). Sie weisen aber auf Unsicherheiten in Überlieferung u. Textkonstitution hin, die aufgrund der Wirkungsgeschichte erklärbar sind, jedoch vorsichtiges Abwägen auch gegenüber der ‚mittleren' Rezension notwendig machen. Wird dies beachtet, so läßt sich die Annahme einer relativen Ursprünglichkeit dieser Fassung als Arbeitshypothese bewahren.

b. Sprache, Stil u. Briefform. Gerade weil I. ausschließlich in seinen Briefen begegnet u. sich in diesen seine Theologie ausdrückt, kommt ihrer Form besondere Bedeutung zu. Sie sind zum einen zu begreifen auf dem Hintergrund der paulinischen Briefe, von denen sie sich allerdings auch kennzeichnend unterscheiden. Zum anderen liegt Berührung mit hellenistischer Briefform vor (H. J. Sieben, Die Ignatianen als Briefe: VigChr 32 [1978] 1/18): Dies betrifft neben dem Präskript u. dem Briefschluß vor allem die Einzeltopik (vgl. die Verwendung des παρακαλῶ; Sieben aO.). Doch geht das Besondere der Briefe nicht in solcher Affinität auf: Sie sind, wie sich aus der besonderen Stellung des ignat. Römer-Briefes ergibt, zugleich zu verstehen auf dem Hintergrund der individuellen Situation des Bischofs. Daß sie gerade so ihre Wirkung getan haben, zeigt die Tatsache ihrer frühen Zusammenstellung (vgl. Polyc. Smyrn.). Ähnliches ergibt sich im Blick auf die Sprache der Briefe: Sie läßt sich nicht trennen von der frühchristl. Literatur, weist aber eine besondere Nähe zum Asianismus auf (O. Perler, Das 4. Makkabäerbuch, I. u. die ältesten Märtyrerakten: RivAC 25 [1949] 47/72; H. Riesenfeld, Reflections on the style and the theology of St. I.: StudPatr 4, 2 = TU 79 [1961] 312/22), ohne daß sich dies an bestimmten Texten festmachen ließe (doch vgl. Melitos Pascha-Homilie sowie die apokryphen Apostelakten). Erkennbar wird dies an bestimmten Stilmitteln (vgl. vor allem die Antithesen, die Vorliebe für Komposita); Wortschöpfungen (Überblick: H. Rathke, I. v. Ant. u. die Paulusbriefe = TU 99 [1967] 48/65; vgl. auch G. J. M. Bartelink, Lexicologisch-semantische studie over de taal van de apostolische vaders, Diss. Nijmegen [1952]); Redundanz u. die Verwendung von Latinismen (vgl. Ign. Eph. 2; Trall. 3; Smyrn. 12; ad Polyc. 6) weisen in diese Richtung. Der bewegte, rhetorisch eindrückliche Stil u. die Intensität des ästhetischen Ausdrucks verdeutlichen, wie sehr I. seinen Weg zum Martyrium sprachlich verdichtet (Paulsen, Studien 99/103). In der wiederkehrenden Gegenüberstellung des I. u. seiner Gemeinden (Ign. Eph. 8, 1; 12, 1; Smyrn. 11, 1; Rom. 9, 2), die zugleich theologisch zu deuten ist, benutzt I. zwar bestimmte Briefformen u. Motive, die aus der frühchristl. Literatur vertraut sind (Paulsen, Studien 105f), doch verwandelt er sie seiner Lage an: Sprache u. Stil werden wie die briefliche Gestaltung zum Spiegel seines Denkens.

III. Geschichtliche u. gesellschaftliche Bedingungen. Das Profil der ignat. Theologie u. die Kongruenz, die zwischen der Person des I. u. seinen Briefen besteht, erschweren die Bestimmung des geschichtlichen u. gesellschaftlichen Orts der Texte. Zunächst bleibt die stete Traditionsbindung auffällig, die sie in vielfältiger Weise mit dem frühchristl. Denken u. der hellenist. Kultur verbindet. Die Bedingtheit der ignat. Theologie u. der Briefe läßt sich darin auch als Versuch begreifen, in sprachlicher wie theologischer Kompetenz eine neue Kommunikation zu eröffnen. Diese Kontextualität des I. wird nicht minder in der Ekklesiologie u. der Lage der antiochen. Gemeinde greifbar (Schoedel, Komm. 37/50; V. Corwin, St. I. and Christianity in Antioch [New Haven 1960]). Die Briefe sind aber mehr als die Summe ihrer gesellschaftlichen u. traditionsgeschichtlichen Bedingungen; I. nimmt neben Paulus u. Johannes eine eigene Stellung in der Geschichte der frühchristl. Theologie ein (R. Bultmann, I. u. Paulus: ders., Exegetica [1967] 400/11; H. Köster, Geschichte u. Kultus im Joh.-Ev. u. bei I. v. Ant.: ZsTheolKirch 54 [1957] 56/69). Indem I. seine geschichtliche Situation u. seinen Weg zum Martyrium sprachlich, ästhetisch u. theologisch vermittelt, geht er über die gesellschaftlichen Bedingungen hinaus. Mehr noch: In der Pragmatik der Texte wird sichtbar, daß I. auf diese Weise auch verändernd in die Lage seiner Gemeinde eingreift. Die Aspekte der Traditionsbindung, der Vermittlung von Geschichte u. der Handlungsorientierung bezeichnen den geschichtlichen Ort der ignat. Briefe am Ausgang des frühen Christentums.

B. Ignatius, das frühe Christentum u. die Antike. I. Die Traditionen. Wenn in Anknüpfung, rezipierender Kritik u. Interpretation nach dem bestimmten Ort des I. u. seiner Theologie gefragt wird, dann fällt auf, daß I. in Magn. 12 u. Trall. 8, 2 das AT nur beiläufig zitiert; es spielt auch indirekt in den Briefen eine geringe Rolle. So vielfältig sich seine Theologie auf Topoi, Motive u. Überlieferung bezieht, so bleibt der eindeutige Hinweis auf Traditionsbindung selten. Zwar findet sich die ausdrückliche Wertschätzung des Paulus, dem entspricht aber nicht die faktische Abhängigkeit (vgl. W. Schneemelcher, Paulus in

der griech. Kirche des 2. Jh.: ZKG 75 [1964] 1/20; E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch [1979] 127/49; A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum [1979] 199/221): Allein 1 Cor. u. deuteropaulin. Eph. werden zitiert. Ähnliches gilt für die synoptische Überlieferung (H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostol. Vätern = TU 65 [1957]), wenngleich Mt. 3, 15 in Ign. Smyrn. 1, 1 aufgenommen sein könnte (J. Smit Sibinga, I. and Matthew: NovTest 8 [1966] 263/83; Ch. Trevett, Approaching Matthew from the 2nd cent. The under-used Ignatian correspondence: JournStudNT 20 [1984] 59/67); auch die literarischen Beziehungen zum Joh.-Evangelium sind nicht gesichert (anders C. Maurer, I. v. Ant. u. das Joh.-Ev. [Zürich 1949] 11/43). In Ign. Smyrn. 3, 2 u. 4, 2 könnte eine apokryphe Tradition rezipiert worden sein (zur Diskussion Bauer / Paulsen 92/4). Wenn deshalb weniger die Zitate als vielmehr deren Seltenheit für I. kennzeichnend sind, so läßt sich seine Theologie nur im sachlichen Kontext frühchristlichen Denkens verstehen: Sie ist in erheblichem Umfang diesem Erbe verpflichtet u. knüpft daran an. I. verändert u. korrigiert allerdings die Überlieferung, so daß der Nachweis von Traditionalität in den Briefen nicht leicht fällt. Ign. Eph. 7, 2 u. 18, 2 zeigen, wie Traditionsbindung u. eigene Kompetenz sich ergänzen (zur Analyse R. Deichgräber, Gotteshymnus u. Christushymnus in der frühen Christenheit [1967] 155/60; Schoedel, Komm. zu den St.). Die Briefe sind deshalb im Horizont des Urchristentums der Überlieferung verpflichtet u. dennoch originär. – Dies gilt auch für die Aufnahme von Traditionen aus anderen, besonders hellenistischen Überlieferungszusammenhängen; das Geflecht dieser Rezeption bedarf des Einzelnachweises (vgl. die Komm. von Schoedel u. Bauer / Paulsen), ist aber in der Sache unstrittig. Besonders die Motive von ἕνωσις, σιγή u. ὁμόνοια sind in diesem Kontext zu verstehen (s. unten), so sehr sie von I. eine veränderte Deutung erfahren. Ähnliches gilt für den Zusammenhang mit gnostischen bzw. gnostisierenden Texten (für das gnostische Material vgl. Schlier; für die Texte der NHC die Komm.): Nähe (vgl. vor allem die Topoi ἕνωσις, μερισμός u. σιγή) u. Modifikation lassen sich nicht voneinander sondern. Diese Schwierigkeit wird zum Indiz für den eigenständigen Entwurf der ignat. Theologie.

II. Theologie. a. Paränese. Die Paränese hält sich bei I. zunächst in traditionellen Bahnen (vgl. O. Tarvainen, Glaube u. Liebe bei I. v. Ant. [1967]; Meinhold 67/77); vor allem Ign. ad Polyc. belegt eine weitgehende Übernahme paränetischer Überlieferungen (zum traditionsgeschichtl. Zusammenhang mit der Apc. vgl. zuletzt Ch. Trevett, Apocalypse, I., Montanism. Seeking the seeds: VigChr 43 [1989] 313/38). Ign. Smyrn. 6, 2 läßt mit der Polemik gegen den ethischen Mangel der Gegner als positives Gegenbild ebenfalls bekannte urchristl. Mahnungen erkennen (vgl. zu solcher Ab- bzw. Ausgrenzung der eigenen Praxis auch Ign. Magn. 10, 2f; Eph. 7, 1; Philad. 8, 1). Dies gilt nicht minder für den Hinweis auf die Verantwortung der Gemeinde gegenüber der Welt, die I. exemplarisch mit dem Motiv des ,Namens' koppelt (Paulsen, Studien 93/8). Doch finden sich in den Briefen Überlegungen, die einer prinzipiellen Begründung der Paränese dienen: So geht es um ein Verhalten, das sich ,angemessen' zu Gott u. Christus entwirft (Ign. Eph. 2, 1f; 4, 1; Magn. 12, 1; Trall. 4, 2; Smyrn. 9, 2). Wenn die Gemeinde in ihrem Handeln sich auf beide bezieht, dann folgt daraus: Die Gegenwart des Herrn bedingt eine bestimmte Praxis (Ign. Eph. 15, 2). I. unternimmt zudem mit der Zuordnung von Glaube u. Liebe (πίστις u. ἀγαπή: ebd. 1, 1; 14, 1; Magn. 1, 2; 13, 1f; Trall. 8, 1; Philad. 11, 2; Smyrn. inscr.; 6, 1; vgl. Tarvainen aO.) den Versuch, paränetische Einzelüberlieferungen zu bündeln (zum Charakter derartiger Zusammenfassung vgl. Philo spec. leg. 2, 63); die Doppelung der beiden Begriffe deutet Vollkommenheit an (Ign. Eph. 14, 1; vgl. die Verbindung von σάρξ u. πνεῦμα; dazu u. Sp. 939); sie verweist so über die Paränese hinaus auf Gott als den Ursprung des gemeindlichen Handelns. Zugleich werden auf solche Weise die Mahnungen mit den grundsätzlichen Überlegungen der ignat. Theologie verbunden u. die prinzipielle Neuheit christlicher Existenz hervorgehoben; dies geschieht mit Hilfe des in der Antike verbreiteten Motivs von ὀσμή / εὐωδία (vgl. Paulsen, Studien 81/4).

b. Pneumatologie, Gottesverständnis u. Christologie. Die Pneumatologie des I. (vgl. J. P. Martin, La pneumatologia en Ignacio de Ant.: Salesianum 33 [1971] 379/454) ist zunächst innerhalb des sachlichen Kontextes der urchristl. Geisterfahrung zu verstehen

(vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 604f). Dem gesellt sich die pneumatologische Bestimmung der Existenz des I. zu: Wenn der Bischof sich in den Briefpräskripten als θεοφόρος bezeichnet (vgl. F. J. Dölger, Christophoros als Ehrentitel für Märtyrer u. Heilige im christl. Altertum: ders., ACh 4 [1933] 73/80; Bauer / Paulsen 22f), dann ist dies Ausdruck eigener Geisterfahrung. Ign. Eph. 9, 2 belegt, daß der Gedanke auf die Gemeinde übertragen werden kann (zum Tragen der Gottheit vgl. Epict. diss. 2, 8, 12f. 16, 33) u. daß an das Motiv der Prozession aus dem Hellenismus erinnert wird (vgl. Plut. Is. et Os. 352B). Die pneumatische Bestimmtheit des I. zeigt vor allem die Akklamation in Philad. 7, 1f (s. auch Ign. Rom. 7, 2). In der Explikation überlieferter Theologie u. der Bearbeitung gemeindlicher Konflikte begreift I. sich selbst als Pneumatiker. Zwar kennen die Briefe die traditionelle Gegenüberstellung von σάρξ u. πνεῦμα (vgl. Ign. Magn. 1, 2; 13, 1; Trall. inscr.; 12, 1; Rom. inscr.; Smyrn. 1, 1; 3, 2; ad Polyc. 5, 1) bzw. σαρκικός u. πνευματικός (Ign. Eph. 7, 2; 8, 2; Magn. 13, 2; Smyrn. 3, 3; 12, 2; 13, 2; ad Polyc. 1, 2; 2, 2). Doch sieht I. erst in der Verbindung u. Zuordnung beider Größen die Wahrheit entborgen (Ign. Eph. 8, 2; zur Verbindung mit der Christologie vgl. vor allem Smyrn. 3, 2f). – Das Gottesverständnis des I. wird bestimmt durch die Verbindung überlieferter Aussagen u. neuer Akzentsetzungen (Überblick: Schoedel, Komm. 51/5). Allerdings heben die Briefe die Transzendenz Gottes außerordentlich hervor, wobei dies partiell durch negative Bestimmungen geschieht (so Ign. ad Polyc. 3, 2; Elze 40/4). Die Zuordnung von ‚Schweigen' (vgl. Ign. Eph. 6, 1; 15, 1f; 19, 1; Magn. 8, 2; Rom. 2, 1; Philad. 1, 1) u. Gott deutet in eine vergleichbare Richtung, u. um so nachdrücklicher stellt sich die Frage nach der Ermöglichung des Heils. Für I. ist Gott derjenige, dessen Sohn als Wort aus dem Schweigen hervorgeht u. sich so den Menschen zuwendet (Ign. Magn. 7, 2; 8, 2; Rom. 8, 2). Gott redet durch seinen Gesandten mit der Welt, u. deshalb kann der Sohn Offenbarungsbegriffe wie λόγος, στόμα u. γνώμη erhalten (zu γνώμη vgl. Ign. Eph. 1, 1; 2, 2; 3, 2; 4, 1; Rom. 7, 1; 8, 3; Philad. inscr.; 1, 2; 3, 3; 6, 2; Smyrn. 6, 2; ad Polyc. 1, 1; 4, 1; 5, 2; 8, 1). Die unaufhebbare Beziehung zwischen dem jenseitigen Gott u. seiner Offenbarung im Sohn verdeutlicht Ign. ad Polyc. 3, 2 in dialektischer Spannung: Der Zeitlose geht in die Zeit ein, der Unsichtbare wird um des Heils willen sichtbar, der Leidensunfähige leidet um der Menschen willen. Die theologia via negationis (zu ihren traditionsgeschichtl. Bedingungen vgl. Paulsen, Studien 119/22; R. Mortley, Art. Gnosis I: o. Bd. 11, 525/37) bedarf für I. einer Christologie der Inkarnation u. des Leidens. – Die Christologie des I. hat ihre Mitte in Menschwerdung u. Erlösung (M. Rackl, Die Christologie des hl. I. v. Ant. [1914]; Schlier 5/124; Bartsch 53/75; Elze; Paulsen, Studien 169/87). Besonders Ign. Eph. 19 (zur Analyse Deichgräber aO. [o. Sp. 937] 157/9; K. Niederwimmer, Grundriß der Theologie des I. v. Ant., Diss. Wien [1956] 115f) hebt diese Intention hervor: Auf die Frage nach dem ‚Wie' der Offenbarung antwortet der Text mit einem Hymnus, der auf die Inkarnation u. Soteriologie verweist. Die anthropologischen Konsequenzen sind nicht zu übersehen: Denn auf diese Weise wird die Entfremdung der Menschen aufgehoben (zu ἄγνοια Paulsen, Studien 179f), auch die Gewalt des Todes zerbricht. Zugleich werden die kosmologischen Implikationen erkennbar: Gottes οἰκονομία (Ign. Eph. 20, 1; A. Brent, History and eschatological mysticism in I. of Ant.: EphemTheolLov 65 [1989] 309/29) erscheint im ‚neuen Menschen' Jesus Christus (vgl. auch Ign. Rom. 6, 2). Werden diese Schwerpunkte innerhalb der Christologie beachtet, so schließt dies ein, daß I. traditionelle Aussagen seiner Theologie integriert hat (Bartsch; Elze). Die Exklusivität seiner Christologie wird auch darin erkennbar, daß Christus für ihn θεός ist (Bauer / Paulsen 23f), ohne daß dies ontologisch verengt werden darf; die Bedeutung dieses Christus für die Menschen wird so hervorgehoben (Ign. Eph. 7, 2; 16, 3). Mit der Betonung von Inkarnation u. Erlösung tritt allerdings der irdische Jesus für I. in den Hintergrund, während der auferstandene um so wichtiger wird (wobei für ihn das Miteinander von σάρξ u. πνεῦμα gilt). Zugleich wird in der Verbindung mit dem Martyrium πάθος zum Interpretament der Christologie (ebd. 18, 2; 20, 1; Magn. 5, 2; 11, 1; Trall. inscr.; 11, 2; Rom. 6, 3; Philad. inscr.; 3, 3; 9, 2; Smyrn. 1, 2; 5, 3; 7, 2; 12, 2): I. hält so an der Wahrheit des christologischen Leidens fest.

c. *Ekklesiologie.* Dem besonderen Gewicht, das die Auseinandersetzung mit den Gegnern bei I. erhält, entspricht die Intensi-

tät, mit der in den Briefen das Gemeindeverständnis entfaltet wird (E. von der Goltz, I. v. Ant. als Christ u. Theologe = TU 12, 3 [1894] 59/87; C. C. Richardson, The church in I. of Ant.: JournRel 17 [1937] 428/43; A. van Haarlem, De kerk in de briefen van I. van Ant.: NedTheolTijdschr 19 [1965] 112/34; Meinhold 57/66; Paulsen, Studien 145/57; E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 [1974] 74/90; H. J. Vogt, I. v. Ant. über den Bischof u. seine Gemeinde: TheolQS 158 [1978] 15/27; E. Lohse, Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit: ZNW 71 [1980] 58/73). Die Eigenständigkeit zeigt sich vor allem an der Hervorhebung der ,Einheit' (ἕνωσις: Ign. Magn. 1, 2; 13, 2; Trall. 11, 2; Philad. 4, 1; 7, 2; 8, 1; ad Polyc. 1, 2; 5, 2; vgl. auch ἑνότης; ἑνόω; εἷς). Ign. Eph. 4, 1 verdeutlicht, wie stark I. hellenistischen Vorstellungen verpflichtet ist: Die Harmonie des Kosmos überträgt sich auf den Bereich von Stadt u. Familie (Schoedel, Komm. 102/6; vgl. Plut. frat. am. 479A; s. auch Philo virt. 35; mut. nom. 200; migr. Abr. 220; quis rer. div. her. 242; fug. et inv. 112). Der Begriff der ,Einheit' verweist auf zeitgenössische Vorstellungen aus dem Bereich der politischen Ethik (bes. Ign. Eph. 13, 1; vgl. Dio Chrys. or. 38/41; Aristid. Rhet. or. 23f). Im Unterschied zu 1 Clem. (vgl. A. Stuiber: o. Bd. 3, 190/2) spitzt I. die Motive aber soteriologisch u. ekklesiologisch zu, um deutlich zu machen, daß die konkrete Einheit in den Gemeinden auf der Verbindung zwischen der Kirche u. Christus ruht (wobei dieser nicht vom Vater getrennt werden darf). Von hier aus begreifen sich auch die anderen Überlegungen, die in die Ekklesiologie des I. integriert worden sind. Dies betrifft den Gedanken, daß sich die jeweilige Gemeinde nicht von ihrem himmlischen Gegenbild sondern lasse (F. H. Kettler, Enderwartung u. himmlischer Stufenbau im Kirchenbegriff des nachapostol. Zeitalters: TheolLitZt 79 [1954] 385/92), dies gilt auch von der fast beiläufigen Verwendung des Topos vom *Corpus Christi (Ign. Smyrn. 1, 2; Eph. 4, 1f; Trall. 11, 2; zu Smyrn. 11, 2 Paulsen, Studien 147/51) u. dem Hinweis auf die Gemeinde als ,Braut' Christi (Ign. ad Polyc. 5, 1). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist die umstrittene Eröffnung des Rom. mit der Auszeichnung der dortigen Gemeinde (zur Diskussion R. Staats, Die martyrolog. Begründung des Romprimats bei I. v. Ant.: ZsTheolKirch 73 [1976] 461/70); die Aussage steht innerhalb der Theologie des I. in engem Zusammenhang mit Eucharistie u. Martyrium (Bommes 125f. 205/8). Von der zentralen Stellung der Einheit her ergibt sich die Betonung des ,einen' Bischofs durch I.; Ign. Smyrn. 8, 2 belegt dies unter Rezeption des Gedankens der καθολικὴ ἐκκλησία (dazu Schoedel, Komm. 380f; R. Staats, Die kathol. Kirche des I. v. Ant. u. das Problem der Normativität im 2. Jh.: ZNW 77 [1986] 126/45. 242/54). Der Bischof steht in Entsprechung zum ,einen' Gott (zur traditionellen Reihenfolge von Bischof-Presbyter-Diakon s. ebd.); dies wird mit Hilfe des Motivs der σιγή durch I. verdeutlicht (vgl. σιγή: Ign. Magn. 8, 2; σιγᾶν: Eph. 6, 1; 15, 1 f; Philad. 1, 1; σιωπᾶν: Eph. 15, 1; Rom. 2, 1; ἡσυχία: Eph. 15, 2; 19, 1; zu den religionsgeschichtl. Implikationen H. Chadwick, The silence of bishops in I.: HarvTheolRev 43 [1950] 169/72; A. Pettersen, Sending heretics to Coventry? I. of Ant. on reverencing silent bishops: VigChr 44 [1990] 335/50). Mit dieser Betonung des Schweigens hat I. teil an bestimmten Formen antiker u. spätantiker Religiosität, die in der Hervorhebung der theologia via negationis ähnliche Wege kennen (vgl. Corp. Herm. 1, 31; 10, 5; 13, 2; frg. 1, 2; an gnostischen Texten NHC VI 14, 9/11; XIII 43, 19/21. 44, 4/8. 46, 5. 23. 50, 2 u. ö.; s. auch Mortley aO. [o. Sp. 940]). Für I. bedeutet dies: Nicht nur geht aus dem ,Schweigen' Gottes der Sohn hervor (Ign. Magn. 8, 2), sondern in der σιγή der Bischöfe ist Gott inhaltlich anwesend. Dem Schweigen Gottes korrespondiert das Schweigen der Bischöfe, das deshalb besonders zu beachten ist. Wird bedacht, wie sehr im Gedanken der Einheit theologische Überlegungen die Ekklesiologie des I. bestimmen, dann genügt es nicht, sie nur als eine Wiedergabe der konkreten Gemeindeverhältnisse in Kleinasien zu deuten. In der Bindung des Gemeindeverständnisses an den ignat. Gesamtentwurf erscheint die Pointierung des ,einen' Bischofs nicht allein als Widerspiegelung der aktuellen Situation. Dies läßt es ungeachtet bestimmter traditions- u. verfassungsgeschichtlicher Voraussetzungen in der Geschichte des frühen Christentums (dazu Lohse aO.) begreiflich werden, daß solche Theologie zur Auseinandersetzung führte (W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum² [1964] 65/98); sie ist in ihrer Kühnheit folgenreich.

Gegenüber der Konzentration des I. auf die Ekklesiologie hat der Hinweis auf die Taufe nur eine untergeordnete Funktion (Ign. Smyrn. 8, 2; ad Polyc. 6, 2; vgl. A. Benoît, Le baptême chrétien au 2nd s. [Paris 1953]; Elze 65/70; zu Ign. Eph. 18, 2 Paulsen, Studien 97f). Anders ist dies im Blick auf die Eucharistie (L. Wehr, Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei I. v. Ant. u. im Joh.-Ev. [1985]); durch sie betont I. gegenüber den Gegnern in besonderer Weise die Einheit u. stellt sie zugleich unter Verwendung von Opfertopik (H.-J. Klauck, Θυσιαστήριον in Hebr. 13, 10 u. bei I. v. Ant.: Studia Hierosolymitana 3 [Jerusalem 1982] 147/58; Bommes 90f. 156f) in Beziehung zu seinem Verständnis des Martyriums (ebd. 153/9). Dabei hebt für I. die Eucharistie als Geschehen in der Gemeinde die Gegenwart des Heils besonders hervor. Im φάρμακον τῆς ἀθανασίας (zur Traditionsgeschichte Wehr aO.) erfährt die Gemeinde, daß Heil immer zugleich Zerstörung der Todesmächte ist.

d. Martyrium. Die eigene Prägung der ignat. Theologie wird vor allem erkennbar an der Betonung des Martyriums u. der Hervorhebung des Wunsches, im Tode unmittelbar zu Gott zu gelangen (Schlier 135/74; Bartsch 80/98; N. Brox, Zeuge u. Märtyrer [1961] 203/22; Bommes, bes. 23/8. 143/6. 159/64). I. geht als einzelner dem Tode entgegen (vgl. Ign. Rom. 2, 2; 4, 1; 7); daraus ergibt sich für ihn der Zugang zu Gott, wobei dies zugleich Verbindung mit Christus in sich schließt (H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche² [1964] 78). Dies führt bei I. zu Veränderungen im Bereich der traditionellen Eschatologie. Sie ist noch vorhanden u. dient der Pointierung der gemeindlichen Lage (Ign. Eph. 11, 1; 16, 1f; Magn. 5, 1f; Trall. 2, 1; 8, 1f; Smyrn. 7, 1; ad Polyc. 2, 3; 5, 2; H. Lohmann, Drohung u. Verheißung [1989] 135/75); I. kann Christus selbst als ἐλπίς bestimmen (Ign. Eph. 21, 2; Magn. 11, 1; Bultmann aO. [o. Sp. 936]). Doch bedeutet für den Bischof seine Zukunft zunächst u. vor allem der Weg ins Martyrium u. das Verlangen nach der Teilhabe an Gott. Dem dient in den Briefen der Hinweis auf das (ἐπι-) τυγχάνειν τοῦ θεοῦ (Ign. Eph. 1, 2; 10, 1; 12, 2; Magn. 1, 2; 14, 1; Trall. 12, 2f; 13, 3; Rom. 1, 1f; 2, 1; 4, 1; 5, 3; 8, 3; 9, 2; Philad. 5, 1; Smyrn. 9, 2; 11, 1; ad Polyc. 2, 3; 4, 3; 7, 1; vgl. Paulsen, Studien 70/3). Dieser Gedanke des unverstellten Zugangs zu Gott ist nicht ohne Parallelen in antiken Texten; vgl. PGM² IV 262/85. 1775/80; Corp. Herm. 13, 10; frg. 2 B, 5; Procl. in Plat. remp. 2, 126, 14/30 Kroll. I. bezieht das Motiv auf seinen Weg zum Martyrium u. denkt in diesem Verlangen nach Heil christologisch (Bommes 143/6. 162/4). Mit der Nachahmung bzw. Nachfolge seines Herrn (Ign. Rom. 6, 3) zeigt sich, daß er durch den Weg in den Tod erst eigentlich zum Jünger Christi wird (Ign. Eph. 1, 2; 3, 1; Rom. 4, 2; 5, 1. 3; Bommes 38/41. 87/107; W. M. Swartley, The imitatio Christi in the Ignatian letters: VigChr 27 [1973] 81/103). Zwar handelt I. im Martyrium kaum stellvertretend für das Geschick seiner Gemeinden (doch fallen Opferbegriffe in diesem Kontext auf; Bommes 156f), aber sein Weg in den Tod hebt ihn außerordentlich hervor u. sondert ihn zugleich von der Erfahrung anderer. Was für ihn so noch aussteht, tritt für die Gemeinde als Heil bereits gegenwärtig in Erscheinung (Kettler aO.). Das Verlangen nach der eigenen Zukunft des Martyriums u. die Gewißheit der σωτηρία in der Gemeinde ordnen sich einander zu.

III. Die ‚Gegner'. Die Frage nach der geschichtlichen Situation, in der I. schreibt, wird besonders deutlich im Blick auf die Gegner, mit denen er sich auseinandersetzt (zuletzt C. K. Barrett, Jews and Judaizers in the epistles of I.: Jews, Greeks and Christians, Festschr. W. D. Davies [Leiden 1976] 220/44; Ch. Trevett, Prophecy and antiepiscopal activity – a third error combatted by I.?: JournEcclHist 34 [1983] 1/13). Die Betonung der Einheit durch I. mußte mit Notwendigkeit zu einer kritischen Einstellung gegenüber abweichenden Gruppen führen (vgl. Ign. Philad. 7f; auch der αἵρεσις-Begriff [*Häresie] gehört hierher: Ign. Eph. 6, 2; Trall. 6, 1; H. Paulsen, Schisma u. Häresie: ZsTheolKirch 79 [1982] 180/211). Deren Profil läßt sich schwer erkennen, zumal die von I. angegriffenen Aussagen eine Nähe zu seinem eigenen Denken aufweisen (ders., Studien 139/44). Schließlich erscheint eine Kennzeichnung der Gegner auch deshalb als problematisch, weil I. in der Bearbeitung des Konfliktes in Polemik u. Abgrenzung traditionelle Topik aufnimmt. Doch ist sicher, daß er sich in besonderer Weise von Aussagen absetzt, die nach seiner Auffassung die Scheinhaftigkeit des Leidens Jesu behaupten (Ign. Trall. 10, 1; Smyrn. 2, 1; 4, 2). Wie solche Theologie traditionsgeschichtlich zu bestim-

men ist, läßt sich mit nötiger Sicherheit nicht mehr erkennen (U. B. Müller, Die Menschwerdung des Gottessohnes [1990], bes. 102/22). Die Nachdrücklichkeit jedoch, mit der I. auf der Wahrheit des Leidens beharrt u. das πάθος des Herrn hervorhebt, u. die Polemik von Ign. Smyrn. 2f (Paulsen, Studien 141/4) deuten darauf hin, daß die Gesprächspartner ein anderes Verständnis auch der Menschwerdung vertraten. Wenn I. sich hier von dem positiven Verständnis des ἀσώματον abgrenzt (vgl. dazu vor allem Corp. Herm. 4, 5f. 9; 8, 3; 10, 10; 11, 17. 22; 12, 11; 13, 6; 17, 1), so unterstreicht dies das ἀληθῶς der Menschwerdung (vgl. zum möglichen Gegenentwurf eines ‚Doketismus' auch NHC VII 55, 10/ 56, 19). Die Nähe zur ignat. Theologie warnt allerdings davor, solche Position mit bestimmten Gruppen in der Geschichte des 2. Jh. zu identifizieren (Bauer / Paulsen 65), wie auch gnostische Dependenz bzw. Gruppenbildung kaum gefolgert werden kann (mögliche Texte ebd.). Im Unterschied zur christologischen Auseinandersetzung legen Ign. Magn. 8/11 u. Philad. 5/9 das Bild eines devianten Verhaltens nahe, das durch ‚Judaismus' geprägt ist (J. Klevinghaus, Die theologische Stellung der Apostol. Väter zur atl. Offenbarung [1948] 92/106; Barrett aO.): Ign. Magn. 9, 1 kann auf das Halten des Sabbats hindeuten, Philad. 8 auf die Hervorhebung des AT. Wieder muß allerdings beachtet werden, wie zurückhaltend I. selbst auf die ‚Schrift' zurückgreift, so daß die Texte nicht mit der geschichtlichen Realität gleichzusetzen sind (zu den Ereignissen in Philadelphia: J. Speigl, I. in Philadelphia: VigChr 41 [1987] 360/76). Zudem dürfte die zentrale Rolle des Episkopats bei I. nicht ohne Widerspruch in den Gemeinden geblieben sein (Ch. Trevett, I. and his opponents in the divided church of Antioch [Sheffield 1980]). Das geschichtliche Bild, das sich aus den Briefen ergibt, bleibt deshalb notwendig ungenau: Ist mit nur einer Gruppe zu rechnen, der sich alle inhaltlichen Hinweise zuordnen lassen, oder bedarf es einer Differenzierung in mehrere, auch soziologisch unterscheidbare Positionen (Meinhold 19/36)? Aus der Schwierigkeit einer einlinigen Antwort läßt sich nicht allein die Einsicht gewinnen, daß I. vor allem theologisch argumentiert, sondern es muß schon aus methodischen Gründen von einer Unterschiedlichkeit der ignat. Gegner ausgegangen werden.

C. Wirkungs- u. Rezeptionsgeschichte. Die Wirkungsgeschichte setzt ein mit der Aufnahme der Briefe durch Polycarp u. ihrer Zusammenstellung, die rezeptionsästhetisch zu deuten ist. Doch läßt sich ein unvermittelter Einfluß des I. nur schwer belegen (Zusammenstellung der möglichen Anklänge: Lightfoot 1, 135/232): Vieles geht in die Theologie der Zeit ein, ohne als Zitat noch kenntlich zu werden. Dies gilt auch für Irenäus (von der Goltz aO. [o. Sp. 941] 159); wo sich Parallelen finden, hängen sie eher am Einfluß der kleinasiatischen Theologie. Doch besitzt die Theologie des I. in der Konfiguration ihrer Teile modellhafte Züge: Gegenwart des Heils u. Sehnsucht nach Gott, Relevanz der Ekklesiologie u. Deutung der Eucharistie bleiben Grundmotive der altkirchl. Theologie. Vor allem sind neben den spät entstandenen Fassungen des Martyrium Ignatianum (vgl. dazu Lightfoot 2, 361/540; Funk, PA LXIV/LXXX. 323/96) die unterschiedlichen Briefsammlungen wirkungsgeschichtlich Zeichen der anhaltenden Präsenz u. Aktualität des I. Die längere Version, sachlich mit der Entstehung der Apostol. Konstitutionen verbunden (Hagedorn aO. [o. Sp. 934]), diente gewiß der Legitimierung eigener Gegenwart; aber sie verdeutlicht zugleich die Notwendigkeit, sich des ignat. Erbes zu bemächtigen.

A. d'Alès, Ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου ἔφθαρται: RevScRel 25 (1935) 489/92. – A. Amelungk, Untersuchungen über PsI.: ZsWissTheol 42 (1899) 508/81. – C. P. H. Bammel, Ignatian problems: JournTheolStud NS 33 (1982) 62/97. – H. J. Bardsley, Notes on I. Eph. 17 and St. John XIX 39: ebd. 14 (1913) 500; The testimony of I. and Polycarp to the apostleship of ‚St. John': ebd. 489/99; The testimony of I. and Polycarp to the writings of St. John: ebd. 207/20. – L. W. Barnard, The background of St. I. of Ant.: ders., Studies in the Apostolic Fathers and their background (Oxford / New York 1967) 19/30. – H.-W. Bartsch, Gnostisches Gut u. Gemeindetradition bei I. v. Ant. (1940) = BeitrFördChrTheol Monogr 44 (1983). – B. Basile, Un ancien témoin arabe des lettres d'Ignace d'Ant.: Melto 4 (1968) 107/91; Une autre version arabe de la lettre aux Romains de St. Ignace d'Ant.: ebd. 5 (1969) 269/87. – W. Bauer, Die Briefe des I. v. Ant.: Die Apostolischen Väter = HdbNT ErgBd. (1923) 186/274. – W. Bauer / H. Paulsen, Die Briefe des I. v. Ant. u. der Brief des Polykarp v. Smyrna = HdbNT 18 (1985). – Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyri-

ums = MünstBeitrTheol 49 (1980). – F. C. BAUR, Die Ign. Briefe u. ihre neuesten Kritiker (1848). – J. BAYES, Divine ἀπάθεια in I. of Ant.: StudPatr 21 (Leuven 1989) 27/31. – F. BERGAMELLI, Nel sangue di Cristo. La vita nuova del cristiano secondo il martire S. Ignazio di Ant.: EphemLiturg 100 (1986) 152/70; ‚Sinfonia' della chiesa nelle lettere di Ignazio di Ant.: Ecclesiologia e catechesi patristica = BiblScRel 46 (Roma 1981) 21/80; L'unione a Cristo in Ignazio di Ant.: Cristologia e catechesi patristica 1 (ebd. 1980) 73/109; ‚La Verginità di Maria' nelle lettere di Ignazio di Ant.: StudPatr 21 (Leuven 1989) 32/41. – R. BERTHOUZOZ, Le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'après les lettres d'Ignace d'Ant.: FreibZsPhilosTheol 18 (1971) 397/418. – W. BIEDER, Das Abendmahl im christl. Lebenszusammenhang bei I. v. Ant.: EvTheol 16 (1956) 75/97; Zur Deutung des kirchl. Schweigens bei I. v. Ant.: TheolZs 12 (1956) 28/43. – K. BOMMES, Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei I. v. Ant. = Theophaneia 27 (1976). – P. BORGEN, En tradisjonshistorisk analyse av materialet om Jesu fødsel hos I.: TidsskrTeolKirke 42 (1971) 37/44. – G. BOSIO, La dottrina spirituale di Sant'Ignazio d'Ant.: Salesianum 28 (1966) 519/51. – R. A. BOWER, The meaning of ἐπιτυγχάνω in the epistles of St. I. of Ant.: VigChr 28 (1974) 1/14. – F. M. BRAUN, Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne (Paris 1959). – A. BRENT, The relations between I. and the Didascalia: SecCent 8 (1991) 129/56. – M. P. BROWN, Notes on the language and style of PsI.: JournBiblLit 83 (1964) 146/52. – N. BROX, PsPaulus u. PsI.: VigChr 30 (1976) 181/8; ‚Zeuge seiner Leiden'. Zum Verständnis der Interpolation I. Rom. 2, 2: ZsKathTheol 85 (1963) 218/20. – E. BRUSTON, Ignace d'Ant. Ses épîtres, sa vie, sa théologie, Thèse Montauban (1897). – C. C. J. BUNSEN, I. v. Ant. u. seine Zeit (1847). – W. J. BURGHARDT, Did St. I. of Ant. know the Fourth Gospel?: TheolStudies 1 (1940) 1/26. 130/56. – G. CARLOZZO, L'ellissi in Ignazio di Ant. e la questione dell'autenticità della recensione lunga: VetChr 19 (1982) 239/56. – G. CLOIN, De verhouding van den bisshop toe het πνεῦμα in de Ignatiaansche brieve: StudCath 14 (1938) 19/42. – J. COLSON, Agapè (charité) chez S. Ignace d'Ant. (Paris 1961); Agapè chez S. Ignace d'Ant.: StudPatr 3 = TU 78 (1961) 341/53. – J. H. CREHAN, A new fragment of I.' Ad Polycarpum: ebd. 1 = TU 63 (1957) 23/32. – W. CURETON, Corpus Ignatianum (London 1849). – D. DAUBE, Τρία μυστήρια κραυγῆς: I., Eph. 19, 1: JournTheolStud NS 17 (1965) 128f. – S. L. DAVIES, The predicament of I. of Ant.: VigChr 30 (1976) 175/80. – H. DELAFOSSE, Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Ant.: RevHistLitRel NS 8 (1922) 303/37. 477/533; Lettres d'Ignace d'Ant. (Paris 1927). – P. DIETZE, Die Briefe des I. u. das Joh.-Ev.: TheolStudKrit 78 (1905) 563/603. – F. J. DÖLGER, Θεοῦ φωνή. Die ‚Gottes-Stimme' bei I. v. Ant., Kelsos u. Origenes: ders., ACh 5, 218/23. – P. J. DONAHUE, Jewish Christianity in the letters of I.: VigChr 32 (1978) 81/93. – G. DUMEIGE, Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles: RivAC 48 (1972) 115/41. – B. DUPUY, Aux origines de l'épiscopat: Istina 27 (1982) 269/77. – T. H. C. VAN EIJK, La résurrection des morts chez le pères apostoliques (Paris 1974). – M. ELZE, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der I.briefe, Habil.- Schr. Tübingen (1963). – A. u. C. FAIVRE, Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace aux Ephésiens 14, 1 – 16, 2: RevScRel 65 (1991) 173/96. – E. FASCHER, Jesus, der Arzt: ders., Frage u. Antwort (1968) 9/41. – J. A. FISCHER, Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici: HistJb 95 (1975) 107/18. – F. X. FUNK, Die Echtheit der ignat. Briefe (1883); Der Primat der röm. Kirche nach I. u. Irenäus: ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen 1 (1897) 1/23. – H. DE GENOUILLAC, L'église chrétienne au temps de St. Ignace d'Ant. (Paris 1907). – S. M. GIBBARD, The eucharist in the Ignatian epistles: StudPatr 8, 2 = TU 93 (1966) 214/8. – F. X. GOKEY, The terminology for the devil and evil spirits in the Apostolic Fathers = PatrStud 93 (Washington 1961). – E. VON DER GOLTZ, Rez. E. Bruston, Ignace d'Ant.: TheolLitZt 23 (1898) 324/6. – R. M. GRANT, Hermeneutics and tradition in I. of Ant.: Ermeneutica, Festschr. E. Castelli (Roma 1963) 183/201; ‚Holy Law' in Paul and I.: The Living Text, Festschr. E. W. Sanders (Langham / New York / London 1985) 65/71; Scripture and tradition in St. I. of Ant.: CathBiblQuart 25 (1963) 322/35. – R. GRYSON, Les lettres attribuées à Ignace d'Ant. et l'apparition de l'épiscopat monarchique: RevThéolLouv 10 (1979) 446/53. – F. GUY, The ‚Lord's Day' in the letter of I. to the Magnesians: AndrewsUnivSeminStud 2 (1964) 1/17. – A. P. O'HAGAN, Material recreation in the Apostolic Fathers = TU 100 (1968). – A. DE HALLEUX, ‚L'église catholique' dans la lettre Ignacienne aux Smyrniotes: EphemTheolLov 58 (1982) 5/24. – J. W. HANNAH, The setting of the Ignatian long recension: JournBiblLit 79 (1960) 221/38. – H. HANSE, ‚Gott haben' in der Antike u. im frühen Christentum = RGVV 27 (1939). – A. v. HARNACK, Die Briefsammlung des Apostels Paulus u. die anderen vorkonstantinischen christl. Briefsammlungen (1926); Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts in den zwei ersten Jhh. (1910); Geschichte der altchristl. Literatur[2] 1, 1; 2, 1 (1958); Die Zeit des I. u. die Chronologie der antiochen. Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus u. den späteren Historikern (1878);

Das Zeugnis des I. über das Ansehen der röm. Gemeinde: SbBerlin 1896, 111/31. – R. HARRIS / A. MINGANA, Genuine and apocryphal works of I. of Ant.: BullJohnRylLibr 11 (1927) 117/24. 204/31. – W.-D. HAUSCHILD, Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum: Kirchengemeinschaft - Anspruch u. Wirklichkeit, Festschr. G. Kretschmar (1986) 9/42. – K. HEIN, Eucharist and excommunication (1973). – A. HEITMANN, Imitatio Dei (Roma 1940). – A. HILGENFELD, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria (1902); Die I.briefe u. die neueste Verteidigung ihrer Echtheit: ZsWissTheol 46 (1903) 171/94. – F. R. M. HITCHCOCK, Notes on the Ignatian epistles: Hermathena 13 (1905) 439/56. – K. HÖRMANN, Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma u. Sitte bei den Apostol. Vätern (Wien 1952). – H. J. HOLTZMANN, Das Verhältnis des Johannes zu I. u. Polycarp: ZsWissTheol 20 (1877) 187/214. – C. HOLZHEY, Die beiden Rezensionen der I.-Briefe u. die ‚apostolische Didaskalie': TheolQS 80 (1898) 380/5. – S. E. JOHNSON, Parallels between the letters of I. and the Johannine epistles: Perspectives on language and text, Festschr. F. I. Andersen (Winona Lake 1987) 327/38. – G. JOUASSARD, Les épîtres expédiées de Troas par S. Ignace d'Ant.: Mémorial J. Chaine (Lyon 1950) 213/21. – H. KATZENMAYER, I. ad Rom. 4, 3: IntKirchlZs 43 (1953) 65/72. – R. KNOPF, Das nachapostol. Zeitalter (1905). – W.-D. KÖHLER, Die Rezeption des Mt. in der Zeit vor Irenäus = WissUntersNT 2, 24 (1987). – H. KORN, Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apostol. Vätern, Diss. Berlin (1928). – J. E. LAWYER, Eucharist and martyrdom in the letters of I. of Ant.: AnglTheolRev 73 (1991) 280/96. – J. LEBRETON, La théologie de la Trinité d'après S. Ignace d'Ant.: RechScRel 25 (1925) 97/126. 393/419. – R. B. LEWIS, I. and the ‚Lord's Day': AndrewsUnivSeminStud 6 (1968) 45/59. – J. LIÉBAERT, Les enseignements moraux des pères apostoliques (Gembloux 1970). – J. B. LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers 2, 1/2 (London 1889). – S. VAN DER LOEFF, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van I. in de korte recensie, Diss. Leiden (1906). – W. v. LOEWENICH, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jh. = ZNW Beih. 13 (1932). – W. LÜTGERT, Amt u. Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums = BeitrFördChrTheol 15, 4/5 (1911). – D. C. LUSK, What is the historic episcopate?: ScottJournTheol 3 (1950) 255/77. A. A. MACARTHUR, The office of bishop in the Ignatian epistles and in the Didascalia Apostolorum compared: StudPatr 4, 2 = TU 79 (1961) 298/304. – J. M. MCCARTHY, Ecclesiology in the letters of St. I. of Ant.: AmBenedRev 22 (1971) 319/325. – H. O. MAIÓR, The charismatic authority of I. of Ant.: StudRel 18 (1989) 185/99. – É. MASSAUX, Influence de l'évangile de S. Matthieu sur la littérature chrétienne avant S. Irénée = UnivCathLovDiss 2, 42 (Louvain / Gembloux 1950). – C. MAURER, Ein umstrittenes Zitat bei I. v. Ant. (Smyrn. 3, 2): JbGeschProtestÖsterr 67 (1951) 165/70. – P. MEINHOLD, Studien zu I. v. Ant. = VeröffInstEurGesch 97 (1979). – J. MOFFAT, An approach to I.: HarvTheolRev 29 (1936) 1/38; I. of Ant. A study in personal religion: JournRel 10 (1930) 169/85; Two notes on I. and Justin Martyr: HarvTheolRev 23 (1930) 153/9. – E. MOLLAND, The heretics combatted by I. of Ant.: ders., Opuscula Patristica = BibliothTheolNorveg 2 (Oslo 1970) 17/23. – C. MUNIER, À propos d'Ignace d'Ant.: RevScRel 54 (1980) 55/73; À propos d'Ignace d'Ant. Observations sur la liste épiscopale d'Ant.: ebd. 55 (1981) 126/31; Où en est la question d'Ignace d'Ant.? Bilan d'un siècle de recherches 1870 / 1988: ANRW 2, 27, 1 (1993) 359/484 (Korrekturzusatz). – H. MUSURILLO, I. of Ant., Gnostic or Essene?: TheolStudies 22 (1961) 103/10. – The New Testament in the Apostolic Fathers (Oxford 1905). – A. NIEBERGALL, Zur Entstehungsgeschichte der christl. Eheschließung. Bemerkungen zu I. an Polykarp 5, 2: Glaube, Geist, Geschichte, Festschr. E. Benz (Leiden 1967) 107/24. – J. NIRSCHL, Die Theologie des hl. I. (1880). – F. NORMANN, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christl. Literatur des 1. u. 2. Jh. = MünstBeitrTheol 32 (1967). – F. W. NORRIS, I., Polycarp, and 1 Clement. Bauer reconsidered: VigChr 30 (1976) 23/44. – A. P. ORBÁN, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens, Diss. Nijmegen (1970). – H. PAULSEN, Studien zur Theologie des I. v. Ant. = ForschKirchDogmGesch 29 (1978); Zur Wissenschaft vom Urchristentum u. der alten Kirche: ZNW 68 (1977) 200/30. – G. PELLAND, ‚Le dossier de lettres d'Ignace d'Ant.'. À propos d'un livre récent (R. Joly, Bruxelles 1979): ScEsprit 32 (1980) 261/97. – O. PERLER, Die Briefe des I. v. Ant.: FreibZsPhilTheol 18 (1971) 381/96; Eucharistie et unité de l'église d'après S. Ignace d'Ant.: 35. Congreso Eucarístico Internacional. Sesiones des Estudio 2 (Barcelona 1953) 424/9; I. v. Ant. u. die röm. Christengemeinde: Divus Thomas 22 (1944) 413/51; PsI. u. Eusebius v. Emesa: HistJb 77 (1958) 73/82. – H. PIESIK, Die Bildersprache der Apostol. Väter, Diss. Bonn (1961). – L. F. PIZZOLATO, Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio d'Ant.: Aevum 44 (1970) 205/18. – TH. PREISS, La mystique de l'imitation et de l'unité chez Ignace d'Ant.: RevHistPhilRel 18 (1938) 197/241. – A. QUACQUARELLI, Ἁγιοφόρος in Ignazio di Ant.: VetChr 25 (1988) 1/11. – W. REBELL, Das Leidensverständnis bei Paulus u. I. v. Ant.: NTStudies 32 (1986) 458/

65. – S. REINACH, I., bishop of Antioch, and the ἀρχαία: Anatolian Studies, Festschr. W. M. Ramsay = PublUnivManchester 160 (Manchester / London 1923) 339f. – H. REINHOLD, De Graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae = Diss. philol. Hal. 14, 1 (1898). – C. C. RICHARDSON, The Christianity of I. of Ant. (New York 1935). – A. RITSCHL, Die Entstehung der altkathol. Kirche[2] (1857). – J. RIUS-CAMPS, Arcaismos en la teología de Ignácio de Ant.: StudPatr 21 (Leuven 1989) 175/84; Ignácio de Ant., testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús?: Biblica 70 (1989) 449/72. – J. ROGGE, Ἕνωσις u. verwandte Begriffe in den I.briefen: ... u. fragten nach Jesus, Festschr. E. Barnikol (1964) 45/51. – J. ROHDE, Häresie u. Schisma im ersten Clemensbrief u. in den I.-Briefen: NovTest 10 (1968) 217/33. – R. ROTHE, Die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung 1 (1837). – T. RÜSCH, Die Entstehung der Lehre vom Hl. Geist bei I. v. Ant., Theophilus v. Ant. u. Irenäus (Zürich 1952). – D. B. SADDINGTON, St. I., leopards and the Roman army: JournTheolStud NS 38 (1987) 411f. – E. SAUSER, Tritt der Bischof an die Stelle Christi?: Sacerdos ubique et semper, Festschr. F. Loidl 1 (Wien 1970) 325/39. – TH. SCHERMANN, Zur Erklärung der Stelle ad Ephes. 20, 2 des I. v. Ant., φάρμακον ἀθανασίας κτλ.: TheolQS 92 (1910) 6/19. – F. A. SCHILLING, The mysticism of I. of Ant., Diss. Philadelphia (1932). – F. W. SCHLATTER, The restoration of peace in I. of Ant.: JournTheolStud NS 35 (1984) 465/70. – H. SCHLIER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den I.briefen = ZNW Beih. 8 (1929). – W. R. SCHOEDEL, Art. I. v. Ant.: TRE 16 (1987) 40/5; Die Briefe des I. v. Ant. (1990); I. of Ant. A commentary on the letters of I. of Ant. = Hermeneia (Philadelphia 1985); I. and the archives: HarvTheolRev 71 (1978) 97/106; A blameless mind ‚Not on loan' but ‚By nature': JournTheolStud NS 15 (1964) 308/16; Theological norms and social perspectives in I. of Ant.: E. P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 1 (Philadelphia 1980) 30/56. 220/5; Polycarp's witness to I. of Ant.: VigChr 41 (1987) 1/10. – M. H. SHEPHERD, Smyrna in the Ignatian letters: JournRel 20 (1940) 141/59. – J. D. SMITH, The Ignatian long recension and Christian communities in 4th cent. Syrian Antioch, Diss. Cambridge, MA (1986). – G. F. SNYDER, The text and syntax of I. Πρὸς Ἐφεσίους 20, 2c: VigChr 22 (1968) 8/13. – L. STÄHLIN, Christus praesens = BeitrEvTheol 3 (1940). – A. STAHL, Ign. Untersuchungen 1. Die Authentie der sieben I.briefe, Diss. Greifswald (1899); Patristische Untersuchungen 2. I. v. Ant. (1901) 121/222. – H. F. STANDER, The starhymn in the epistle of I. to the Ephesians (19, 2f): VigChr 43 (1989) 209/14. – P. STOCKMEIER, Zum Begriff καθολικὴ ἐκκλησία bei I. v. Ant.: Ortskirche - Weltkirche, Festschr. J. Döpfner (1973) 63/74. – R. F. STOOPS, If I suffer ... Epistolary authority in I. of Ant.: HarvTheolRev 80 (1987) 161/78. – C. I. K. STORY, The christology of I. of Ant.: EvQuart 56 (1984) 173/82; The text of I.' letter to the Trallians: VigChr 33 (1979) 319/23. – B. H. STREETER, The primitive church (London 1930). – J. THIELE, ‚Vorrang in der Liebe'. Eine Untersuchung über ‚προκαθημένη τῆς ἀγάπης': TheolGl 19 (1972) 701/9. – H. THOMSEN, Lighed med Gud hos I. af Ant.: DanskTeolTidsskr 29 (1966) 144/63. – E. J. TINSLEY, The ‚imitatio Christi' in the mysticism of St. I. of Ant.: StudPatr 2, 2 = TU 64 (1957) 553/60. – T. F. TORRANCE, The doctrine of grace in the Apostolic Fathers (Edinburgh / London 1948). – G. TRENTIN, Eros e Agape. A proposito di una interpretazione teologica delle lettere di Ignazio di Ant.: StudPatav 19 (1972) 495/538; Rassegna di studi su Ignazio di Ant.: ebd. 75/87. – CH. TREVETT, Anomaly and consistency. Joseph Rius-Camps on I. and Matthew: VigChr 38 (1984) 165/71; The other letters to the churches of Asia. Apocalypse and I. of Ant.: JournStudNT 37 (1989) 117/35; I. and the monstrous regiment of women: StudPatr 21 (Leuven 1989) 202/14; I. ‚To the Romans' and 1 Clement LIV/LVI: VigChr 43 (1989) 35/52; A study of I. of Ant. in Syria and Asia = Studies in Bible and Early Christianity 29 (Lewiston / Queenston / Lampeter 1992) (Korrekturzusatz). – G. UHLHORN, Art. I. v. Ant.: Herzog/H.[3] 9 (1901) 49/55. – A. VILELA, Le presbytérium selon s. Ignace d'Ant.: BullLittEccl 74 (1973) 161/86. – D. VÖLTER, Die ignat. Briefe auf ihren Ursprung untersucht (1892); Polycarp u. I. u. die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht (Leiden 1910). – J. W. v. WALTER, I. v. Ant. u. die Entstehung des Frühkatholizismus: Festschr. R. Seeberg 2 (1929) 105/18. – R. WEIJENBORG, Is Euagrius Ponticus the author of the longer recension of the Ignatian letters?: Antonianum 44 (1969) 339/47. – A. WENGER, À propos des lettres d'Ignace d'Ant.: RevÉtByz 29 (1971) 313/6. – M. F. WILES, The divine apostle. The interpretation of St. Paul's epistles in the early church (Cambridge 1967); The spiritual gospel. The interpretation of the fourth gospel in the early church (Cambridge 1960). – R. WINLING, À propos de la datation des lettres d'Ignace d'Ant.: RevScRel 54 (1980) 259/65. – K. J. WOOLCOMBE, The doctrinal connexions of the PsIgnatian letters: StudPatr 6, 4 = TU 81 (1962) 269/73. – G. WUSTMANN, Die Heilsbedeutung Christi bei den Apostol. Vätern = BeitrFördChrTheol 9, 2/3 (1905). – TH. ZAHN, Geschichte des ntl. Kanons 1/2 (1888/92). – S. ZAÑARTU, El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Ant. = PublUnivPontifComillas 1 (Madrid

1977). – P. S. ZANETTI, Una nota ignaziana, ἀντίψυχον: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 963/79. – J. DE ZWAAN, I. and the Odist: AmJournTheol 15 (1911) 617/25.

Henning Paulsen †.

Ikone s. Bild: o. Bd. 2, 287/341; Christusbild: ebd. 3, 1/24; Götterbild: ebd. 11, 824f; Heiligenbild: ebd. 14, 66/96.

Ikonion s. Lykaonia.

Ikonostase s. Cancelli: o. Bd. 2, 837f.

Ildefons v. Toledo s. Hispania II: o. Bd. 15, 680/2.

Illiberis (Iliberri) s. Hispania I: o. Bd. 15, 629; Hispania II: ebd. 652/5.

Illustration.

A. Einleitung. I. ist jede Darstellung, die eine bildliche Erläuterung bzw. eine anschauliche Ergänzung eines Worttextes durch das Bild sein will. Das Bild-Text-Verhältnis weist unterschiedliche Grade der Abhängigkeit auf. In der Rotulus-I. sind die Bilder formal u. inhaltlich eng an den Text gebunden u. entwickeln sich ausschließlich aus diesem; in wissenschaftlichen Texten dienen sie der Erläuterung, in dramatischen oder popularisierten literarischen Werken der visuellen Gliederung der Handlungsstruktur. In der Codex-I. löst sich der enge Bild-Text-Zusammenhang: In wissenschaftlichen Texten erfährt das Bild eine Aufwertung, welche durch den Luxusaspekt des illustrierten Codex zu erklären ist. In illustrierten Codices epischen Inhalts sind verschiedene Grade der Selbständigkeit des Bildes zu beobachten, die aber nicht in eine chronologische Entwicklung einzuordnen sind, da sie gleichzeitig auftreten. Jedenfalls haben die I. in Codices eigenständigen Erzählwert, gehen vielfach über den Text hinaus, schmücken ihn aus u. interpretieren ihn.

B. Ägypten. I. Sog. Ramesseumpapyrus. Dieser ist um 1980 vC. entstanden (K. Sethe, Der dramatische Ramesseumpapyrus = Untersuchungen zur Geschichte u. Altertums-

kunde Aegyptens 10, 2 [1928] 83/264) u. somit der älteste erhaltene Papyrus mit I. Unterhalb der *Hieroglyphen-Textkolumnen befindet sich der Bildstreifen mit kleinen, skizzenhaften Strichzeichnungen, die den Text (ein dramatisches Spiel zu Ehren der Thronbesteigung Sesostris' I) in enger Bindung bildlich begleiten. Durch die I. wird das für das Ritual der Thronbesteigung Wichtigste ins Bild gesetzt. Sie haben also eine praktische Funktion (Brunner 206).

II. Totenbücher. Diese findet man seit dem Neuen Reich (P. Barguet, Le livre des morts des anciens égyptiens [Paris 1967]). Bezüglich ihres Bild-Text-Verhältnisses durchlaufen sie eine lange Entwicklung (Weitzmann, I. 59/65 Abb. 45/51; Brunner 203f). Zu Beginn kann man eine Bild-Text-Aufteilung ähnlich dem ,Ramesseumpapyrus' beobachten, wobei allerdings größeres Gewicht auf die nun malerisch ausgeführten Vignetten gelegt wird, u. diese sich öfter auch oberhalb des Textes befinden (s. zB. E. Naville [Hrsg.], The funeral papyrus of Iouiya. Facsimile [London 1908]). In der Folge werden die Bilder immer kunstvoller u. größer u. lösen sich formal zusehends vom Text (zB. Huneferpapyrus: E. A. W. Budge [Hrsg.], The book of the dead. Facsimiles of the papyri of Hunefer, Anhai, Kerasker and Netchement [ebd. 1899]). Mit der Verwendung der hieratischen Schrift u. damit von vertikalen Zeilen ändert sich auch das I.-System: Entweder werden die Vignetten in Friesform über oder in den Text gesetzt (zB. ders. [Hrsg.], The Greenfield papyrus in the British Museum [ebd. 1912]), oder die Einzelszenen in die Textkolumnen an den respektiven Stellen eingefügt (Totenbuch in Kairo: E. Naville [Hrsg.], Le papyrus hieroglyphique de Kamara et le papyrus hiératique de Nesikhonsou au Musée du Caire 1. Facsimile [Paris 1912]).

III. Tierfabeln. Außerhalb des religiösen Bereichs findet man illustrierte Papyri zu Tierfabeln (E. Brunner-Traut, Ägyptische Tiermärchen: ZsÄgSpr 80 [1955] 12/32; dies., Altägyptische Tiergeschichte u. Fabel [1968]). Von den drei überlieferten Exemplaren (Pap. London: R. Lepsius, Auswahl der wichtigsten Urkunden des ägypt. Altertums [1842] Taf. 23; Weitzmann, I. Abb. 54; Pap. Kairo: Birt Abb. 179) sind nur auf einem (Pap. Turin: Lepsius aO. Taf. 23; Brunner-Traut, Tiermärchen aO. Taf. 3) Textreste erhalten, die darauf schließen lassen, daß diese I. in Form eines kontinuierenden Frieses unterhalb des Textes angebracht waren (Weitzmann, I. 68).

IV. Monumentalmalerei. Enge Bild-Text-Verbindungen finden sich auch in der Monumentalmalerei, zB. in der Gattung der ,Unterweltsbücher', welche an den Wänden der Königsgräber des Neuen Reichs angebracht sind, oder in der historischen Erzählung des Sieges von Ramses II iJ. 1285, die in Wort u. Bild diverse Tempelaußenwände schmückt (Brunner 211/6). In beiden Fällen sind Bild u. Text eigenständige, sich ergänzende Elemente, die gleichberechtigt nebeneinander jedes Mal die Information geben, die in den Ausdrucksmöglichkeiten des jeweiligen Mediums steht (ebd.).

C. Griechisch-römisch. I. Wissenschaftliche Illustration. a. Antike Quellen. Aristoteles bezieht sich in seinen Schriften oftmals auf die den wissenschaftlichen Text begleitenden Zeichnungen (zB. hist. an. 3, 510a, 30/5; 5, 550a, 25; Stückelberger 12/6). Zahlreiche Stellen in diversen aristotelischen Werken erwähnen die I. in dem verlorenen Traktat Anatomiae, der demnach reich illustriert war (Textstellen: Kádár 30/3). Plinius (n. h. 25, 8) bezeugt, daß Crateuas, Dionysius u. Metrodorus ihren pharmakologischen Schriften I. der Heilpflanzen beigaben. Auch Tert. scorp. 1, 5 (CSEL 20, 144) bezeugt illustrierte Nikander-Hss.; bereits Philon v. Byzanz (mech. synt. 5, 1) sowie Vitruv (1, 6, 12; 3, 3, 13; 3, 4, 15; 3, 5, 8), Aelian (tact. 1, 5) u. Anon. reb. bell. (6, 4; 7, 1; 10, 1; 12, 1) beziehen sich auf die dem Text beigegebenen I., die das Verständnis der technischen Ausführungen erleichtern sollen (Stückelberger 21. 24. 96f. 110; vgl. u. Sp. 962). Cassiodor (inst. div. 1, 31, 2) empfiehlt den Mönchen das Herbarium des Dioskurides (vgl. u. Sp. 960f) ob seiner trefflichen Beschreibungen u. Abbildungen. Schließlich bezieht sich Kosmas immer wieder auf die I., die er seiner Topographie beigefügt hat (s. u. Sp. 966). Der Kommentator der Agrimensorenschriften des 6. Jh. verweist auf einen Anhang mit I., den er als ,liber diazographus' bezeichnet (vgl. u. Sp. 963f; F. Blume / K. Lachmann / A. Rudorff, Die Schriften der röm. Feldmesser 1 [1848] 7. 26).

b. Erhaltene Rotuli. 1. Astronomisch. Die sog. Eudoxosrolle (PPar. 1) aus dem 2. Jh. vC. weist Skizzen von Tierkreisen oder Sternbildern auf, die in die Textspalten an

passender Stelle eingefügt sind (Weitzmann, Ancient book 6; Geyer 44; Stückelberger Abb. 9).

2. Mathematisch. α. Herkulanensische Papyri. Geometrische Zeichnungen sind in zwei auf herkulanensischen Papyri erhaltenen mathematischen Schriften des epikureischen Philosophen Demetrius Laco (ca. 150/75 vC.; vgl. J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 989) erhalten (zuletzt, soweit möglich, ediert von A. Angeli / T. Dorandi, Il pensiero matematico di Demetrio Lacone: CronErc 17 [1987] 89/103). In dem PHerc. 1061 περὶ γεωμετρίας (2. Jh. vC.; vgl. ebd. 91_{39}) sind zwei geometrische Figuren in die jeweiligen Textkolumnen 11 u. 13 eingerückt (Abb. im ebd. 94f edierten Text). Die entscheidenden Schnittpunkte dieser zur I. u. Widerlegung euklidischer Theorien angefertigten Figuren sind mit im Haupttext wiederkehrenden Buchstaben bezeichnet (vgl. ebd. 98f mit Anm. 81). Zwei weitere geometrische Figuren aus einer ins 2. Jh. vC. datierten (ebd. 99) Ausgabe einer mathematischen Schrift des Demetrius sind erhalten in PHerc. 1083 frg. 4 (ebd. 100) u. 1642 frg. 1 (ebd. mit Abb.), während ‚malconce tracce di un disegno geometrico' (ebd. 102 mit Abb.) in den auf PHerc. 1822 (olim 1696) pezzo V noch jetzt erhaltenen Resten einer späteren, an das Ende des 1. Jh. vC. datierten Edition derselben Schrift (dazu ebd. 99) erkannt worden sind.

β. Übrige Papyri. In PRain. 1. 1 aus dem 1. Jh. vC. finden sich in die Textspalten eingefügte geometrische Diagramme (H. Gerstinger, Eine stereometrische Aufgabensammlung im Pap. gr. Vindob. 19996: Mitt. aus der Papyrus-Slg. der Nationalbibl. in Wien NS 1 [1932] 11f). Geometrische Zeichnungen befinden sich auch in PBerol. 11529 aus dem 2. Jh. nC. (Weitzmann, I. 48; Geyer 43) u. PVindob. G 26.740 aus dem 2. Jh. nC. (Horak 244 nr. 164), u. schließlich ist der sog. Ayer-Papyrus (PLit. Goodspeed 3) aus dem 1./2. Jh. nC. mit geometrischen Figuren illustriert, die die Berechnungen für die Landvermessung visuell erläutern (Weitzmann, I. 48 Abb. 36; eine Liste von illuminierten mathematischen Papyri bei Horak 243f).

3. Botanisch. In PTebt. 2, 679 aus dem 2. Jh. nC. mit Pflanzenbildern über dem dazugehörigen Text hat sich das älteste illustrierte Herbarium erhalten (Weitzmann, Ancient book 11; J. de M. Johnson, A botanical papyrus with illustrations: Arch. Gesch. Naturwiss. Technik 4 [1913] 403/8 Taf. 1f).

c. Spätantike u. mittelalterliche Sammel-Hss. In den spätantiken u. mittelalterl. Sammel-Hss. findet man Werke verschiedenen Alters u. Ursprungs vereint. Die einzelnen Werke sind meist Kompilationen u. weisen sowohl in der Text- als auch in der Bildüberlieferung verschiedene Altersstufen auf. Durch literarische Quellen ist wissenschaftliche I. belegt u. daher das Auftreten des Rollenstils in mittelalterlichen Hss. als ‚Signal für einen nicht mehr erhaltenen antiken ... Archetyp zu werten' (Geyer 67).

1. Zoologischen Inhalts. α. Aristoteles. Die frühesten zoologischen I. waren sehr schematisch, u. ihre Intention war die Visualisierung zB. der anatomischen Erklärungen, da die aristotelischen Schriften theoretische zoologische Abhandlungen waren (Kádár 30/3). Im Gegensatz dazu haben die späteren zahlreich überlieferten Werke angewandter Zoologie entweder medizinische Zielsetzung, oder sie sind dem Jagd- u. Zuchtbereich zuzurechnen. Sie überliefern zT. I., die ursprünglich zu theoretischen Schriften älteren Ursprungs gehörten u. von deren Aussehen man sich eine Vorstellung machen kann, zB. bei Betrachtung der Darstellung des Seeigels in Diosc. Med. mat. med. 2, New York, Pierpont Morgan Library Cod. M 652, fol. 214r (Pedanii Dioscuridis Anazarbaei De materia medica 1/2 [Paris 1935]; Kádár Taf. 80). Diese getreue Wiedergabe paßt zu Aristot. hist. an. 4, 5, wo man genaue anatomische Beschreibungen u. Bewegungsstudien zu derartigen Tieren findet. In Dioskurides' Werk finden sie keine textlichen Entsprechungen (ders., Sur les illustrations des ouvrages zoologiques d'Aristote et leur postérité: Act. Class. Debrec. 5 [1969] 55/62). Auch im berühmten Wiener Dioskurides (vgl. u. Sp. 960f) kann man Spuren älterer I. finden, nämlich in der Paraphrase zu Dionysius' Ornithiaca, die ebenfalls ein Werk angewandter Zoologie sind. Die ersten beiden Bücher sind mit in den Text eingefügten Vogeldarstellungen geziert, das dritte Buch wird mit einer vom Text losgelösten Sammelminiatur bebildert. Die I. haben jedoch keinen ethologischen Wert, da sie nur Vertreter verschiedener Vogelarten darstellen.

β. Dioskurides. Dioskurides' zoologisch-pharmazeutischer Text mat. med. 2 (s. o.), in den mittelalterl. Hss. in New York, Pierpont

Morgan Library Cod. M 652; Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. gr. 284 u. Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. Chis. F. VII. 159 erhalten, verlangt vom Illustrator genaue Herausarbeitung der Tiereigenschaften im Bild; zB. sind manchmal einzelne Organe wichtiger als das ganze Tier, oder für Rezepte aus Tierexkrementen werden Tiere bei der Ausscheidung gezeigt. Daneben gibt es auch Bilder, die nicht direkt mit dem Text in Verbindung zu bringen sind: zT. ältere gewanderte I., zT. byzantinische Zusätze (Kádár 53/69).

γ. Nikander. Die Lehrgedichte des Nikander Theriaca u. Alexipharmaka sind nur in Paris, Bibl. Nat. Cod. suppl. gr. 247 aus dem 10. Jh. überliefert (ebd. 37/43 Taf. 1/19). Neben den rein wissenschaftlichen I. finden sich auch solche, die durch menschliche Figuren u. räumliche Angaben szenenhaft erweitert (zB. fol. 2v. 3r. 6r. 44r) u. zum Großteil anhand des Textes zu verstehen sind. Ob diese Erweiterungen erst in byzantinischer Zeit (Weitzmann, Ancient book 14f) oder schon im 3. Jh. (Kádár 43) in die wissenschaftliche I. eindrangen, ist nicht zu entscheiden. Diese narrativen Elemente können auch im Zusammenhang mit der literarischen Gattung des Lehrgedichtes (Geyer 71) betrachtet werden.

δ. PsOppian. Die um 215/17 nC. entstandenen Cynegetica des PsOppian behandeln die Verhaltensweisen diverser Tierarten u. verschiedene Jagdtechniken. Die älteste illustrierte Handschrift ist Venedig, Bibl. Marciana Cod. gr. Z. 479 aus dem 10. Jh. (Kádár 91/109 Taf. 138/85). In kontinuierender Darstellungsweise werden Jagdszenen vorgeführt u. das Verhalten der verschiedenen Tierrassen erzählt. Die Bildstreifen finden sich unterhalb des meist kurzen zugehörigen Textes u. gehen oft weit über diesen hinaus. Nicht zu entscheiden ist, ob diese illustrierte Fassung schon in der Spätantike entstand oder erst in byzantinischer Zeit unter Übernahme von Szenen aus antiken mythologischen Handbüchern u. illustrierten Alexanderromanen (K. Weitzmann, Greek mythology in Byz. art [Princeton 1951] 94/151).

ε. Sextus Placitus. Das Werk des Sextus Placitus entstand gegen 410 nC. bereits in Codexform. Schon in seiner ursprünglichen Bildausstattung zu den zoologischen Erläuterungen verwendete man Vorlagen verschiedenen Alters (Grape-Albers 21; zB. Wien, Nat.-Bibl. Cod. 93 fol. 122v/132v: Medicina antiqua. Libri 4 medicinae. Cod. Vindobon. 93 der Österr. Nationalbibl. Faksimile-Bd. [Graz 1971]; H. Unterkircher / C. H. Talbot, KommBd. [ebd. 1972]).

2. Botanischen Inhalts. Fragmente eines griech. Herbariums haben sich in dem Papyruscodex London, Welcome Institute R. 29111 (sog. Johnson-Papyrus, um 400) erhalten, der die formale Disposition des Rotulus weiterführt, indem das Pflanzenbild über dem zugehörigen Text angebracht wird (Ch. Singer, The herbal in the antiquity: JournHellStud 47 [1927] 31/3 Taf. 1f; Stückelberger Taf. 18).

a. Dioskurides. Großen Einfluß hatte das Herbarium des Dioskurides des 1. Jh. nC., das ursprünglich nicht bebildert war. Frühestens aA. des 3. Jh. nC. entstand eine popularisierte Fassung unter dem Einfluß alphabetisch-pharmakologischer Werke mit farbigen Abbildungen nach Art des Kräuterbuches des Crateuas. Diese Fassung findet man im sog. Wiener Dioskurides, Wien, Nat.-Bibl. Cod. med. gr. 1 (‚WD') aus dem 6. Jh. (Dioscurides, Cod. Vindob. med. gr. 1 der Österr. Nationalbibl. Faksimile-Bd. [Graz 1970]; Gerstinger 7/9) u. in Neapel, Bibl. Naz. Cod. Vindobon. suppl. gr. 28 (‚N') aus dem 7. Jh. (Dioskurides, Cod. Neapolit., Napoli, Bibl. nazionale, Ms. ex Vindob. Gr. 1. Vollst. Faks. Ausgabe im Originalformat der Hs. nebst Interimskomm. 1/2 [Rom/Graz 1988]). Im prachtvollen WD, der für Anicia Juliana vor 512 in Kpel angefertigt wurde, findet man prunkvolle ganzseitige Vorsatzminiaturen, die erst für das Codexformat unter Rückgriff auf gängiges Bildrepertoire geschaffen wurden (Gerstinger 29/33). Auch in seinem Hauptteil, dem Dioskuridesherbarium, ist diese Tendenz der Monumentalisierung u. Isolierung des Bildes vom Text zu beobachten (Geyer 65): Die meisten der 383 Pflanzenbilder kommen ganzseitig, meist der Textseite gegenüber, zur Darstellung u. sind eigentlich Bildtafeln, die durch den Text erläutert werden (P. Buberl, Der Wiener Dioskurides u. die Wiener Genesis [1937] 33). Diese Monumentalisierungstendenz scheint an das Codexformat gebunden u. ein Versuch zu sein, die Bilder formal an die Vorsatzminiaturen anzugleichen (Geyer 65). Bei N handelt es sich um dieselbe Rezension des Dioskuridesherbariums, doch bewahrt der Codex formal den traditionellen Rollenstil (M. Anichini, Il Dioscuride di Napoli: Rendic-

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9527-2 (RAC Lieferung 134)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 135

Illustration [Forts.] – Immunitas



1995

ANTON HIERSEMANN STUTTGART

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9529-9 (Lieferung 135)

AccLinc ser. 7, 11 [1956] 77/103). Pro Seite kommen am oberen Rand meist zwei bis drei, selten eines oder vier Pflanzenbilder zur Darstellung, der zugehörige Text findet darunter in Textspalten Platz, deren Breite wiederum von der Ausdehnung des darüberstehenden Pflanzenbildes abhängt.

β. PsApuleius. Die Urfassung des Herbariums des PsApuleius entstand im 4. Jh. u. war von Beginn an mit Pflanzenbildern illustriert, die auf älteren Vorlagen beruhen (Grape-Albers 13/9). Die früheste erhaltene Kopie befindet sich in Leiden, Univ.-Bibl. Ms. Voss. lat. Q 9 aus dem 6. Jh., wobei die polychromen Pflanzenbilder dem zugehörigen Text jeweils vorangestellt sind. Dieselbe Tradition der illustrierten Herbarien im Rollenformat findet man auch in Kassel, Landesbibl. Cod. phys. et. hist. mat. F 10 aus dem 10. Jh. Daneben gibt es viele mittelalterl. Exemplare, deren I. durch narrative Elemente erweitert sind. Vor allem Wien, Nat.-Bibl. Cod. 93 (Medicina aO.) u. Florenz, Bibl. Laurenziana Ms. plut. 73, 16 ragen hier heraus: Auf jeder Seite findet man eine oder mehrere Miniaturen, meist das Bild der im Text behandelten Pflanze u. in einer weiteren Miniatur entweder eine Szene der Auffindung der Pflanze oder eine Behandlungsszene usw. Die Miniaturen können sich auf alle Teile des Textes beziehen. Man kann annehmen, daß es neben der rein wissenschaftlich illustrierten Ausgabe des PsApuleius auch eine figürlich erweiterte Fassung gab, deren Archetyp schon im 5./6. Jh. (Grape-Albers 151/79) entstand. Auch hier scheint wie bei der Nikander-I. u. PsOppian eine Art illustriertes Sachbuch vorzuliegen bzw. ,eine eher populärwissenschaftliche figürliche Bildredaktion' (ebd. 182).

3. Medizinisch. In der karolingischen Sammel-Hs. in Brüssel, Bibl. Royale Cod. 3714 findet sich ein illustrierter Traktat des Soranos v. Ephesos, in dem in den zweispaltig geschriebenen Text zu den verschiedenen Lagen des Embryos im Mutterleib nach Art des Rollenstils I. eingefügt werden (J. Ihlberg, Die Überlieferung der Gynäkologie des Soranos v. Ephesos: Abh. der Sächsischen Gesell. der Wiss. 28, 2 [1910] 11f Taf. 3/6). In der byz. Sammel-Hs. in Florenz, Bibl. Laurenziana Cod. plut. 74, 7 (10. Jh.) haben sich zwei illustrierte Abhandlungen erhalten (Weitzmann, Ancient book 19. 21f Fig. 22. 26; Geyer 70f), worin die I. des Werkes des Soranos v. Ephesos über das Anlegen von Verbänden wieder an den zugehörigen Textstellen in die Spalten eingefügt sind; die Bilder zu Apollonios' v. Kition Περὶ ἄρθρων sind dagegen meist ganzseitige vielfigurige Behandlungsszenen, von Architekturen gerahmt (Stückelberger 87/93 Taf. 30f Abb. 41/4).

4. Technisch. Auch in mechanischen Schriften findet man einfache Skizzen u. durch beigefügte Personen erweiterte I. Die Schriften des Heron v. Alexandrien waren von Anfang an illustriert. Einfache Konstruktionszeichnungen begleiteten die technischen Ausführungen, wie sie sich am schönsten in Cod. Marcianus gr. 516 (Venedig, Bibl. Marciana; 14. Jh.) erhalten haben (Stückelberger 99/105 Taf. 32f Abb. 46). In der populären Sammel-Hs. von Traktaten über Kriegsmaschinen, Poliorcetica, in den byz. Codices Vat. gr. 1164 (Rom, Bibl. Vat.), Cod. Parisinus suppl. gr. 607 u. Cod. Parisinus gr. 2442 (beide Paris, Bibl. Nat.) überliefert, findet man neben durch einfache geometrische Skizzen illustrierten Traktaten (Weitzmann, Ancient book Abb. 5; Stückelberger Taf. 35f) solche, deren I. die Maschinen in Anwendung zeigen, allerdings ohne menschliches Personal (Weitzmann, Ancient book Abb. 6). Diese ,explanatory human figures' findet man schließlich in der Paraphrase des Heron v. Byzanz zu den Poliorcetica (Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. gr. 1605), die Weitzmann für byzantinische Ergänzungen hält (ebd. 9 Abb. 7). – Der lat. Traktat De rebus bellicis vom Ende des 4. Jh. ist in einigen späten Hss. überliefert, Kopien des sog. karolingischen Codex Spirensis, der wiederum auf das spätantike Original zurückgeht (ed. E. A. Thompson, A Roman reformer and inventor [Oxford 1952]; De rebus bellicis, Festschr. E. A. Thompson 1/2 [ebd. 1979]). Der anonyme Autor fügte seinen Ausführungen zu Konstruktion u. Funktion von Kriegsmaschinen bunte Bilder bei, damit sie, wie er selbst bezeugt (Anon. reb. bell. 6, 4), leichter nachzubauen seien. Drei weitere Male bezieht er sich im Text auf die beigefügten I. (ebd. 5, 1; 7, 1; 12, 1). Die 10 gerahmten Darstellungen, die diverse Kriegsmaschinen wiedergeben, welche von Soldaten bedient werden, finden sich meist am Kapitelanfang, zT. nach einem Einleitungssatz, u. sind in Detailangaben genauer als der sie begleitende Text.

5. Astronomisch. Es existieren diverse illustrierte Ausgaben zu den zahlreichen lat.

Kommentaren der Aratea, die u. a. in karolingischen astronomisch-komputistischen Hss. zu finden sind (G. Tiehle, Antike Himmelsbilder [1898]). Die in die Textspalten eingefügten rahmenlosen Sternzeichenbilder stimmen in ihrer Ikonographie in den verschiedenen Hss. großteils überein (Wien, Nat.-Bibl. Cod. 387 [J. Hermann, Die frühmittelalterl. Hss. des Abendlandes 7 (1923) 145/52 Taf. 35]; München, Staatsbibl. Cod. lat. Mon. 210 [A. Goldschmidt, Die karolingische Buchmalerei (1928) 19 Taf. 14f]; Madrid, Bibl. Nac. Cod. 3307 [W. Neuß, Eine karolingische Kopie antiker Sternzeichenbilder: Zs. des Dt. Vereins für Kunst 1941, 113/40]). Neben diesen im Papyrusstil illustrierten Ausgaben findet man im berühmten Leidener Aratus ganzseitige, gerahmte Miniaturen, die vom Text des Germanicus bzw. Avienus begleitet werden, wobei dieser den Bildern untergeordnet ist (Leiden, Bibl. der Rijksuniversiteit, Voss. lat. Q 79; s. dazu: Aratea. Sternbilder in Antike u. MA, Ausst.-Kat. Köln [1987]; B. Bischoff / B. Eastwood / T. A. Klein, Aratea. Komm. zum Aratus des Germanicus Ms. Voss. lat. q. 79 [Luzern 1989]; Mütherich / Gaehde 69/71 Taf. 18f; W. Koehler / F. Mütherich, Die Karolingischen Miniaturen 4 [1971] 79/83. 108/16 Taf. 75/96). Die Hs. kopiert anscheinend in sehr getreuer Form einen spätantiken Prachtcodex, der im Umkreis des Filocaluskalenders (s.u. Sp. 968) zu lokalisieren ist.

6. Vermessungsschriften. Das sog. Corpus Agrimensorum Romanorum ist die Sammlung von Schriften römischer Feldmesser (O. Dilke, The Roman land surveyors [Newton Abbot 1971] 125/32), wobei sowohl die Texte als auch die I. verschiedene Altersstufen aufweisen u. es oft nicht feststellbar ist, welche Texte ursprünglich, u. wenn, in welcher Weise sie illustriert waren (M. Hafner, Die spätantiken Vorlagen u. ein wiederverwendetes spätantikes Frontispiz in der Bildereinleitung eines karolingischen Agrimensorencodex: JbAC 34 [1991] 129/38). Die älteste illustrierte Ausgabe stammt aus dem 6. Jh., der sog. Arcerianus A in Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 36.23A (Corpus Agrimensorum Romanorum, Cod. Arcerianus A der Herzog-August-Bibl. zu Wolfenbüttel [Leiden 1970]). Hier sind verschiedene I.weisen u. Altersstufen der Bilder zu finden, von einfachen geometrischen Skizzen, die auf die zugehörige Textstelle folgen, bis zu zT. malerisch ausgestalteten I. Die Übereinstimmung von Bild u. Text ist zT. gering (Carder 41/68), oft haben aber die topographischen Elemente eine Entsprechung im Text (ebd. 76/125). In Agennius Urbicus' De controversiis agrorum ist ein anderes Bild-Text-Verhältnis zu beobachten. Die I. stehen am Ende einer Textpassage u. fassen diese visuell zusammen. Sie sind allesamt malerisch ausgestattet u. erläutern nicht eine bestimmte Textstelle, sondern bringen das generelle Thema ins Bild (ebd. 128/51). Die urprünglichen I. bestanden sicher aus einfachen Skizzen, die sich direkt auf den Text bezogen. Die malerischen Ausführungen kamen dann stufenweise hinzu; dieser ‚pictorialization process' hat seinen Höhepunkt in den I. des Urbicustraktats (ebd. 185). Er ist ohne Zweifel in Zusammenhang mit dem Codexformat zu sehen u. mit der Funktionsänderung, die das Corpus im 4. Jh. erfuhr ‚from an utilitarian text into a manuscript de luxe worthy of inclusions in a great aristocratic library' (ebd. 221). Der Prachtaspekt u. die Aufwertung des Bildes im Codex wird auch durch den Usus bestätigt, in spätantiken Codices Vollblattminiaturen in Form von Autorenbildern bzw. Gelehrtenversammlungen dem Werk voranzusetzen, wie das im Wiener Dioskurides der Fall ist, aber auch im Agrimensorencodex ‚Palatinus' (Rom, Bibl. Vat. Pal. lat. 1564; 9. Jh.), der drei Einleitungsminiaturen überliefert. Sie sind Kopien einer Prachtausgabe des 5. Jh. Darüber hinaus hat sich ‚im ersten Blatt des Codex das gezeichnete Frontispiz einer Ausgabe des 7. Jh. erhalten' (Hafner aO. 137). Schließlich fügte der Kommentator des 6. Jh. seinem auf diversen Agrimensorentexten basierenden Traktat einen I.anhang hinzu, den sog. liber diazographus, welcher aus mehreren Sammelminiaturen besteht, die alle oben genannten I.typen aufweisen.

7. Chroniken. Die ausführlichste illustrierte Chronik ist die sog. Alexandrinische Weltchronik, Moskau, Puschkinmus. Pap. Goleniščev 310 (A. Bauer / J. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik [1906]; Horak 97/102 Kat.-nr. 19 Taf. 9; allgemein zur Gattung der Chronik: A.-D. v. den Brincken, Art. Chroniken: LThK^3 2 [1994] 1185/7 mit Lit.), die neuerdings um 700 datiert wird (O. Kurz, The date of the Alexandrian world chronicle: Kunsthist. Forsch., Festschr. O. Pächt [Wien 1972] 17/22; van Haelst, Cat.

pap. litt. nr. 631). In Bildstreifen angeordnet sind: die zu den Monatslisten gehörigen Monatsbüsten (fol. 1r), die Provinzen Kleinasiens verbildlichenden Städtedarstellungen (fol. 2v), die monotonen Personenreihen, welche die Königslisten u. Prophetenkataloge illustrieren (fol. 3/5). Sie haben entweder den Charakter von Sammelminiaturen, oder sie zerteilen den Schriftspiegel, oder sie sind am unteren Seitenrand angeordnet (Geyer 60f). Die I. zu der Chronik von 383/89 (fol. 6r) u. von 389/92 (fol. 6v) hingegen sind derart an die äußeren u. inneren Schriftspiegelränder u. an den unteren Seitenrand gedrängt, daß sie über die Schriftspiegelbreite hinausgehen. Bis auf die Zerstörung des Serapeions (fol. 6v) wird der Text kaum durch narrative Szenen ins Bild gesetzt, sondern mit kürzestmöglichen Formeln: zB. einer Mumie, um den Tod einer Persönlichkeit darzustellen (fol. 6r/v). – Diese formale Text-Bild-Aufteilung scheint auch in der im 7. oder 8. Jh. entstandenen lat. Übersetzung einer alexandrinischen Weltchronik beabsichtigt gewesen zu sein, da an den respektiven Stellen im Text Platz für die nie zur Ausführung gelangten I. ausgespart wurde (E. A. Lowe [Hrsg.], Codices Latini antiquiores 5 [Oxford 1950] nr. 560; A. Bauer: ders. / Strzygowski aO. 15). – Das Blatt eines nach 450 zu datierenden Papyruscodex, des sog. Wagenlenkerpapyrus ‚P. Johnson' (E. G. Turner, The charioteers from Antinoe: JournHellStud 93 [1973] 192/5), gehörte möglicherweise ursprünglich auch zu einer illustrierten Chronik. Darauf läßt der zeitgenössische Inhalt der I. u. das Ausgreifen der vielfigurigen, frontalgereihten Personenreihe über den Schriftspiegelrand schließen (Geyer 62 mit Anm. 168). – Ein Frg. einer Ende des 4. Jh./Anfang des 5. Jh. entstandenen Weltchronik hat sich in PBerol. 13296 erhalten (H. Lietzmann, Ein Blatt aus einer antiken Weltchronik: Quantulacumque, Festschr. K. Lake [London 1937] 339/48). Es enthält Teile der Consularia Italica, die durch einfache kolorierte Strichzeichnungen illustriert wurden. Sie wurden jeweils nach der respektiven Passage in den dreispaltig geschriebenen Text eingefügt. – Dieselbe formale Aufteilung findet man in einem Frg. aus dem 11. Jh. in Merseburg, Bibl. des Domkapitels Ms. nr. 202, wieder, das wohl auf ein Original des 6. Jh. zurückgeht u. die spätantiken Ravennater Annalen wiedergibt (B. Bischoff / W. Köhler, Eine illustrierte Ausgabe der spätantiken Ravennater Annalen: Medieval studies, Gedenkschr. A. Kingsley Porter 1 [Cambridge, MA 1939] 125/37). Knapp u. formelhaft werden die Ereignisse durch in den Text inserierte Federzeichnungen ins Bild gesetzt. Möglicherweise sind die historischen Bilder in byzantinischen Hss. wie zB. in den Homilien des Gregor v. Naz., Paris, Bibl. Nat. Cod. gr. 510 (L. Brubaker, The illustrated copy of the ‚homilies' of Gregor of Nazianus, Diss. Baltimore [1982]), die im begleitenden Text kaum Entsprechung finden, dafür mit den Historiae ecclesiasticae spätantiker Autoren erklärt werden könnten, Indizien für die Existenz von illustrierten Ausgaben derartiger Werke (K. Weitzmann, Chronicles of Sozomenos, Theodoret and Malalas: Byzant 16 [1942/43] 87/133). Ihre streifenförmige Ausbildung sollte ein Argument dafür sein (Geyer 62f mit Anm. 168).

8. Populärwissenschaftliche Texte mit religiöser/allegorischer Tendenz. α. Kosmas Indikopleustes. Die im 6. Jh. verfaßte Christl. Topographie des Kosmas (W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 185/7) ist in drei byzantinischen Hss. überliefert: Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. gr. 699 aus dem 9. Jh. (C. Stornajolo, Le miniature della Topografia cristiana di Cosma Indicopleuste. Codice Vaticano Greco 699 [Milano 1908]), Florenz, Bibl. Laurenziana Cod. plut. 9, 28 u. Sinai, Katharinenkloster Cod. gr. 1743 ehemals 1186 (beide aus dem 11. Jh.; Abb. bei P. Huber, Die Kunstschätze der Hl. Berge^3 [1987]), welche das ursprüngliche Aussehen des Werkes genauer wiedergeben als die ältere Hs. (L. Brubaker, The relationship of text and image in the Byz. mss. of Cosmas Indicopleustes: ByzZs 70 [1977] 42/57; W. Wolska-Conus [Hrsg.], Cosmas Indicopleustès 1 = SC 141 [Paris 1968] 131). Das Werk ist ohne seine I. nicht denkbar, da der Autor sich immer wieder explizit auf die seine Ausführungen begleitenden Bilder bezieht (zB. Cosm. Ind. top. prol. 5. 8 [SC 141, 267. 269]). Sie dienen wie der Text der Wahrheitsbekundung (top. 5, 248; 6, 33f [SC 159, 363/5; 197, 51/5]), sollen also die Theorien über den Kosmos untermauern. Zu unterscheiden sind zwei Arten von I.: die wissenschaftlich-kosmographischen (top. 2. 4. 7. 9), für welche der Text selber als Ausgangsbasis dient, u. die Kosmas eigens dafür geschaffen hat, u. die bibl. I. (u. a. ebd. 5. 8), für die ihm die Tradition

der LXX-I. zur Verfügung stand, die aber trotzdem eine sehr enge Bindung zum Text haben (Wolska-Conus, Cosmas aO. 134).

β. Physiologus. Der sog. Physiologus Bernensis, Bern, Burgerbibl. Cod. 318, 9 (Physiologus Bernensis. Voll-Faksimile-Ausgabe des Cod. Borgensar. 318 der Burgerbibl. Bern [Basel 1964]; C. v. Steiger / O. Homburger, KommBd. [ebd. 1964]) wird meistens für eine getreue karolingische Kopie eines Ende des 4./Anfang des 5. Jh. entstandenen Codex gehalten, da die häufig gerahmten, malerisch-illusionistischen Bilder stilistische Parallelen zu den Miniaturen des Vergilius Vaticanus (s. Sp. 975) aufweisen (Mütherich / Gaehde 65; H. Woodruff, The Physiologus of Bern: ArtBull 12 [1930] 226/53). Dagegen gibt es Autoren, die das Modell der Hs. im 7. oder 8. Jh. entstanden sehen wollen (D. Tselos, A Graeco-Italian school of illuminators and fresco painters: ebd. 38 [1956] 1/30). Die theologisch-moralischen Auslegungen zu den einzelnen Tieren fanden in den Bildern keinen Niederschlag, im Gegensatz zu dem heute verlorenen byz. Codex Smyrna B/8 (J. Strzygowski, Der Bildkreis des griech. Physiologus, des Cosmas u. Oktateuch [1899]), der zu jedem Kapitel zwei Miniaturen aufweist: eine bezieht sich auf die Tierfabel, eine auf deren allegorische Auslegung.

II. Kalender u. Verwaltungsschriften. a. Notitia Dignitatum. Dieses Ende des 4./Anfang des 5. Jh. entstandene Werk (J. H. Ward, The Notitia Dignitatum: Latom 33 [1974] 397/434; E. Demougeot, La Notitia Dignitatum et l'histoire de l'Empire d'Occident au début du 5ᵉ s.: ebd. 34 [1975] 1079/134) ist uns in mehreren Kopien überliefert (O. Seeck [Hrsg.], Notitia Dignitatum [1876]; P. C. Berger, The insignia of the Notitia Dignitatum [New York 1981]; R. Goodburn / P. Bartholomew [Hrsg.], Aspects of the Notitia Dignitatum [Oxford 1976]). Die zweite I.serie in München, Bayr. Staatsbibl., Clm. 10291, gibt wohl die Bilder, welche die Insignien der diversen Beamten vorführen, am getreuesten wieder, da sie vielleicht von dem karolingischen Codex Spirensis abgepaust wurden (Berger aO. 5/13). Die I. sind jeweils gerahmt, wahrscheinlich wurden sie noch im Codex Spirensis zT. vom Text begleitet (R. Grigg, Illustrations and text in the lost codex Spirensis: Latom 46 [1987] 204/10), sonst waren sie ganzseitig, wurzeln aber möglicherweise noch in der Tradition der Rollen-I. u. wurden dem Codexformat angepaßt (Berger aO. 162; Geyer 75f). Die schon o. Sp. 964 beobachtete Tendenz zur Aufwertung der Bilder in Prachtcodices (zumal die Notitia Dignitatum mit Sicherheit im Hofmilieu anzusiedeln ist) kann man auch hier in ganzseitigen Miniaturen mit handelnden Personen feststellen, zB. in solchen, welche die Personifikationen der Provinzen zeigen, die den Emblemen der Präfekten ihre Insignien darbringen (Berger aO. 37 Abb. 1f. 46f).

b. Kalender von 354. Dieser ist am vollständigsten in Wien, Nat.-Bibl. Cod. Vindob. 3416 überliefert (H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953]; G. Binder [Hrsg.], Der Kalender des Filocalus oder der Chronograph vJ. 354 [1970] 3; M. R. Salzman, On Roman time. The Codex-Calendar of 354 and the rhythms of urban life in antiquity [Berkeley 1990]). Alle Abschriften scheinen entweder auf das Original oder eine karolingische Kopie zurückzugehen. Seine bildliche Ausstattung bestand aus Titelblatt, Städtepersonifikationen, I. zu Kaisergeburtstagen, Tierkreiszeichen u. Planetengöttern; im Hauptteil, dem bürgerlichen Kalender, standen je zwei Seiten pro Monat zur Verfügung. Auf einer befinden sich die prächtigen Monatsdarstellungen, begleitet von Tetrasticha, wobei Text u. Bilder oftmals nicht übereinstimmen, aus verschiedenen Traditionen kommen u. erst später zusammengefügt wurden (Binder aO. 6; H. Stern, Les calendriers romains illustrés: ANRW 2, 12, 2 [1981] 461). Die zweite Seite war für den Kalender selbst bestimmt.

III. Illustration nichtchristlicher literarischer Texte. a. Theaterillustrationen u. Illustrationen popularisierter Fassungen literarischer Texte. 1. Rotuli. α. Dramen. Mehrere Frg. von Menanderkomödien, PSI 847 aus dem 1./2. Jh. (C. Dedoussi, An illustrated fragment of Menanders Εὐνοῦχος: BullInstClassStudLond 27 [1980] 97/102) u. POxy. 2652/53 aus dem 2./3. Jh. (E. G. Turner, An illustrated papyrus of Menander?: Atti del XI Congr. Intern. di Papirologia [Milano 1966] 591 Taf. 13), weisen die typische Rotulusillustrationsweise auf: Die Vignetten ohne Hintergrunddarstellungen werden in die Textkolumnen an der zugehörigen Stelle eingefügt.

β. Subliterarische illustrierte Texte. aa. Roman-Frg. Ein ebenfalls im sog. Papyrusstil illustrierter literar. Papyrus ist ein Frg. eines

Romanes, Paris, Bibl. Nat. Suppl. gr. 1294 (Geyer Taf. 2, 2; Weitzmann, Ancient book Abb. 107; Horak 234 nr. 74) aus dem 2. Jh.

bb. Zwei kaiserzeitliche parodistische Dichtungen mit Illustrationen. In dem in das 3. Jh. nC. datierten POxy. 2331 (E. Lobel / C. H. Roberts, The Oxyrhynchus Papyri 22 [London 1954] 84; nach P. Maas: Greece-Rome Ser. 2, 5 [1958] 171 ca. 250 nC.), dessen zwei Kolumnen erhaltenen Textes mit insgesamt drei I. versehen sind (Lobel / Roberts aO. Taf. 113), stellt ein mit *Herakles dialogisierender Herausforderer dessen Heldentaten seine eigenen Unternehmungen als spaßhafte Parodien entgegen (diese zutreffende Auslegung bei Maas aO. 171f; vgl. die in der letzten Ed. von E. Heitsch, Die griech. Dichterfrg. der röm. Kaiserzeit 2 [1964] Suppl. 9 hinzugefügten Sprecherbezeichnungen Μῖμος u. Ἡρακλῆς; E. Livrea, Testo con illustrazioni: B. Kramer / C. Römer / D. Hagedorn, Kölner Papyri 4 [1982] 123). Die erste u. dritte I., an denen bereits aufgefallen war, daß sie abweichend von der zweiten ‚hanebüchen naiv' gestaltet sind (A. v. Salis: MusHelv 12 [1955] 175), geben also nicht Herakles, wie man zuerst geglaubt hatte (K. Weitzmann bei Lobel / Roberts aO. 86; v. Salis aO. 174; W. Binsfeld, Grylloi [1956] 45; nach der Richtigstellung durch Maas aO. noch K. Weitzmann, Illustrations in roll and codex² [Princeton 1970] 239f; W. E. Stevenson III, The pathological grotesque representation in Greek and Roman Art, Diss. Univ. of Pennsylvania [1975] 14; Geyer 46 mit Anm. 135), sondern seinen ihn verspottenden Herausforderer wieder. Neben ihrer Anknüpfung an eine hohe künstlerische Tradition (v. Salis aO. 175/80) hebt sich in der zweiten I. die Figur des athletischen Herakles bereits durch ihre Größe von der des zwergenhaften Herausforderers auf den anderen beiden Bildern ab, der dem Text zufolge seine Kräfte statt mit einem Löwen, wie Herakles, mit dem Chamäleon, also einer Eidechsenart mißt (die von E. Livrea, Polittico Callimacheo: StudHell. 1 [Firenze 1991] 182 vorgeschlagene Deutung des Begriffs als ‚Augenblicksbildung' für eine Maus setzt einen literarischen Hintergrund voraus, der bei diesem bescheidenen Machwerk nicht anzunehmen ist). – Ebenso wie POxy. 2331 enthält der ins 2. Jh. nC. datierte, mit zwei kaum mehr erkennbaren I. versehene PKöln 179 (Livrea, Testo aO. 121/7 Taf. 11) teilweise variierte ionische Trimeter mit einer nur in diesen beiden Papyri belegten Verkürzung am Versbeginn von ἐγώ zu ἐγό. Bei aller Unsicherheit der Deutung von Text u. I. ist nicht auszuschließen, daß auch hier in einem POxy. 2331 ähnelnden agonistischen Zusammenhang (A. Guida, Il lombardo la chiocciola e ... un gryllus: Tradizione classica e letteratura umanistica, Festschr. A. Perosa 1 [Roma 1985] 20) ein Mythos parodiert wird, indem der Überwindung des kretischen Stiers oder des Minotaurus der Sieg über eine (ebenfalls gehörnte) Schnecke entgegengesetzt wird (bei Livrea, Testo aO. 126f referierter, von Guida aO. 21 akzeptierter Hinweis von H. Lloyd-Jones), dessen sich ein mit dem Chamäleontöter vergleichbarer Wicht rühmen könnte. – Deutung dieser Parodien als Grylloi: Da POxy. 2331 col. 2, 1 aE. eines unvollständig erhaltenen Verses unklarer Bedeutung (nach D. L. Page: ClassRev NS 7 [1957] 189: ‚I tell the labours of Heracles, adorned with a cartoon for each occasion'; vgl. auch Maas aO. 172) das Wort γρύλλω(ι) erscheint, hat man die dortigen I. für γρύλλοι gehalten (Page aO. 190; Maas aO. 171; Binsfeld aO. 29_{29}. 33f mit Anm. 18; G. Becatti, Art. grylloi: EncArtAnt 3 [1960] 1066; Stevenson aO. 14). Ein mit PKöln 179 vergleichbares Motiv des Kampfes eines Wichtes mit einer Schnecke erscheint im MA in zahlreichen frz. Hss.-I. (Guida 18f mit Anm. 9) u. in dem in elegischem Versmaß verfaßten ps-ovidischen Gedicht De Lombardo et lumaca (M. Bonacina: F. Bertini [Hrsg.], Commedie latine del XII e XIII secolo 4 [Genova 1983] 94/135; verglichen mit PKöln 179 bei Guida aO.). Aufgrund des gleichzeitigen Vorkommens dieses Motivs in Literatur u. Ikonographie nahm Guida aO. 22f für das MA die Möglichkeit eines Fortlebens der Tradition der von ihm mit den Grylloi gleichgesetzten iocosae tabellae (Plin. n. h. 35, 114) im subliterarischen, eher volkstümlichen Bereich an. So ist also die I. literarischer Papyri bestimmter Gattungen (dialogisch-dramatisch konzipierter Texte u. populärer Dichtungsfassungen) zumindest für die spätere Kaiserzeit belegt mit der Funktion, ‚die Handlungsstruktur optisch nachzuzeichnen' (vgl. Geyer 45/7; Liste erhaltener Papyrusfrg.: V. Bartoletti, Art. Papiro: EncArteAnt 5 [1963] 946; Horak 50/2. 228/61).

2. Mittelalterliche Codices. Es ist also nicht verwunderlich, Spuren des sog. Papy-

russtils in mittelalterlichen Codices der oben genannten Gattungen zu finden.

α. Terenz. Von den zahlreichen mittelalterl. Terenzausgaben scheint das karolingische Exemplar Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. lat. 3868 (G. Jachmann [Hrsg.], Codex Vat. lat. 3868 ... phototypice editus [Leipzig 1929]) die Vorlage, wahrscheinlich eine Ausgabe des 5. Jh., am genauesten wiederzugeben (L. W. Jones / C. R. Morey, The miniatures of the manuscripts of Terence prior to the 13th cent. [Princeton 1931] 27/45; Koehler / Mütherich aO. [o. Sp. 963] 75). Im Text steht vor jeder Szene eine Miniatur, die ungerahmt ohne Hintergrunddarstellung, die Breite der Textkolumne einnehmend, die in der Szene auftretenden Personen wiedergibt. Durch den engen Bild-Text-Zusammenhang befinden sich manchmal auf einer Seite zwei Miniaturen; dann wiederum gibt es reine Textseiten. Möglicherweise finden sich in den Miniaturen Spuren einer älteren Terenz-I., die vielleicht schon zu Lebzeiten des Autors geschaffen wurde (E. Billig, Spätantike Architekturdarstellungen 1 [Stockholm 1972] 38/42; ders. / R. Billig, Tür u. Tor. Hellenistisches u. Spätantikes in den Terenzminiaturen: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 [1986] 11/8).

β. Prudentius u. Aesop. Auch die mittelalterl. Ausgaben der illustrierten Prudentiuswerke (Geyer 79/81) u. der Fabeln des Aesop, für welche jeweils antike Vorlagen angenommen werden, weisen Papyrusstil auf. Die zahlreichen Prudentius-Hss. teilt man in zwei Rezensionen (H. Woodruff, The illustrated mss. of Prudentius: Art Studies 7 [1929] 33/79; R. Stettiner, Die illustrierten Prudentius-Hss. [1895]; Taf.-Bd. [1905]), wobei man innerhalb beider Gruppen verschiedendste Bild-Text-Verhältnisse beobachten kann. Man nimmt an, daß alle Hss. letztlich auf einen gemeinsamen Archetyp des 5. Jh. zurückgehen (Mütherich / Gaehde 28f). – I. zu den von Avianus im 4. Jh. erstellten Fabeln des Aesop sind in einer Hs. in Paris, Bibl. Nat. Ms. lat. nouv. acq. 1132 erhalten (11. Jh.; A. Goldschmidt, An early manuscript of the Aesop fables of Avianus [Princeton 1947]), wobei sich oberhalb jeder Fabel die zugehörige Zeichnung befindet. Im Leidener Cod., Univ.-Bibl. Voss. lat. oct. 15, II (ebd. 35/42 Abb. 29/34. 46. 49; R. W. Scheller, A survey of medieval model books [Haarlem 1963] 53/63), der u. a. die I. zu Prudentius u. den Aesop-Fabeln überliefert, hat sich ein mittelalterliches Musterbuch erhalten.

b. Illustration epischer Dichtung. Über die narrative Buch-I. informieren uns keine antiken Quellen. Außer bei den wissenschaftlichen I. (vgl. o. Sp. 956/67) ist der Usus belegt, Schriften Porträt- bzw. Autorenbilder beizugeben (Sen. tranqu. an. 9, 6/7; Martial. 14, 186). Plinius (n. h. 35, 2, 11) bezeugt zB., daß M. Terentius Varro seinem großen biographischen Werk (wahrscheinlich den Hebdomades: Bethe 2f) 700 Bildnisse von berühmten Männern beigefügt hat. Die einzelnen Abschnitte bestanden aus je einem Bild mit Epigramm u. erläuterndem Prosatext. Das Aussehen dieser Porträts ist nicht gesichert (H. Dahlmann, Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1227/9; H. Gerstinger, Zu den Hebdomades des M. Terentius Varro u. den Pharmakologenbildern des Wiener Dioskurides: JbÖsterrByz 17 [1968] 269/77). Die Autoren- bzw. Evangelistenbilder in spätantiken bzw. mittelalterlichen Codices folgen wohl einer anderen Tradition (ebd. 275/7; ders., Dioskurides 29/33; A. M. Friend, The portraits of evangelists in Greek and Latin manuscripts: Art Studies 5 [1927] 115/47; 7 [1929] 3/29; C. Nordenfalk, Der inspirierte Evangelist: Wiener Jb. für Kunstgesch. 36 [1983] 174/90; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 399_{18}). – Obwohl von Tausenden überlieferten Texten epischen Inhalts auf Rotuli (C. Nordenfalk, Studies in the history of book illumination [London 1992] 2 mit Anm. 9f) kein Frg. mit I. überliefert ist, rekonstruiert Weitzmann die Entwicklung der Buch-I. (Weitzmann, I.), indem er Zyklen homerischer oder biblischer Thematik aus anderen Kunstgattungen heranzieht bzw. eine der wissenschaftlichen I. analoge Entwicklung narrativer I. annimmt, die im hellenist. Alexandrien ihre Wurzeln habe u. auf welche letztlich alle narrativen Zyklen ikonographisch zurückgingen. Dieser These wird u. a. von A. Geyer widersprochen, welche annimmt, daß die narrative I. erst in der Spätantike mit dem Aufkommen des Codex einsetzt u. sich nicht auf eine Rollentradition stützt, sondern eine eigenständige Entwicklung durchläuft. Im Sinne des zeitgenössischen Textverständnisses u. auf überliefertem Formen- u. Bildschatz fußend, entstehen prachtvolle illustrierte Codices, wobei die I. schon durch den Zwang der Szenenauswahl

interpretative Funktion haben. Diverse Papyrusblätter mit Szenen narrativen Inhalts können, ob ihres großen Formats u. des Fehlens zugehöriger Texte, am ehesten als Muster- (Horak 59/61. 93/7 Kat.-nr. 18 Taf. 5) oder Skizzenbücher (ebd. Kat.-nr. 27/47. 117/49) für andere Kunstgattungen aufgefaßt werden (Geyer 47/52) denn als Belege für Rotulus-I. Sie stellen sich gut neben die Papyrusvorlagen für koptische Stoffe (Horak 34/41. 63/92) u. die ägypt. Skizzenbücher mit Rastereinteilung aus ptolemäischer Zeit (Scheller aO. [Sp. 971] Kat.-nr. 1f Abb. 1/3).

1. Denkmäler zur hypothetischen Erschließung illustrierter epischer Dichtung. α. Denkmäler mit direktem Bild-Text-Zusammenhang. aa. Homerische Becher. Reliefbecher aus der Zeit zwischen dem letzten Viertel des 3. Jh. vC. u. der Mitte des 2. Jh. vC. zeichnen sich durch szenische Friese aus, die sich jeweils an bestimmten literarischen Texten orientieren. In kontinuierender Darstellung findet man entweder Szenen aus diversen Dramen oder solche, die entweder aus verschiedenen Büchern eines homerischen Epos unter bestimmten thematischen Voraussetzungen ausgewählt wurden, oder solche, die nur jeweils die Handlung eines Buches vorführen. Darüber hinaus gibt es auch Friese, die Vers für Vers dicht aufeinanderfolgende Szenen aus einem Werk illustrieren u. in anderen Stücken ihre Fortsetzung bzw. ihr Pendant finden, zB. der Athener Iphigeniebecher mit zwei Wiederholungen aus derselben Matrize u. ein Becher in New York (U. Hausmann, Hellenistische Reliefbecher aus attischen u. böotischen Werkstätten [1959] 38. 44f. 47f. 54 Taf. 21/3; K. Weitzmann, Euripides scenes in Byz. art: Hesperia 18 [1949] 185/8 Abb. 14) oder zwei Berliner Becher mit Odysseus' Freiermord (Sinn 90/2 Abb. 5). Die Bilder stehen in engster Verbindung mit den Textbeischriften auf den Bechern, die entweder Verse aus den dargestellten Gedichten zitieren oder Namensbeischriften, Titel der Gedichte oder Kurzinhalte angeben. Zahlreiche Funde wurden an Orten gemacht, die in enger Verbindung mit dem makedonischen Königshof standen (ebd. 46/51). Auch die Szenenauswahl des Großteils der Becher kann vor dem Hintergrund des Kultur- u. Bildungsideals des makedonischen Adelsgeschlechts verstanden werden, da die Texte, die den Darstellungen zugrundeliegen, allesamt national-makedonische Themen ansprechen (ebd. 52/63). Somit wird die Vorlagenfrage in ein anderes Licht gerückt u. das Vorkommen in einem geographisch so begrenzten Raum verständlicher. Man muß nicht mehr an extensive illustrierte Papyri denken (so Weitzmann, I. 18/27), sondern kann vielleicht diese Gattung auch mit Hilfe der Aussageintention der Homerischen Becher u. der schon bestehenden ikonographischen Tradition begreifen (Geyer 96).

bb. Ilische Tafeln. Diese wurden aufgrund der Verbindung von flachen Miniaturreliefs mit Texten als Beweis für die Existenz von illustrierten Rotuli angeführt (Weitzmann, I. 19. 37). Vor allem die Szenenauswahl der um ein zentrales Mittelbild angeordneten Bildstreifen, welche manchmal dicht aufeinanderfolgende Verse, manchmal pro Buch der homerischen Epen ein oder zwei Szenen vorführten, ließ den Schluß auf extensive Buch-I. zu (ders., A tabula Odysseaca: AmJournArch 45 [1941] 166/81). Der Charakter der Inschriften läßt sich am besten auf den Tabulae Iliacae nachvollziehen (O. Jahn, Griech. Bilderchroniken [1873] Taf. 1; A. Sadurska, Les tables iliaques [Warschau 1964] nr. 1.A Taf. 1): Man unterscheidet Beischriften zu Personen, Lokalitäten, kurze Überschriften, Inhaltsangaben (links u. rechts auf Pfeilern neben dem Mittelbild) u. schließlich Quellenangaben. Das Verhältnis zwischen Bildern u. Text macht deutlich, daß der Erfinder dieser originellen Tafeln aus verschiedenen Quellen schöpfte (Sadurska aO. 32; N. Horsfall, Stesichoros at Bovillae: JournHellStud 99 [1979] 43/8). Für die Inhaltsangabe zur Ilias verwendete er eine der damals geläufigen Hypotheseis, deren Szenenauswahl mit jener der Reliefs kaum übereinstimmt. Die Gesänge 13, 14 u. 15 zB. werden kurz zusammengefaßt, während der 16. vergleichsweise ausführlich erzählt wird. In den Reliefs steht jedoch jedem Gesang ein Bildstreifen zur Verfügung. Die Bilder weichen auch vom homerischen Basistext ab, zB. werden die im Bild dargestellten Kyklopen in der Ilias nicht erwähnt. Einige Inschriften geben die literarischen Quellen an, auf welche sich die Darstellungen beziehen, zB. ΙΛΙΟΥΠΕΡΣΙΣ ΚΑΤΑ ΣΤΕΣΙΧΟΡΟΝ zum Bild der Eroberung Trojas, welches völlig in römischer Bildtradition steht; sowohl in einzelnen Bildelementen als auch in der Darstellungsweise sind die Szenen innerhalb einer Bildeinheit

kontinuierend zusammengestellt (P. H. v. Blankenhagen, Narration in Hellenistic and Roman art: AmJournArch 61 [1957] 78/83). Schließlich wird die Bedeutung der Geschichte für das julisch-claudische Kaiserhaus durch die Mittelstellung des flüchtenden Äneas u. die Hervorhebung der sacra deutlich unterstrichen. Aus all diesen Gründen ist es unwahrscheinlich, eine griech. Bildvorlage anzunehmen (so aber H. L. Kessler, Rez. Stevenson: AmJournArch 88 [1984] 618). Das gesamte Werk kann durch seine Bestimmung für eine soziale Schicht verstanden werden, welche den Eindruck literarischer Bildung hervorrufen wollte. Die Nennung von Autoren bzw. Werknamen sollte die Kenntnis dieser suggerieren (Horsfall aO. 31/5).

β. Ohne direkten Bild-Text-Zusammenhang. Nach Weitzmanns Theorie gingen letztlich alle zyklischen Darstellungen (auch die pompeijanischen Fresken u. die röm. mythologischen Sarkophage) auf illustrierte Rotuli zurück (Weitzmann, I. 40; zu dieser Problematik s. u. a. K. Schefold, Buch u. Bild im Altertum: ders., Wort u. Bild [Basel 1975] 125/8; ders., Die Trojasage in Pompeji: ebd. 129/34; R. Bianchi-Bandinelli, Continuitá ellenistica nella pittura di età medio- e tardoromana [1953]: ders., Archeologia e cultura [Roma 1981] 344/423; H. Froning, Die ikonographische Tradition der kaiserzeitlichen mythologischen Sarkophagreliefs: JbInst 95 [1980] 322/41; Blankenhagen aO.).

2. Codices. a. Vergilius Vaticanus. Der aA. des 5. Jh. in Rom entstandene Vergilius Vaticanus (,VV') ist der älteste erhaltene illustrierte Codex epischen Inhalts (Vergilius Vaticanus, Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. gr. 3225. Vollst. Faksimile-Ausgabe im Originalformat von Cod. Vat. Lat. 3225 aus dem Besitz der Bibl. Apostol. Vat. [Graz 1980]; W. Suerbaum, Hundert Jahre Vergil-Forschung. Eine systematische Arbeitsbibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Aeneis: ANRW 2, 31, 1 [1980] 351/5). Zu Beginn findet man eine Sammelminiatur, die sechs gerahmte Bilder auf einer Bildseite ohne Text vorführt (pict. 1). Die unregelmäßig in den Text eingefügten, gerahmten Miniaturen zu den Georgica u. der Aeneis vermitteln durch die differenzierten topographischen u. atmosphärischen Angaben den Eindruck von kleinen Tafelbildern. In vielen Fällen ist die Miniatur dem respektiven Text vorangestellt, faßt diesen also bildlich zusammen (P. de Nolhac, Le Virgile du Vatican et ses peintures: Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nationale et des autres bibliothèques 35 [Paris 1897] 732f; T. Stevenson, Miniature decoration in the Vatican Vergil [Tübingen 1983] 106). Oftmals bezieht sich die Miniatur aber auch auf vorausgehende oder formal weit entfernte Textpassagen (Geyer 101/4), u. vielfach geht sie weit über den Text hinaus. Außerdem fällt die unregelmäßige Verteilung der (zT. ganzseitigen) Miniaturen innerhalb des Textes auf: Einige Episoden werden dicht illustriert (vgl. Didogeschichte in pict. 24/7), andere nur durch ein Bild oder gar nicht. Die Darstellungen sind meist einszenig, seltener kontinuierend oder in zwei Register geteilt. Diese Unregelmäßigkeiten werden durch die Annahme erklärt, daß der Miniaturenzyklus noch in der Tradition der Rollen-I. fußt. Die Widersprüchlichkeiten u. zeitlichen Ungereimtheiten innerhalb einzelner Miniaturen gingen auf Fehler beim Übertragen in das Codexformat durch Kontaminationen u. Weglassen diverser Szenen zurück (Weitzmann, Ancient book 59f; D. H. Wright, Vergilius Vaticanus. Commentarium [Graz 1984]; J. Ruysschaert, Lectures des illustrations du ,Virgil Vatican' e du ,Virgil Romain': MonPiot 73 [1993] 25/51, bes. 31/41). Im Vergleich mit der gleichzeitigen Vergilexegese u. anderen Denkmälern wird aber deutlich, daß die Miniaturen ,speziell spätantike Denkkategorien im allgemeinen, bzw. zeitgenössische Auffassungen des Vergiltextes im besonderen' (Geyer 103; F. Rickert, Rez. Geyer: Gnomon 64 [1992] 507/10) widerspiegeln. Beispielsweise wird entsprechend der spätantiken Vergilauffassung starkes Gewicht auf den Sakralbereich gelegt (Geyer 220/3); schon ,die bloße Erwähnung eines Opfers im Text, u. sei sie nur beiläufig, genügt, um seine Wiedergabe hervorzurufen' (Billig, Architekturdarstellungen [o. Sp. 971] 52). Das für die Spätantike typische häufige Vorkommen von Audienz- u. militärischen Szenen findet sich auch in den gleichzeitigen Mosaiken von S. Maria Maggiore (Geyer 217/9). Die Bildelemente verschiedenen Alters u. Ursprungs können (außer mit der Rollentradition [s. o.]) mit der Verwendung von Musterbüchern erklärt werden, da gleiche Bildformulare in diversen Kunstgattungen vorkommen (Stevenson aO. 91/114). Mit Hilfe der Musterbücher wurden Bildformulare,

einzelne Szenen oder auch Szenenfolgen überliefert (zB. scheinen die Unterweltsszenen eine homogene Gruppe zu sein bzgl. der Bildkomposition u. der Gestalt des Aeneas; vgl. pict. 33/8). Es gibt also einige Argumente, die dafür sprechen, den Miniaturzyklus als eine Neuschöpfung unter Verwendung des vorhandenen Bildformulars auf der Basis zeitgenössischer Textauffassung bzw. spätantiken Bildverständnisses (R. Warland, Text u. Bild im Vergilius Vaticanus, Rez. Geyer: GöttGelAnz 244 [1992] 187/206) zu werten. Von einer ‚Vergilrezension' zu sprechen ist problematisch, da weder Vorgänger noch ein Nachleben dieser ‚Rezension' zu beobachten sind.

β. Vergilius Romanus. Eine ebenfalls im Westen Ende des 5./Anfang des 6. Jh. entstandene illustrierte Prachtausgabe der Bucolica, Georgica u. der Aeneis (Vergilius Romanus, Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. lat. 3867; Codice Vaticano Latino 3867. Riproduzione integrale ... [Milano 1986]; I. Lana [Hrsg.], Volume di commento all'edizione in facsimile del codice Vat. Lat. 3867 [ebd. 1986]; Ruysschaert, Lectures aO. [o. Sp. 976] 41/51) zeigt keinerlei Übereinstimmung mit dem ‚VV'. Innerhalb des Codex, der als Prachtexemplar für reiche, aber nicht sehr gebildete Abnehmer sozusagen als Repräsentationsstück geschaffen wurde (A. Pratesi: Lana aO. 51/8), findet man zwei I.weisen. Den Eklogen der Bucolica werden jeweils entweder ein Autoren- oder ein Hirtenbild vorangestellt, das Schriftspiegelbreite einnimmt u. nach Art der Rollen-I. in den Text eingefügt wird (vgl. H. Gerstinger, Art. Buchmalerei: o. Bd. 2, 735). Möglicherweise war die Vorlage ein Rotulus (J. Ruysschaert: Lana aO. 59), oder man griff, um die Abgeschlossenheit der Eklogen zu betonen, auch ohne direkte Rollenvorlage auf ein archaisierendes Rollensystem zurück, da man andernfalls, ob der Kürze der einzelnen Textabschnitte, die Blattanzahl hätte wesentlich erhöhen müssen (C. Bertelli: Lana aO. 104). Die andere I.weise besteht nämlich aus einem jedem Buch vorangestellten Bifolio, welches zwei sich gegenüberliegende Miniaturen beinhaltet (anhand der 19 erhaltenen Miniaturen kann man das I.prinzip des Malers rekonstruieren u. die 23 fehlenden Miniaturen lokalisieren: C. Eggenberger, Die Miniaturen des Vergilius Romanus: ByzZs 70 [1977] 62f). Diese ganzseitigen ‚Tafelbilder' führen (in einer Szene pro Seite) das Thema des Buches vor, sind sozusagen visuelle Überschriften. Vor den Miniaturen finden sich Kurzinhaltsangaben zu den jeweiligen Büchern, die ‚argumenta'. Oftmals beeinflussen sie die Bilder bzw. kommen Details zur Darstellung, die im Vergiltext nicht genannt sind (Ruysschaert: Lana aO. 74/80). Daher kann man vermuten, daß der Miniator seine Informationen aus den argumenta bezog u. als ikonographische Quellen Musterbücher verwendete u. keinen vollständigen Zyklus (Bertelli aO. 110/38).

γ. Sog. Ilias Ambrosiana. Diese aus dem 6. Jh. stammende Hs. östlicher Provenienz (Ilias Ambrosiana. Cod. F. 205 P. Inf. Bibl. Ambrosianae Mediolanensis [Bern/Olten 1953]; R. Bianchi-Bandinelli, Hellenistic-Byzantine miniatures of the Iliad [Olten 1955]) besteht aus 52 losen Blättern mit gerahmten Miniaturen, die aus dem Codex ausgeschnitten wurden. Das Bild-Text-Verhältnis ist daher schwer zu rekonstruieren. Deutlich ist, daß sich die Miniaturen entweder am oberen oder unteren Seitenrand befanden, oder sie nahmen die ganze Seite ein; die I.dichte folgte jedoch keiner Regelmäßigkeit, sondern hing von den als illustrationswürdig erachteten Episoden ab (ebd. 45. 91). Innerhalb der gerahmten Miniaturen, die bildhaften Charakter durch Hintergrund- u. Landschaftsangaben aufweisen, befinden sich entweder einszenige Darstellungen (zB. Min. nr. 7) oder oft mehrere Szenen zT. in zwei Registern (zB. ebd. nr. 5) oder in kontinuierender Bildfolge (zB. ebd. nr. 34), zT. aber auch ohne räumliche Verbindung (vgl. ebd. nr. 1 mit ihren 5 Episoden innerhalb einer Bildeinheit) oder in falschem chronologischen Handlungsablauf (vgl. ebd. nr. 37). Aus den wenigen erhaltenen Miniaturen kann man schließen, daß einige, zB. die erhaltenen I. zu den Büchern 1 u. 2, in ihrer bildlichen Ausführung dem Text bis in kleine Details folgen; andere wiederum setzen nur das Hauptthema bildlich um u. weichen zT. vom Text ab, zB. die I. zu Buch 6 (Bianchi-Bandinelli aO. 158). Die oben genannten Unregelmäßigkeiten, die verschiedenen Kompositionsschemata, die unterschiedlichen Darstellungsweisen u. die verschiedenen Altersstufen werden einerseits mit der Verwendung von Vorlagen aus diversen Kunstgattungen in Zusammenhang gebracht (ob direkt für den vorliegenden Codex oder einen Vorgänger bleibt offen), andererseits wieder mit der Annahme, daß die

I. in der langen Tradition der Rotulus-I. stehen u. die Einzelszenen für das Buch in Codexformat in den Miniaturen zusammengesetzt wurden (Weitzmann, Ancient book 31/9).

IV. Illustration christlicher Texte. a. Bibelillustration. 1. Monumente zur Erschließung antiker Bibelillustration. α. Dura-Europos. Die Wandmalereien der Synagoge von *Dura-Europos (C. H. Kraeling, The synagogue[2] [New Haven 1979]; E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 9/11 [New York 1964]) dienten seit ihrer Entdeckung immer wieder als Kronzeugen für die Existenz einer jüd. Buch-I. (Gutmann). Der Grund dafür sind die narrativen Bildsequenzen biblischen Inhalts, die in kontinuierender Darstellung zT. Szeneninversionen bzw. Auslassungen aufweisen, zB. die Geschichte des Durchzuges durch das Rote Meer oder der Ezechiel-Zyklus (Goodenough aO. Bd. 11, Taf. 14. 21). Diese erwecken insgesamt den Eindruck, als wären sie aus ausführlicheren Vorlagen ausgewählt. Die Frage nach dem Aussehen der Vorlagen ist bis heute nicht gelöst (J. Gutmann, Early synagogue and Jewish catacomb art and its relation to Christian art: ANRW 2, 21, 2 [1984] 1313/42). U. a. versuchte Weitzmann nachzuweisen, daß die Fresken auf Buch-I. zurückgehen u. letztlich derselben Rezension wie die byz. Oktateuche angehören (Weitzmann / Kessler). Da aber in den Bildern viele Details über den Bibeltext hinausgehen, die zT. nur durch jüdische Legenden oder Kommentare zu erklären sind, wird die Frage nach den Vorlagen in ein anderes Licht gerückt: Außer mit der Existenz illustrierter Ausgaben rabbinischer Texte oder zB. der Antiquitates Iudaicae des Flavius Josephus als Vorlagen (Weitzmann, Frage 414), komplizierten Kontaminations- u. Kopierprozessen, die I. weit entfernter Bibelstellen in andere Textzusammenhänge bringen (ders. / Kessler 6/10), sind die Darstellungen zu erklären mit den Besonderheiten dem bibl. Basistext gegenüber wie auch mit ihrer Aussageintention innerhalb der Synagoge, ein Kontext, in dem man ein durchdachtes theologisches Programm erwarten kann (Gutmann, Synagogue aO. 1326; ders., Programmatic painting in the Dura synagogue: ders. [Hrsg.], The Dura synagogue [Missoula 1973] 143/9; P. Prigent, Le judaïsme et l'image [Tübingen 1990] 261/3). Möglicherweise verwendete man auch hier Musterbücher (M. L. Thompson, Hypothetical models of Dura paintings: Gutmann [Hrsg.], Dura aO. 38/46).

β. Malereien in Grabräumen. Die in der Neuen Katakombe an der via Latina erstmals auftretenden narrativen AT-Szenen haben oftmals Modelle in Form einer vollausgebildeten Bibel-I. der einzelnen bibl. Bücher vermuten lassen (H. L. Hempel, Zum Problem der Anfänge der AT-I.: ZAW 69 [1957] 103/31; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom[2] = JbAC ErgBd. 4 [1979] 17/42). Ebenso könnten sie aber Neuschöpfungen sein, beeinflußt durch die Ikonographie der Sarkophagkunst u. die Wanddekorationen der christl. Basiliken (u. a. A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina [Città del Vat. 1960] 95/100). – Auch für die aus dem beginnenden 5. Jh. stammenden Wandmalereien aus dem Grabraum 14 in Cimitile, die Szenen aus der Genesis in eigenwilliger Ikonographie wiedergeben (Korol 174), wurden Buchmalereien als Vorlagen angenommen (ebd. $172_{3\text{f.}\,9}$). D. Korol verweist jedoch auf die etwa gleichzeitigen AT- u. NT-Zyklen in Kirchenbauten am gleichen Ort (ebd. $165_{673\text{f}}$; vgl. ders., Zu den gemalten Architekturdarstellungen des NT-Zyklus u. zur Mosaikausstattung der ‚aula' über den Gräbern von Felix u. Paulinus in Cimitile/Nola: JbAC 30 [1987] 156/71).

γ. Monumentale Zyklen in Kirchen. Oftmals wird für monumentale narrative Zyklen ein Ursprung in der Buch-I. angenommen. Als Beleg wird mehrmals eine Textstelle bei Gregor v. Tours (hist. Franc. 2, 17) angeführt. Doch ob das Buch, aus welchem die Gemahlin des Bischofs die in der Kirche darzustellenden Szenen auswählte, illustriert war, geht aus der Textstelle nicht hervor. – Die verlorenen Zyklen in S. Paolo f.l.m. (S. Waetzold, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien 1964] 55/64 Abb. 328/65) sollen letztlich der Cottongenesisrezension angehören (s. u. Sp. 985f) oder auf diese u. die Oktateuchrezension zurückgehen (B. A. Al-Hamadi, The iconographical sources for the genesis frescoes once found in S. Paolo f.l.m.: Atti del IX Congr. Intern. di Archeologia Cristiana 2 [Cittá del Vat. 1978] 11/35). Größte Verbreitung hat der frühchristl. Zyklus jedoch im MA (U. Koenen, Das Bild der Träume Josephs von St. Paul vor den Mauern in Rom: JbAC 35 [1992] 185/

94) u. ist erst dann als ‚Rezension' faßbar. – Die Mosaiken von S. Maria Maggiore (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore [1966]) wurden ob der vielen Parallelen, die sie in der gleichzeitigen Buchmalerei haben, immer in enger Verbindung mit ihr gesehen. Auch hier wurde eine westl. Bibelrezension angenommen, die möglicherweise von jüdischen Quellen beeinflußt war (Weitzmann, Frage 412; K. Kogman-Appel, Die atl. Szenen im Langhaus von S. Maria Maggiore: Kairos 32/33 [1990/91] 27/52). Es konnte jedoch nachgewiesen werden, daß die Bilder auf einen Vetus-Latina-Text zurückgehen u. römischer Herkunft sind (zusammenfassend J. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 268f). Der Begriff der Rezension ist auch hier problematisch, da wie beim Vergilius Vaticanus kein Weiterleben der Bilder als Zyklus zu beobachten ist. Die zT. nicht chronologische Reihenfolge u. die I.dichte einzelner Episoden müssen nicht als Konsequenz aus dem Prozeß der Auswahl aus einem extensiven Bildzyklus erklärt werden, sondern sind aus dem theologischen Programm verständlich (B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 107/27). Auch die kontinuierende Darstellungsweise ist nicht mechanisches Produkt von Szenenzusammenstellungen, sondern Mittel, eine Sinneinheit wie zB. Ursache u. Wirkung einer Handlung ins Bild zu setzen (Deckers aO. 175. 181/6; B. Zimmermann, Der sog. kontinuierende Stil in der frühchristl. Kunst Roms: RivAC 69 [1993] 315/50). Ob die Zyklen nach Miniaturvorlagen entstanden oder in Skriptorien eigens für die Kirchenwände geschaffen wurden (E. Kitzinger, Byzantine art in the making [Cambridge, MA 1977] 66/75), ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls müssen keine älteren Miniaturzyklen, möglicherweise jüdischer Herkunft, als Vorlagen angenommen werden. – In der Ende des 5. Jh. entstandenen sog. Damokratia-Basilika in Demetrias befanden sich an den Wänden des Vorhofes den Bibeltext paraphrasierende Inschriften, welche besonders den Ort der bibl. Ereignisse hervorheben (C. Habicht: Demetrias V [1987] 295/303). Sie begleiten Darstellungen, welche die genannten Orte ins Bild bringen, lassen jedoch jede figürliche Darstellung vermissen (J. Christern: B. Brenk [Hrsg.], Spätantike u. frühes Christentum [1977] 177. 179f; P. Marzolff, Bilder aus dem Hl. Land. Ein griech. Wandmalereizyklus des 5. Jh.: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 20, 2 [im Druck]).

δ. Misis Mopsuestia. Auch die Mosaiken der Synagoge oder Kirche von Misis Mopsuestia (wahrscheinlich aus dem 5. Jh.; L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1969] 67/77 Taf. 143/57) werfen wegen ihrer engen Verbindung von Bild u. Text die Frage nach möglichen Vorlagen in der Buchmalerei auf. Der aus exegetischen Gründen paraphrasierende LXX-Text (R. Stichel, Die Inschriften des Samson-Mosaiks in Mopsuestia u. ihre Beziehung zum bibl. Text: ByzZs 71 [1978] 50/61) begleitet die durch Landschafts- u. Architekturdarstellungen u. eine Standlinie kontinuierend miteinander verbundenen Samsonszenen. Es entsteht dadurch der Eindruck eines riesigen ausgerollten Rotulus (E. Kitzinger, Observations on the Samson floor at Mopsuestia: DumbOPap 27 [1973] 133/44) ähnlich dem Josua-Rotulus (s. u. Sp. 993). Die in der früheren Forschung oft vertretene Meinung, es habe in der Antike Bildrollen mit kontinuierenden Bilderzählungen gegeben (Bethe 80/3; Schefold aO. [o. Sp. 975]), die vor allem als Modelle beispielsweise der Trajanssäule (G. Becatti, La colonna istoriata Romana [Roma 1960] 21/4) oder des Josua-Rotulus gedient hätten, wurden durch Weitzmanns Studien zur Entstehungsgeschichte der Buch-I. verdrängt (K. Weitzmann, The Joshua roll [Princeton 1948] 51/71). Erst jüngst wurde die Hypothese zur Existenz von kontinuierenden Bildrollen in Zusammenhang mit den Mosaiken von Misis wieder zur Diskussion gestellt (Kitzinger, Observations aO. 143). Ein solcher Rotulus wurde zwar nicht direkt für die Mosaiken kopiert, da die Leserichtung (im Osten beginnend) dem widersprechen würde, er könnte aber die Gestaltungsidee geliefert haben. Text u. Bilder wurden vor Ort in Funktion der Dekoration innerhalb des Sakralbaues angebracht; hierbei wird der Bibeltext angepaßt (H. G. Thümmel, Das Samson-Mosaik in Misis [Mopsuestia] u. seine Inschriften: ZsDtPalästVer 90 [1974] 70) u. die Leserichtung von Osten weg ausgerichtet.

2. Illustrierte Bibel-Hss. in Codexformat. a. Atl. Bücher. aa. Quedlinburger Itala. Die Frg. der Bücher 1 u. 2 Sam. u. 1 Reg. der aA. des 5. Jh. in Rom entstandenen Quedlinburger Itala, Berlin, Cod. theol. lat. fol. 485,

sind die ältesten erhaltenen AT-I. (H. Degering / A. Boeckler, Die Quedlinburger Itala-Frg. 1/2 [1932]; I. Levin, The Quedlinburg Itala [Leiden 1985]). Dem zugehörigen Text werden Sammelminiaturen vorangestellt, die diesen in je vier gerahmten Bildeinheiten pro Seite visuell zusammenfassen. Vier dieser Sammelminiaturen sind erhalten geblieben. Durch die starke Zerstörung wurden die Malanweisungen für den ausführenden Künstler sichtbar. Diese dienten entweder als Hilfe zur Schaffung eines neuen Bildzyklus unter Verwendung der für die röm. Landschafts- u. Triumphalmalerei geläufigen Bildformeln oder zur Übertragung des schon in der Vorlage vorhandenen Bildzyklus in ein anderes Format (Weitzmann, Ancient book 104f). In den vier Miniaturen wird je eine geschlossene Episode erzählt u. / oder das Ursache-Wirkungsprinzip ins Bild gesetzt. Innerhalb einer Bildeinheit findet man daher zT. auch zwei Szenen kontinuierend aneinandergereiht (zB. fol. 2r pict. 7) oder in zwei übereinanderliegenden Registern (fol. 3v pict. 11f). Die Darstellungsweise ist Mittel, die Sinn- bzw. die narrative Einheit einer Bildseite zu erreichen. Fol. 1r zeigt die Erfüllung der drei Prophezeiungen Samuels u. deren Konsequenz: die Vorführung Sauls vor die Israeliten als deren König; auf fol. 2r wird die Geschichte Abners dargestellt. In manchen Bilddetails kommt es zu Abweichungen vom Bibeltext, u. der Maler folgt den Malanweisungen. Zum B. in pict. 5 (facis ... Saul sacrificante ...) stellt er Saul in der üblichen Gestalt eines Kaisers beim Libationsopfer dar, obwohl der Bibeltext ein Brandopfer fordert. Aber er weicht auch von den Malanweisungen ab, wo ein geläufigeres Bildformular wohl schneller zur Hand war: So verwendet er in pict. 2 für den ersten Pilger das geläufige antike Bildschema des *Hirten mit einem Widder auf den Schultern, anstatt ihn mit drei Ziegen darzustellen; in pict. 14 übergeht er die genaue Beschreibung des Tempelschmuckes der Malanweisung u. gebraucht eine in der röm. Kunst geläufige Bauszene. Der Charakter der Hs. legt eine Erst-I. nahe (Levin aO. 65f).

bb. Wiener Genesis. Die prachtvolle Wiener Genesis, eine Purpur-Hs. aus dem syropaläst. Raum des 6. Jh. (Wiener Genesis. Purpurpergament-Hs. aus dem 6. Jh. Vollständiges Faksimile des Cod. Theol. Gr. 31 aus der Österr. Nationalbibl. in Wien [Frankfurt a. M. 1980]; O. Mazal, Komm. zur Wiener Genesis [ebd. 1980]; Lit. bei Sörries 54f) ist zu Recht immer wieder als Bilderbibel bezeichnet worden. Am unteren Seitenrand befinden sich die meist ungerahmten I., die u. a. durch die komplexen Bildkompositionen eine Sonderstellung einnehmen. In manchen Miniaturen sind die Szenen kontinuierend in einem Bildstreifen angeordnet, zT. in zwei Registern. Die Leserichtung kann von links nach rechts sein oder umgekehrt, aber auch boustrophedon. Oftmals sind die übereinanderliegenden Register durch Architektur- oder Landschaftselemente miteinander verbunden, die zT. auch die Leserichtung angeben (zB. fol. 13. 23) u. sogar die Unterteilung des Bildes in zwei Register verschwimmen lassen. Diesen zahlreichen Varianten der Bildaufteilung stehen die verschiedensten Möglichkeiten gegenüber, den zugehörigen Text ins Bild zu setzen: entweder in einszenigen Miniaturen oder durch mehrszenige, welche wiederum aus gleichberechtigten Bildern bestehen können, oder aus ‚Hauptszenen mit Nebenszenen illustrierender, spezifizierender oder genrehafter Natur‘ (O. Mazal, Bild u. Text in der Wiener Genesis: JbÖsterrByz 32, 4 [1982] 177). U. a. die kontinuierende Darstellungsweise der hier fast filmähnlich ablaufenden Szenen hat die Kunstwissenschaft intensiv beschäftigt (K. Clausberg, Die Wiener Genesis. Eine kunstwissenschaftliche Bilderbuchgeschichte [1984]). F. Wickhoff nahm die Hs. als Ausgangspunkt für seine Theorie über den sog. kontinuierenden Stil (F. Wickhoff / W. van Hartel, Die Wiener Genesis [Wien 1895]). Weitzmann untermauerte mit Hilfe ihrer Miniaturen seine Theorie über die Entstehung der Buch-I., indem er die kontinuierenden Miniaturen in Einzelszenen unterteilte, welche er in die Rollentextkolumnen einfügte (Weitzmann, I.). Seine Wertung der kontinuierenden Darstellung als ‚nachträgliche Zusammenstellung vignettenhafter Einzelbilder‘ läßt den Beweggrund für die Zusammenstellung bestimmter Szenen völlig außer acht, die gerade bei so komplexen Bildkompositionen sicher eine Rolle gespielt hat (Clausberg aO. 66). Der Text ist den Bildern untergeordnet, oftmals zugunsten der I. gekürzt. Beide stehen in engstem Verhältnis zueinander, zB. kommt der lustwandelnde Gott in pict. 1, fol. 1r nicht zur Darstellung u. auch die zugehörigen Verse Gen. 3, 8. 10 werden ausgelassen. Viele Bild-

details, die keine direkte Entsprechung im Bibeltext finden, wurden mit jüdischen bzw. rabbinischen Texten u. Legenden erklärt, als Beweis für die Existenz einer jüd. Bibel-I. (die umfangreiche Lit. findet man bei Mazal, Kommentar aO. angeführt, wo sie unkritisch für den ikonographischen Teil der Analyse verwendet worden ist). Dabei wurde oft übersehen (bzw. nicht überprüft), daß einige Legenden auch bei Kirchenvätern verarbeitet wurden (Korol 104/9), einige Bilddetails durchaus auch nur durch den Bibeltext u. das gleichzeitige theologische Schriftverständnis (zB. der Altar bei der Begegnung Abrahams u. Melchisedeks fol. 4r, pict. 7 verweist auf die typologische Auffassung der Geschichte) zu verstehen sind oder auch abhängig waren von vorhandenen Vorlagen.

cc. Cotton-Genesis. Die Cotton-Genesis, London, British Library Cotton Otho B VI, aus dem frühen 6. Jh. (möglicherweise aus dem ägypt. Raum stammend; K. Weitzmann / H. L. Kessler, The Cotton Genesis [Princeton 1986] 30; Lit. bei Sörries 65f) wurde 1731 durch Brand stark zerstört u. der ursprüngliche Miniaturzyklus im Verhältnis zum Text von Weitzmann / Kessler aO. rekonstruiert mit Hilfe von Abzeichnungen, Gravierungen, den Narthexkuppelmosaiken von S. Marco u. anderen zur ‚Cottongenesisrezension' gehörigen Denkmälern (ebd.; K. Weitzmann, Observations on the Cotton Genesis fragments: Late classical and medieval studies, Festschr. A. M. Friend [Princeton 1955] 112/31). Die Miniaturen (ganzseitig zT. in zwei Register geteilt oder häufiger kleiner unregelmäßig in den Text eingefügt) illustrieren den Text dicht, folgen meist der respektiven Textstelle, können sie aber auch unterbrechen (Weitzmann / Kessler, Cotton aO. 16). Die Bilder folgen dem Wortlaut bis ins Detail (ebd. 35). Trotzdem findet das gleichzeitige Bibelverständnis seinen Niederschlag; zB. erscheint der Schöpfer in der Gestalt des Christus-Logos u. ist in der Szene der Philoxenie Abrahams der mittlere Engel hervorgehoben, möglicherweise als Hinweis auf die Trinität (ebd. 37). Im Zusammenhang mit der Cottongenesis wird eine Reihe spätantiker u. mittelalterlicher Monumente gesehen, die letztlich alle auf dieselbe Rezension zurückgehen sollen (S. Tsuji, La chaire de Maximien, la Genèse de Cotton et les mosaïques de Saint-Marc à Venise: Synthronon = Bibliothèque des CahArch 2 [Paris 1968] 43/51; dies., Nouvelles observations sur les miniatures fragmentaires de la Genèse de Cotton: CahArch 20 [1970] 29/46). Die Mosaiken von S. Marco, die entweder die Cottongenesis selber (Weitzmann / Kessler, Cotton aO. 16f) oder eine Schwester-Hs. (Tsuji, Chaire aO. 51; K. Koshi, Die Genesisminiaturen in der Wiener ‚Histoire Universelle' [Cod. 2576] [Wien 1973] 6. 17/9) kopierten, dienten Weitzmann immer als Beweis für das Phänomen, daß illustrierte Hss. als Vorlagen für monumentale Zyklen verwendet wurden (Weitzmann / Kessler 6/10), wobei er nicht berücksichtigt, daß es sich hierbei um ein mittelalterl. Phänomen handelt.

dd. Ashburnham-Pentateuch. Der Ashburnham-Pentateuch, Paris, Bibl. Nationale Nouv. acq. lat. 2334 (O. v. Gebhardt, Miniatures of the Ashburnham Pentateuch [London 1883]; Weitzmann, Christian book Taf. 44/7), aus dem 7. Jh. (zur umstrittenen Herkunft u. Forschungsgeschichte: F. Rickert, Studien zum Ashburnham Pentateuch, Diss. Bonn [1986] 16/9; Lit. u. Abb. bei Sörries 33 Taf. 3/12) enthält 18 von urprünglich wahrscheinlich 69 meist ganzseitigen Miniaturen (B. Narkiss, Reconstruction of some of the original quires of the Ashburnham Pentateuch: CahArch 22 [1972] 19), die dem Textabschnitt vorangestellt sind u. diesen in zahlreichen Szenen bildlich zusammenfassen. Sie sind über das ganze Blatt verteilt, wobei oft die chronologische Abfolge keine Rolle spielt, sondern der vorhandene Platz. Sie werden von Beischriften begleitet. Zum T. werden unter der Farbe die Malanweisungen deutlich. Durch die Trennung von Text u. Bild erhalten die Bilder eigenständigen Erzählwert. Der oft knappe Bibeltext wird bildlich ausgeschmückt. Die Herkunft der über den Basistext hinausgehenden Bildelemente ist sicher nicht allein in jüdisch-rabbinischen Texten zu vermuten (am ausführlichsten: K. Schubert, Die Miniaturen des Ashburnham Pentateuch im Lichte der rabbin. Tradition: Kairos 18, 3 [1976] 191/212) u. auch nicht Beweis für eine jüd. Bildvorlage, da viele der möglicherweise ins Bild gesetzten Legenden den Kirchenvätern ebenfalls bekannt waren (ebd. 198. 202) u. auch u. a. christliche Bibelexegese in den Bildern ihren Niederschlag fand. Auf fol. 1v zB. tritt wahrscheinlich neben Gottvater noch Christus-Logos als Schöpfer auf (B. Narkiss, Towards a further study of the Ashburnham Pentateuch: Cah-

Arch 19 [1969] 45/59; dagegen Schubert aO. 194f). Außerdem liegt allen drei dargestellten atl. Opferszenen (fol. 6r) eine typologische Aussage zugrunde, da in zwei Fällen (fol. 10v. 76r) entgegen dem Bibeltext ein Altar mit Broten u. Kelchen dargestellt ist bzw. Kain u. Abel mit Lamm u. Kelch (fol. 6r), welche Gott dargebracht werden (Rikkert aO. 205/25; S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995]). Darüber hinaus können einzelne ausschmückende Elemente auf vorhandene Vorlagen zurückgeführt u. müssen nicht unbedingt mit Sinngehalt belegt werden, zB. die Giganten der Sintflutszene (fol. 9) u. die gleichgeschlechtlichen Tierpaare beim Auszug aus der Arche (fol. 10v; dazu Rickert aO. 98/102. 119f. 164f; dagegen K. Schubert, Rez. Rickert: Kairos 32/33 [1990/91] 258/60).

β. Ntl. Bücher. aa. Codex Rossanensis. In einer Purpur-Hs. des späten 6. Jh. aus dem syro-palästinensischen Raum, dem Codex Rossanensis, Rossano, Erzbischöfliche Bibl. (Codex purpureus Rossanensis, Museo dell'Arcivescovado, Rossano Calabro [Roma/Graz 1985]; G. Cavallo / J. Gribomont / W. C. Loerke [Hrsg.], Commentarium [ebd. 1987]), befinden sich Text u. Miniaturen auf gesonderten Blättern. Letztere sind als unabhängiger Zyklus dem Evangelientext vorangestellt u. stützen sich auf alle vier Evangelien, sind also eine Art ‚Diatessaron' (ebd. 46). Die streifenförmigen Miniaturen narrativen Charakters, die oft zwei kontinuierend aneinandergereihte Szenen aufweisen, befinden sich auf der oberen Blatthälfte. Auf diese weisen die Propheten in der unteren Blatthälfte sowohl mit ihren Gesten als auch mit den Zitaten aus ihren Schriften, die sie in den Händen halten u. welche sich inhaltlich auf die dargestellten Szenen beziehen. Schließlich findet man noch, neben einem Evangelistenbild (O. Kresten / G. Prato, Die Miniatur des Evangelisten Markus im Codex Purpureus Rossanensis: RömHistMitt 27 [1985] 381/99) u. einer Miniatur mit allen vier Evangelisten, zwei ganzseitige Miniaturen mit Pilatusszenen (ohne Propheten) mit halbkreisförmigem oberen Bildabschluß (W. C. Loerke, The miniatures of the trial in the Rossano gospels: ArtBull 43 [1961] 171/95 hält Apsiskompositionen für die Vorlagen; P. Sevrugian, Rez. Commentarium: JbAC 32 [1989] 238 denkt an Konsulardiptychen). Die Miniaturen sind weit davon entfernt, wörtliche Text-I. zu sein. Schon durch die Verbindung der NT-Szenen mit den atl. Propheten, deren Sprüche sich auf die jeweiligen NT-Szenen beziehen (wodurch die innere Verbindung beider Testamente aufgezeigt werden soll), gehen sie weit über den Bibeltext hinaus. Außerdem finden in den Miniaturen theologische Überlegungen ihren Ausdruck. Zum B. im Jungfrauengleichnis, welches in patristischen Texten mit dem Taufgeschehen in Zusammenhang gebracht wird, tritt Christus als Bräutigam auf, die Jungfrauen in weißer Kleidung, u. das Brautgemach wird als Paradies verbildlicht (fol. 2v; dazu dies., Der Rossano-Codex u. die Sinope-Frg. [1990] 54f). ‚Auf der Bildseite fließt also eine narrative Malweise mit eschatologischer Symbolik u. liturgischer Praxis zusammen' (dies., Rez. Commentarium aO. 236). Letztere hat ihren Niederschlag auch in den Miniaturen der Apostelkommunion (fol. 3v. 4r). Die christologische Deutung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter findet bildlichen Ausdruck, indem Christus in der Rolle des Samariters erscheint (fol. 7v), u. schließlich beeinflussen reale topographische Gegebenheiten die Bildgestaltung (fol. 7r; Sevrugian, Rossano-Codex aO. 43f).

bb. Codex Sinopensis. Der gleichzeitige Purpur-Codex Sinopensis, Paris, Bibl. Nationale Cod. suppl. gr. 1286 (A. Grabar, Les peintures de l'Évangéliaire de Sinope [Paris 1948]) ist stilistisch u. durch die Komposition seiner streifenförmigen Miniaturen dem Codex Rossanensis u. der Wiener Genesis eng verwandt. Bezüglich der formalen Bild-Text-Aufteilung ähnelt er jedoch mehr der Wiener Genesis, da die untere Hälfte des Blattes von der narrativen Miniatur, die den darüberstehenden Text illustriert, eingenommen wird. Jedoch ist die I.dichte nicht zu vergleichen, da in 43 erhaltenen Blättern zum Mt.-Ev. nur 5 Miniaturen zu finden sind. In den ntl. Szenen sind keine liturgischen oder exegetischen Auslegungen festzumachen. Die Grundaussage ist aber dieselbe wie beim Codex Rossanensis: Weissagung u. Erfüllung. Sie wird auch hier durch Beifügung von Prophetenfiguren mit Zitaten, die sich auf die Szenen beziehen, erreicht. Sie rahmen jeweils paarweise die ntl. Szenen.

cc. Rabbulaevangeliar. Die Funktion des NT-Zyklus des 586 entstandenen syr. Rabbulaevangeliars, Florenz, Ms. syr. plut. I, 56 (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rab-

bula Gospels. Facsimile edition of the Syriac manuscript Plut. I, 56 in the Medicaean-Laurentian Library [Olten/Lausanne 1959]; Lit. bei Sörries 99f) ist dieselbe wie im Codex Rossanensis, wird jedoch durch eine andere formale Ausführung erreicht. Dem Evangeliar vorangestellt befinden sich die reich mit Randminiaturen ausgeschmückten Kanontafeln (C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln [Göteborg 1938] 243/58). Auf beiden Seiten der Kanonbögen befinden sich in drei Reihen übereinander, direkt auf den Blattgrund gesetzt, die Randminiaturen. In der Sockelzone sind meist Tiere u. Pflanzen dargestellt, in der Mittelzone die NT-Szenen u. auf Höhe des Umfassungsbogens die atl. Propheten- u. die Autorenbilder. Wie im Codex Rossanensis ist der christologische Zyklus also vom Evangelientext getrennt, u., beiden ntl. Purpur-Hss. gleich, soll der Zusammenhang beider Testamente ausgedrückt werden, wobei hier der thematische Zusammenhang durch das Fehlen der Spruchbänder nicht so konkret ist (J. Leroy, Les manuscrits syriaques à peinture conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient [Paris 1964] 164f). Das Auswahlprinzip der Szenen ist nicht ganz deutlich, da sie zT. nicht der historischen Chronologie folgen u. auch keinen Bezug auf die in den Kanontafeln aufgelisteten Textstellen nehmen (ebd. 161/3). Außer den Randminiaturen der Kanontafeln enthält das Evangeliar prachtvolle ganzseitige Miniaturen, die, abgesehen von Autoren- u. Dedikationsbildern, den Zyklus fortsetzen (zur ursprünglichen Reihenfolge D. H. Wright, The date and arrangement of the illustrations in the Rabbula Gospels: DumbOPap 27 [1973] 197/208). Die gerahmten, meist einszenigen Bilder weisen dem Text gegenüber eine starke Verselbständigung auf. In ihnen finden theologische Auslegungen ihren Niederschlag, zB. in der Himmelfahrtsminiatur u. dem Pfingstbild, wo Maria jedesmal an einer prominenten Stelle erscheint, obwohl sie im Text der Apostelgeschichte nicht vorkommt (Weitzmann, Christian book 101. 105 Taf. 36. 38).

dd. Syrisches Evangeliar Cod. Paris. syr. 33. Die *Kanontafeln mit begleitenden Randminiaturen sind auf den syr. Raum beschränkt (Nordenfalk, Kanontafeln aO. 239). Nicht so reich geschmückte Kanontafeln befinden sich in dem älteren syr. Evangeliar in Paris, Bibl. Nat., Cod. syr. 33 (Leroy aO. 198/206 Taf. 35/41) aus der 1. H. des 6. Jh., welches wohl die ursprünglichere I.weise überliefert (Engemann 161f): Nur an den äußeren Rändern auf mittlerer Höhe der Kanonbögen befinden sich entweder dekorative Motive oder Evangelienszenen. Letztere werden, sofern eine Trennung der Figuren der Szene möglich ist, an die äußeren Ränder zweier einander gegenüberliegender Seiten aufgeteilt. So sind zB. bei der Verkündigungsszene Maria u. der Engel durch die Kanonbögen getrennt (fol. 3v. 4r).

ee. Sog. Evangeliar des hl. Augustinus. Zu den illustrierten Evangeliaren gehört noch das des hl. Augustinus aus dem 6. Jh., Cambridge, Bibl. des Corpus Christi College, Ms. 286 (westlicher Herkunft; F. Wormald, The miniatures in the gospels of St. Augustine [Cambridge 1954]). Auch hier sind Bilder u. Text voneinander getrennt: Vor dem Lc.-Ev. befindet sich eine Sammelminiatur mit 12 voneinander getrennten Bildfeldern, die einen Teil des Passionszyklus wiedergibt, der auf allen vier Evangelien beruht. Die vorhergehenden u. nachfolgenden Teile befanden sich wahrscheinlich in ähnlicher Weise als Sammelminiaturen den anderen Evangelien vorangestellt (Weitzmann, Christian book 112 Taf. 41). Die zweite erhaltene Miniatur zeigt neben dem Evangelisten Lukas zwischen den ihn flankierenden Doppelsäulen auf jeder Seite drei Bildfelder, welche jeweils in zwei übereinanderliegenden Registern Szenen, diesmal nur aus dem Lc.-Ev., wiedergeben. Ähnliche Kompositionen muß man sich für die anderen Evangelien vorstellen.

γ. Vollbibeln. aa. Syrische Bibel Cod. Paris. syr. 341. Zu den syr. Hss. gehört die älteste illustrierte Vollbibel, Paris, Bibl. Nat. Cod. syr. 341 (Leroy aO. 208/17 Taf. 43/8; R. Sörries, Die syr. Bibel von Paris [1991]). Am Anfang der einzelnen Bücher befinden sich die Titelminiaturen, die sich je nach Inhalt über ein oder zwei Kolumnen des dreispaltig geschriebenen Textes erstrecken. Die größeren Miniaturen sind narrativen Inhalts, die je eine (oder zwei: fol. 25r) wichtige Szene(n) aus dem folgenden Buch wiedergeben (zB. fol. 8r: Moses vor dem Pharao; Weitzmann, Christian book 110 Taf. 40). Der Großteil der Miniaturen besteht aber aus Autorenbildern, deren verschiedene Typen auf die Verwendung diverser Vorlagen zurückzuführen sind (Sörries aO. 19/29). Die Funktion der Bilder

war ‚nicht die malerische Unterstützung des Textes‘, sondern sie dienten eher als ‚Lesezeichen‘ (ebd. 11).

bb. Codex Amiatinus. Außer der syr. Bibel in Paris ist nur noch eine Vollbibel bekannt, der sog. Codex Amiatinus, Florenz, Bibl. Medica-Laurenziana, Cod. amiat. I (R. L. S. Bruce-Mitford: Evangeliorum Quattuor. Cod. Lindisfarnensis 2. Commentarium ... [Olten/Lausanne 1960] 142/57), der allerdings nur drei ganzseitige Miniaturen aufweist (Sörries Taf. 15f). Die um 700 entstandene Hs. geht letztlich auf den ‚codex grandior‘ des Cassiodor zurück (J. Merten, Die Esra-Miniatur des Codex Amiatinus: TrierZs 50 [1987] 301/19; Weitzmann, Christian book 126 Taf. 48).

b. Mittelalterliche Bibel-Hss., die möglicherweise auf antike oder spätantike Vorlagen zurückgehen. 1. Apokalypse. Ob es eine I. der Apokalypse in der Spätantike gab, ist nicht eindeutig zu entscheiden, doch werden die karolingische Apokalypse von Trier, Cod. 31 (Trierer Apokalypse. Vollständige Faksimileausgabe des Cod. 31 der Stadtbibl. Trier [Graz 1975]; R. Laufner / P. Klein, KommBd. [ebd. 1975]) u. deren Schwester-Hs. in Cambrai (Bibl. Municipale Ms. 386) meistens auf eine Vorlage des 6. Jh. aus einem italischen Zentrum zurückgeführt. Zumindest große Teile scheinen spätantik zu sein, neben mittelalterlichen Hinzufügungen (ebd. 90/103 mit Lit. zur Vorlagenfrage) u. der wahrscheinlich mittelalterl. Bild-Text-Disposition (Mütherich / Gaehde 30). Eine zweite ‚Rezension‘ findet sich in den karolingischen Hss. aus Valenciennes, Bibl. Municipale Ms. 99 (F. v. Iuraschek, Die Apokalypse von Valenciennes [Wien 1954]) u. Paris, Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 1132, die ebenfalls auf spätantike Vorlagen zurückgehen sollen (Mütherich / Gaehde 31).

2. Psalter. Dasselbe Problem werfen die illustrierten mittelalterl. Psalter auf. Im Westen stechen u. a. der Stuttgarter Psalter, Stuttgart, Württembergische Landesbibl., Bibl. Fol. 23 (Der Stuttgarter Bilderpsalter Bd. 1. Faksimile-Lichtdruck [1965]; Bd. 2. Untersuchungen [1968]) u. der Utrechtpsalter, Utrecht, Bibl. der Rijksuniversiteit Cat. Cod. Ms. Bibl. Rhenotraiectinae I. Nr. 32 (Utrecht-Psalter, Vollständige Faksimile-Ausgabe [Graz 1984]; K. van der Horst / J. H. A. Engelbrengt, KommBd. [ebd. 1984]) hervor. Letzterer zeichnet sich u. a. durch die Wort-I. aus, selten finden exegetische Auslegungen im Bild ihren Niederschlag im Gegensatz zum Stuttgarter Psalter, der eine Reihe ‚exegetischer‘ I. aufweist (F. Mütherich, Die verschiedenen Bedeutungsschichten in der frühmittelalterl. Psalter-I.: FrühmittelalterlStud 6 [1972] 232/44). Viele Bildelemente gehen sicher auf die Spätantike zurück, doch ob ein spätantiker Psalter als Vorlage diente, ist zweifelhaft (van der Horst / Engelbrengt aO. 16f). F. Mütherich nimmt eine sehr frühe Ausgabe eines illustrierten Psalters aus dem 6. Jh. an mit rein wörtlichen I., auf welche beide westl. Psalter zurückgehen (trotz ihrer völlig unterschiedlichen Bild-Text-Disposition) u. letztlich auch die östl. jüngeren Ausgaben (dies., Die Stellung der Bilder in der frühmittelalterl. Psalter-I.: Untersuchungen aO. 151/222).

3. Touronische Bibeln. Die dazu gerechneten Hss. (Vivianbibel, Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 1; Alcuinbibel, Bamberg, Staatsbibl. Misc. class. Bibl. 1; Bibel von Moutier-Grandval, London, Brit. Libr. Cod. Add. Ms. 10546; Die Bibel von Moutier-Grandval [Bern 1971]) u. eine weitere in Rom, S. Paolo f.l.m. (V. Jemolo / M. Morelli [Hrsg.], La bibbia di S. Paolo f.l.m. [Roma 1981]) bilden eine Gruppe von Vollbibeln, deren einzelnen Büchern zT. bildliche Titelblätter vorgesetzt wurden (zu den Abhängigkeitsverhältnissen untereinander H. L. Kessler, The illustrated Bibles from Tours [Princeton 1977] 5/8; J. E. Gaehde, The Turonian sources of the Bible of San Paolo f.l.m. in Rome: FrühmittelalterlStud 5 [1971] 359/400). Den Künstlern standen verschiedene Bildquellen zur Verfügung, möglicherweise auch ausführliche spätantike Bilderzyklen (Kessler aO. mit ikonographischen Einzeluntersuchungen). Zum B. sollen die Titelminiaturen zur Genesis der Cottongenesisrezension angehören (ebd. 13/33), die Majestasminiaturen eine mittelalterl. Schöpfung aus verschiedenen zT. älteren Bildelementen (ebd. 57f) sein.

4. Oktateuche. Diese Hss. aus dem 11./13. Jh. (Rom, Bibl. Vat., Vat. gr. 746 u. Vat. gr. 747 beide als Ganzes unpubliziert: P. Canart / V. Peri, Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Vaticana [Città del Vat. 1970] 478f; Istanbul, Topkapı Serail, Cod. gr. 8: T. Ouspensky, L'Octateuque de la bibliothèque du Serail à Constantinople [Sofia 1907]; Smyrna, Cod. Smyrneus A/1, heute zerstört: D. C. Hesseling, Miniatures de l'octateuque

grec de Smyrne [Leiden 1909]; Athos, Cod. Vatopedinus 602: P. Huber, Bild u. Botschaft[2] [Zürich 1984]) gehen letztlich alle auf ein Modell zurück (Lowden 73; zu Verwandtschaftsverhältnissen untereinander ebd. 35/81), welches den Oktateuchtext mit dichter Illustrierung enthielt, die in engem Verhältnis zum Text stand, u. die Katenen, welche zT. auch die Bilder beeinflußten (ebd. 90; Huber aO. 38/40). Seit langer Zeit hat sich die Theorie des spätantiken Archetyps der Oktateuche durchgesetzt. Diese ‚Oktateuchrezension', die letztlich wieder auf jüdische illustrierte Bibelrotuli zurückgehe, habe größten Einfluß auf diverse frühchristl. Monumente gehabt (K. Weitzmann, Die I. der LXX: Münch. Jb. der bild. Kunst 3/4 [1952/53] 96/120, bes. 102/4; ders., Frage 401/15; ders. / Kessler mit ausführlicher Bibliographie). Der spätantike Ursprung des Bildformulars ist oftmals nachgewiesen worden, doch möglicherweise standen bei der Schaffung des Zyklus im 11. Jh. verschiedenste Vorlagen zur Verfügung u. nicht ein vollständiger Zyklus. So könnten Hss. wie der Kosmas Indikopleustes (s. o. Sp. 966) oder der eng verwandte Josuarotulus Modell gestanden haben, andere Szenen aus dem gängigen Bildformular entworfen u. schließlich einzelne AT-Szenen übernommen worden sein, die weit zurückzuverfolgen sind u. die bereits zu ‚commonplace images' geworden waren (Lowden 86/90). – Der *Josua-Rotulus, Rom, Bibl. Vat. Cod. Vat. gr. 431, aus dem 10. Jh. weist ein ausgesprochen kohärentes Verhältnis von Bildern u. dem begleitenden paraphrasierenden Bibeltext auf u. scheint den Archetyp am getreuesten wiederzugeben. Dieser war wohl ein älterer kontinuierender Rotulus (anders dazu Weitzmann, Joshua aO. [o. Sp. 982]), da die Abweichungen in den Oktateuchen am ehesten mit Übertragungsfehlern vom kontinuierenden Fries in Einzelbilder zu verstehen sind (Lowden 35). Möglicherweise gab es also doch kontinuierende Buchrollen in der Spätantike (vgl. o. Sp. 982 zu Misis Mopsuestia).

C. Bertelli, Art. Illustrazione: EncArteAnt 4 (1961) 111/7. – E. Bethe, Buch u. Bild im Altertum (Amsterdam 1945). – Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst (1907). – H. Blank, Das Buch in der Antike (1993). – H. Brunner, Illustrierte Bücher im Alten Ägypten: Wort u. Bild, Symposion Tübingen 1977 (1979) 201/16. – J. N. Carder, Art historical problems of a Roman surveying manuscript. The codex Arcerianus A, Wolfenbüttel (Ann Arbor 1979). – J. Engemann, Syr. Buchmalerei: Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen, Ausst.-Kat. Linz (1993) 161/8. – S. J. Gasirowski, Malarstwo minjaturowe grecko-rzymskie (Kraków 1928). – H. Gerstinger, Dioskurides, Cod. Vind. med. gr. 1 der Österr. Nationalbibl. KommBd. zu der Faksimileausgabe = Codices selecti 12 (Graz 1970). H. Gerstinger / H. E. Killy, Art. Buchmalerei: o. Bd. 2, 733/72. – H. Gerstinger / H. E. Killy, Art. Buchmalerei: o. Bd. 2, 733/72. – A. Geyer, Die Genese narrativer Buch-I. (1989). – H. Grape-Albers, Spätantike Bilder aus der Welt des Arztes (1977). – J. Gutmann, The illustrated Jewish manuscript: Gesta 5 (1966) 39/44. – U. Horak, Illuminierte Papyri, Pergamente u. Papiere (Wien 1992). – N. Horsfall, The origins of the illustrated book: Aegyptus 63 (1983) 199/216. – Z. Kádár, Survivals of Greek zoological illuminations in Byzantine manuscripts (Budapest 1978). – D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 (1987). – R. Kozodoy, The origin of early Christian book illumination: Gesta 10, 2 (1971) 33/40. – J. Lowden, The octateuchs (Philadelphia 1992). – F. Mütherich / J. E. Gaehde, Karolingische Buchmalerei (1976). – R. A. Pack, The Greek and Latin literary texts from Graeco-Roman Egypt[2] (Ann Arbor 1967). – U. Sinn, Die ‚homerischen Becher' (1974). – R. Sörries, Christl.-antike Buchmalerei im Überblick (1993). – R. Stichel, Gab es eine I. der jüd. Hl. Schrift in der Antike: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 (1991) 93/111. – H. Strauss, Jüd. Quellen christlicher Kunst: ZNW 57 (1966) 114/36. – A. Stückelberger, Bild u. Wort. Das illustrierte Fachbuch in der antiken Naturwissenschaft, Medizin u. Technik (1994). – K. Weitzmann, Ancient book illumination (1959); Late antique and early Christian book illumination (New York 1977); Zur Frage des Einflusses jüd. Bildquellen auf die I. des AT: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 401/15; Illustration in roll and codex[2] (Princeton 1970). – K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura synagogue and Christian art (Washington 1990). – K. Wessel, Art. Buch-I.: ReallexByzKunst 1 (1966) 757/84.

Barbara Zimmermann / C.I.b.2.α; C.III.a.1.β.bb: *Jürgen Hammerstaedt.*

Illustres s. Rangstufen.

Illyrien s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 147/89; **Dalmatia; **Epirus.

Illyricum s. die Nachträge.

Imagines Maiorum.

A. Vorbemerkung. Mit I. M., einem aus den Textquellen von der Forschung übernommenen Begriff, der stets nur im Plural gebraucht wird, bezeichnet man die aus vergänglichem Material hergestellten gentilizischen Ahnenbilder der Römer. Obwohl archäologisch nur indirekt nachweisbar, erregten sie durch ihre Erwähnungen bei den antiken Autoren seit dem 16. Jh. immer wieder wissenschaftliches Interesse, zunächst vor allem unter dem Aspekt des sog. ius imaginum (s. u. Sp. 997). Die Kontroversen um den Kultbildcharakter der I. M. wurden mit guten Gründen negativ entschieden (s. u. Sp. 1009). Im Hinblick auf die Frage nach ihrem Anteil an der Genese des ‚veristischen' republikanischen Porträts bieten die als mechanisch abgeformte Totenmasken verstandenen I. M. aber noch bis in die jüngste Zeit Anlaß zur Diskussion (s. u. Sp. 1009). Beachtung verdient auch die erneute Sondierung möglicher Verbindungen der bei militärischen Leichenfeiern u. Turnierspielen seit spätaugusteischer Zeit benutzten Gesichtsmaskenhelme zu den I. M. der senatorischen Familien (Kohlert unter Bezugnahme auf Benndorf u. v. Petrikovits). Den Entstehungsprozeß der christl. Ikonographie beeinflußten die I. M. nur indirekt auf dem Weg über die Darstellungskonventionen der röm. Grab-, Ehren- u. Amtsporträts, denen auch die ältesten *Heiligenbilder folgten.

B. Die Ahnenbilder der röm. gentes. I. Die literarische Überlieferung. a. Imagines Maiorum bei der pompa funebris. Als feststehender Terminus ist der Begriff I. M. zuerst bei Sallust (86/35 vC.) bezeugt, der ihn mehrfach mit großer Selbstverständlichkeit verwendet u. dabei die in spätrepublikanischer Zeit höchst unterschiedlichen Bewertungen der I. M. reflektiert. Die positive zB. in seiner Klage um den Verfall einer altehrwürdigen aristokratischen Institution, die von Q. Maximus u. P. Scipio noch eifrig gepflegt worden sei: cum maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi, wozu er bemerkt, daß weder das Wachs (cera) noch die Gestalt (figura) der Bildnisse in sich diese Wirkkraft habe, sondern die durch sie hervorgerufene Erinnerung an die großen Taten: sed memoria rerum gestarum (Sall. b. Iug. 4, 5f). Die Nennung dieser beiden Männer, bei denen es sich um die natürlichen Söhne des L. Aemilius Paullus Macedonicus handeln dürfte, der im 3. makedonischen Krieg iJ. 168 den König Perseus bei Pydna besiegte u. iJ. 160 vC. in Rom starb, führt in die Mitte des 2. Jh. vC. zurück. In dieser Zeit entstand die älteste u. ausführlichste Schilderung einer hochadeligen pompa funebris. Sie stammt aus der Feder des griech. Historikers Polybios (ca. 200/120 vC.), der dem Sieger von Pydna mit vielen anderen vornehmen Griechen nach Rom folgen mußte, wo er allerdings zum Freund u. Mentor des jungen P. Cornelius Scipio Aemilianus (des späteren Africanus minor) avancierte u. in den aristokratischen Kreisen heimisch wurde. Polybios (hist. 6, 53, 1/54, 3) beschreibt die pompa als Maskenzug zur rostra am comitium vor der Curia, wo die große laudatio funebris stattfand: für den Verstorbenen, der in seinem vollen Ornat meist stehend, so daß ihn alle sehen könnten, selten sitzend präsentiert wurde, u. für die ihn begleitenden senatorischen Ahnen, die auf elfenbeinernen sellae Platz genommen hatten (zu Darstellungen der I. M. auf der sella curulis T. Schäfer, Imperia insignia. Sella curulis u. fasces = RömMitt ErgH. 29 [1989] 66/9. 167/75). Er berichtet weiter, daß man nach dem Begräbnis auch das in größter Ähnlichkeit gestaltete πρόσωπον des Verstorbenen wie jene der Vorfahren in einem hölzernen Schrein im Atrium des Trauerhauses verwahrte, um sie bei der nächstfälligen pompa eines consularen Familienmitglieds wiederum Personen aufzusetzen, die zur Darstellung der Ahnen in Größe u. Gestalt geeignet erschienen (ταύτας δὴ τὰς εἰκόνας … περιτιθέντες ὡς ὁμοιοτάτοις εἶναι) u. deren Rang gemäß gekleidet u. eskortiert

wurden. – Polybios war offenbar Augenzeuge einer solchen spektakulären pompa funebris. Wahrscheinlich war es die des ohne legitime Nachkommen verstorbenen Aemilius Paullus, die seine beiden oben genannten, durch Adoption der gens Fabia bzw. der gens Cornelia angehörenden natürlichen Söhne ausgerichtet hatten. Polybios konnte sich den für ihn als Griechen wohl fremdartigen Brauch in seinem noblen Freundeskreis genau erklären lassen. Sein Zeugnis gilt mit Recht als authentisch u. als Beweis eines damals schon feststehenden Gewohnheitsrechts des stadtröm. Patriziats (dazu F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius 1 [Oxford 1957] 6, 53, 1/54, 3; vgl. O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 933f nr. 6). Obwohl er in seinem griech. Text kein Äquivalent für den lat. Ausdruck I. M. anbietet, sondern nur von Totenbild (εἰκὼν τοῦ μεταλλάξαντος) spricht, fällt von seinem Bericht ein scharfes Licht auf die Mitteilungen späterer Autoren. Mommsen (StR 1^3, 442. 446) hat jedenfalls das von Cicero (106/43 vC.) unter den Adelsprärogativen angeführte ius imaginis ad memoriam posteritatemque prodendae (Verr. 2, 5, 36; vgl. Rab. Post. 16) als ‚ius imaginum' juristisch verankert u. nicht etwa auf Ehrenstatuen, sondern auf die I. M. bezogen u. auf deren öffentliche Vorführung beim Gentilfunus, wo sie die Aufgabe hatten, die verstorbenen Vorfahren zu repräsentieren. Er stützte sich dabei vor allem auf eine Mitteilung, die Plinius (23/79 nC.) über den zu seiner Zeit bereits obsolet gewordenen Brauch gemacht hat: daß nämlich die Vorfahren (maiores) in den Atrien expressi cera vultus singulis disponebantur armariis, ut essent imagines quae comitarentur gentilicia funera (n. h. 35, 6). (Zum ius imaginis zusammenfassend J. P. Rollin, Untersuchungen zu Rechtsfragen römischer Bildnisse, Diss. Bonn [1979] 5/37; s. auch Lahusen, Schriftquellen 128/35; ders., Untersuchungen zur Ehrenstatue in Rom [1983] 113/27.) – Wer, wie Gaius Marius (157-58/86 vC.), als homo novus mächtig geworden war u. im Senat der alten Nobilität Konkurrenz machte, hatte einen schweren Stand. Ihn läßt Sallust (b. Iug. 85, 29) gegen die röm. Patrizier sagen: ‚Ich kann nicht, um euer Vertrauen zu gewinnen, imagines neque triumphos aut consulatus maiorum meorum ostentare, at, si res postulet, hastas, vexillum, phaleras et alia dona militaria … praeterea cicatrices adverso corpore (die Narben auf meiner Brust). Haec sunt meae imagines …' u. noch deutlicher: Nunc videte quam iniqui sint. Quod ex aliena virtute sibi arrogant, id mihi ex mea non concedunt quia imagines non habeo et quia mihi nova nobilitas est (ebd. 85, 25). In diesen Aussagen spiegeln sich die innenpolitischen Spannungen der spätrepublikanischen Zeit. Sie war gekennzeichnet durch die Auseinandersetzungen zwischen den sog. Optimaten u. Popularen, die einen Anhänger des Senats u. der Nobilität, die anderen Anhänger des Volks u. der Volksversammlung. Die Fronten verliefen allerdings quer durch die gesellschaftlichen Schichten. Der mos maiorum blieb zwar ein vielfach beschworenes Ideal (vgl. H. Roloff, Maiores bei Cicero, Diss. Leipzig [1938] zT. wiederabgedruckt: H. Oppermann [Hrsg.], Röm. Wertbegriffe [1967] 274/322), doch verloren die gentes ihre Machtstellung an Staatsmänner, deren starke Persönlichkeit imstande war, die res publica allein zu regieren. Eine pompa funebris stand demzufolge bald nur noch dem herrschenden Princeps bzw. dem Kaiser zu, mochte dieser auch, wie Vespasian, aus einer obskuren gens stammen, die über keine I. M. verfügte: imperium suscepit firmavitque tandem gens Flavia, obscura illa ac sine ullis maiorum imaginibus (Suet. vit. Vesp. 1, 1). Nichtsdestoweniger trat er aber in seinem Leichenbegängnis, dem Brauch entsprechend, persönlich auf: sed et in funere favor archimimus personam eius ferens imitansque, ut est mos, facta et dicta vivi (ebd. 19, 2); vgl. dazu Diod. Sic. 31, 25, 2, der mitteilt, daß Schauspieler lernten, hochgeborene Römer zu imitieren, um sie bei der pompa funebris darzustellen, u. dabei Bezug nimmt auf Aemilius Paullus, der in seinem eigenen Leichenzug auf diese Weise repräsentiert worden sei (weitere Quellen: Nußbaum aO. 933f nr. 6).

b. Imagines Maiorum im Privatbereich. Es änderte sich aber auch die Bedeutung der I. M. Sie wurden in die Privatsphäre zurückgedrängt, wo man sie, wie eine Ahnengalerie, als Adelsnachweis in den Atrien der noblen Häuser eifersüchtig gehütet hat. Natürlich durften die I. M. (oft genug waren es nur noch Repliken, die den Bedarf der sich verheiratenden jüngeren Generationen deckten, oder gar Fälschungen [vgl. Plin. n. h. 35, 8]) weiterhin von Familien, die sie besaßen, bei Begräbnissen mitgeführt werden; oft genug

hat man darauf aber auch verzichtet (vgl. Propert. 2, 13, 17/20). Daß die I. M. Ursache von Neid- u. Inferioritätsgefühlen gleichwohl geblieben waren, beweist ein Brief Senecas (4/65 nC.), der den nur dem Ritterstand angehörenden Lucilius mit den Worten aufrichtete: Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus; ... animus facit nobilem (ep. 44, 5). – Die rauchgeschwärzten imagines in den Atrien, von denen Seneca schrieb, waren sicher die gleichen expressi cera vultus, die Plinius (n. h. 35, 6) mit größerer Sympathie als Relikte einer vergangenen Zeit betrachtete. Häufig verspottet (Quint. inst. 6, 1, 40; vgl. Iuvenal. 8, 2f), scheinen sie noch bis in die späte Kaiserzeit ein halbvergessenes Dasein gefristet zu haben; denn ihr ererbter Besitz wurde noch durch ein Gesetz dJ. 326 geschützt, das im Cod. Theod. 3, 30, 3 = Cod. Iust. 5, 37, 22, 3 wiedergegeben ist. Darauf hat Drerup 122_{188} hingewiesen u. ebd. 103_{60} auf ein Epigramm des Agathias Scholastikos (ca. 530/80) über das wächserne Bildnis des Präfektensohnes Eustathios, der einen Kaiser zum Ahnherrn hatte: ‚Hübsch wohl sind deine Züge, aber ich sehe dich nur in Wachs' (γλυκερὸν μὲν ἔχεις τύπον, ἀλλά σε κηρὸν δέρκομαι: Anth. Graec. 7, 602). Ob damit eine Wachsbüste gemeint war oder ein enkaustisch gemaltes Tafelbild wie die gleichzeitig entstandenen Bildnisikonen (Belting-Ihm 71. 83/9), läßt sich nicht sicher entscheiden. Zu der Kategorie der I. M. gehörte die angedichtete Darstellung zwar keinesfalls; wahrscheinlich bezeugt sie aber doch, daß die ‚expressi cera vultus' (Plin. n. h. 35, 6; vgl. Dio Cass. 56, 34, 1: εἰκὼν ... κηρίνη, u. Herodian. Hist. 4, 2, 2: κηροῦ δὲ πλασάμενοι εἰκόνα πάντα ὁμοίαν τῷ τετελευτηκότι) damals noch immer als plastisch geformte familiäre Erinnerungsbilder angefertigt wurden (zu den ihrer täuschenden Lebensechtheit wegen beliebten wächsernen Porträtbüsten R. Büll / F. Moser, Art. Wachs: PW Suppl. 13 [1973] 1363/6). Aber es handelte sich dabei sicher nicht mehr um Masken, die zuvor während der Trauerfeierlichkeiten das Gesicht der Toten oder ihrer Stellvertreter bedeckt hatten.

II. Die Denkmäler. Kein einziges dieser wächsernen Bildnisse ist erhalten geblieben, sieht man ab von der lebensgroßen, hohl gearbeiteten Vollmaske mit Hals u. eingesetzten Glasaugen eines unbärtigen Mannes (Abb. 1). Sie wurde 1852 in einer Grabkammer im Gräberbezirk von Cumae gefunden u.



Abb. 1. Neapel, Museo Nazionale. Vollmaske aus Wachs. Nach Drerup Taf. 49, 1.

gelangte in das Museo Nazionale in Neapel (Inv. nr. 86 497; A. Ruesch, Guida illustrata del museo di Napoli [Napoli 1908] nr. 1982). Die drei umlaufenden Klinen der Grabkammer trugen Skelette, denen die Köpfe, die Hände u. die Füße fehlten. Auf der doppelt belegten linken Kline waren die fehlenden Köpfe durch wächserne Vollmasken vertreten, von denen die der Frau bei der Auffindung zerfiel. Eine Münze Diocletians unter den Beigaben begründet die Datierung u. führte zu der Annahme, es handele sich um die Überreste christlicher Märtyrer, die ihren Familien zur *Bestattung zurückgegeben worden seien. Der Gesichtsteil der doppelschalig aus Bienenwachs mit härtendem Zusatz von Bleisalzen gearbeiteten Maske grenzt sich als selbständiges Formstück gegen die Kalotte ab; sein Negativ stammt von einem menschlichen Gesicht, wie das vorgebogene Ohr beweist (so Drerup 93. 98). Hält man die Abformung des Gesichts vor der Hinrichtung des Verurteilten als eine zu makabre Prozedur für unwahrscheinlich, dann kann man die freie Nachgestaltung des täuschend lebensnah wirkenden Ersatzkopfes nicht ausschließen. Frei modelliert waren die



Abb. 2. Pompeji, Haus des Menander. Ahnenbilder. Nach Drerup Taf. 50, 1.

aufgesockelten Köpfe (Abb. 2), die in einer Rundnische der Casa del Menandro in Pompeji zum Vorschein kamen (A. Maiuri, La casa del Menandro [Roma 1933] 98f). Sie gelten allgemein für die einzigen erhaltenen I. M. Ihr vergängliches Material hat die Zerstörung iJ. 79 nC. zwar nicht überstanden, die von der Hitze abgeschmolzenen Reste ließen sich aber durch Ausgießen der in der Verschüttungsmasse hinterlassenen Hohlformen zurückgewinnen. Diese Reste gleichen grob geschnitzten Holzkernen, denen erst die Ummantelung mit Wachs das als charakteristisch überlieferte naturgetreue Aussehen der I. M. verschafft haben konnte. Zur Naturtreue fehlte den pompejanischen Köpfen aber als wesentliches Merkmal die natürliche Größe, die ursprünglich zur Repräsentation der Ahnen bei der pompa funebris erforderlich war (vgl. Polyb. 6, 53, 1f). Die beiden Familienähnlichkeit u. (durch die Haarbehandlung) Generationendifferenz betonenden I. M., die der sog. Togatus Barberini der Musei Capitolini in Rom (Inv. nr. 2392; Helbig, Führer 2^4 nr. 1615) so unangestrengt in den Händen hält, daß damit nur Büsten aus Wachs oder anderem sehr leichten Material gemeint sein können (Abb. 3), zeigen jedenfalls proportional zu ihrem Träger Naturformat (vgl. das Relief in der Villa Albani, auf dem Q. Lollius Alcamenes die Ahnenbüste mit einer Hand mühelos hochhält; Helbig, Führer 4^4 nr. 3264; G. Lahusen, Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke 1 [1989] 271/4 nr. 87 Taf. 162). Der spätaugusteische ‚Togatus Barberini' zeigt vielleicht einen homo novus, der



Abb. 3. Rom, Musei Capitolini. Togastatue mit imagines. Nach Hofter Kat. 192.

stolz seine beiden einzigen I. M. präsentiert. Wahrscheinlich spiegelt sich in dieser Statue aber auch eine alternative, weniger anspruchsvolle u. privatere Art, die I. M. beim Leichenzug mitzuführen, so wie es den veränderten politischen Verhältnissen angemessen war. Zurücknahme in den privaten Bereich signalisieren jedenfalls die weit unterlebensgroßen ‚imagines' in der Casa del Menandro. Sie dürften zur Gruppe der aus praktischen Gründen verkleinerten Kopien originaler Ahnenbilder zu zählen sein, falls es



Abb. 4. Rom, S. Paolo f. l. m., Kreuzgang. Cinerar. Nach E. G. Budde, Armarium u. Kibotos (1940) Abb. 46.

sich überhaupt um I. M. gehandelt hat. – Zitate von Bildnisbüsten, die in den geöffneten zugehörigen Aufbewahrungsschreinen stehen (vgl. Polyb. 4, 53, 4; Plin. n. h. 35, 6), finden sich dagegen auf einigen republikanischen Sepulkralreliefs, wie zB. auf einem Cinerar im Kreuzgang von S. Paolo fuori le mura in Rom (Abb. 4), auf einem Grabstein im Nat. Museet in Kopenhagen (Inv. nr. 1187; Zadoks-Josephus-Jitta Taf. 4a), wo die Masken im Profil wiedergegeben sind, u. auf einem Grabsteinfragment in Rom an der Via Appia, das zwischen den geöffneten Türchen eine weibliche Halbfigur zeigt (ebd. Taf. 4c). Diese Zitate bestätigen nicht nur die Verbürgerlichung u. Verbreitung des alten u. exklusiven aristokratischen Brauchs, sie weisen vor allem auf ein verändertes Verständnis der I. M. hin: in Verbindung mit dem *Grab wurden in Anlehnung an die Ahnenbilder Sepulkralporträts geschaffen, deren Aufgabe es war, die darin Bestatteten (Männer, Frauen u. Kinder) anschaulich zu vergegenwärtigen. Unabhängig vom ‚ius imaginum', waren solche Sepulkralporträts keineswegs auf die Nobilität beschränkt. Sie begegnen auch an oder in Gräbern von rangniedrigeren Freigeborenen u. von Freigelassenen. In der frühkaiserzeitlichen Serie von dreizehn sehr kurzen Marmorbüsten aus der Grabanlage der hocharistokratischen Licinii Crassi bei der Porta Salaria in Rom (Hofter 316/23 nr. 154/66) behauptet sich der Formenkanon der traditionellen I. M. Die Auftraggeber der Mittelschicht bevorzugten dagegen Reliefs mit frontalen, oft eng aneinandergereihten Halbkörperbüsten (Abb. 5) die durch ihre, dignitas u. virtus betonenden, Gesichtszüge beeindrucken (zu den sog. Kastengrabreliefs Zanker, Grabreliefs 269). Wie sehr aber gerade auch die herbe Strenge dieser Bildnisse dem mos maiorum u. den I. M. verpflichtet war, hat zuletzt Lahusen, Funktion 261/89, bes. 285f überzeugend dargelegt.

III. Zur Technik der Herstellung. Die imago als Bildnisform u. das Problem des ‚Verismus'. Der karge u. leider nur indirekte archäologische Befund kontrastiert zwar mit dem Reichtum der literarischen Überlieferung, er schließt aber jeden Zweifel aus an der Tatsache, daß die Dargestellten niemals als Tote, sondern immer als Lebende erschienen. Das war ja auch der von Polybios (6, 53, 4f) festgestellte u. erklärte Zweck der I. M., die κατὰ τὴν πλάσιν καὶ κατὰ τὴν ὑπογραφὴν (nach Modellierung u. Zeichnung bzw. Bemalung) die verstorbenen Honoratioren so lebensähnlich wiedergaben, daß sie diese, von entsprechend gekleideten Personen oder Puppen wie Schauspielermasken aufgesetzt, bei den pompae funebres repräsentieren konnten. – Polybios hat leider keine Erläuterungen zu Material u. Herstellungsweise einer solchen von ihm πρόσωπον genannten Maske hinterlassen. Es bleibt auch unklar, ob er diesen Begriff wirklich im Sinn von προσωπεῖον = persona gebrauchte, was sowohl eine Vergrößerung der Maske als auch die Öffnung von Augen u. Mund vorausgesetzt hätte. Erst über zweihundert Jahre später teilt Plinius mit, daß die I. M. expressi cera vultus waren (s. o. Sp. 997). Dieser wichtige Passus kann zweierlei bedeuten: 1) daß es sich bei den vultus um wächserne Bildnisse handelte, um Ausdrücke (oder Ausgüsse) von Matrizen, die man durch Gipsabformung der Gesichter gewonnen hatte, entsprechend einer seit langem geübten Herstellungstechnik, die Plinius selbst an anderer Stelle beschreibt (n. h. 35, 153: hominis autem imaginem gypso e facie ipsa primus omnium expressit ceraque in eam for-



Abb. 5. Rom, S. Giovanni in Laterano, Kreuzgang. Grabrelief. Nach Zanker, Grabreliefs 297 Abb. 32.

mam gypsi infusa emendare instituit Lysistratus Sicyonius, frater Lysippi; das Verfahren war freilich schon den alten Ägyptern bekannt), oder 2) daß damit ausdrucksvoll in Wachs dargestellte Bildnisse gemeint waren (wie u. a. Frenz 50 annimmt). Das sind allerdings nur dann Gegensätze, wenn man das Abformverfahren für unvereinbar mit einer künstlerischen Gestaltung hält u. mit der Vorstellung von naturalistischen Totenmasken verbindet. – Die differenzierende Interpretation des Pliniustextes erklärt sich aus der skeptischen bis ablehnenden Bewertung der von Benndorf eingeführten u. lange geltenden ‚Totenmaskentheorie' durch die neueren Forschungen zur Entstehung des frühröm. Porträts (Brommer; Zanker, Grabreliefs; ders., Rezeption; Hölscher), die dessen ‚Verismus' nun primär auf die Übernahme der für späthellenistische Bildnisse charakteristischen Pathosformeln zurückführen. Damit wurde zwar die (vor allem von Zadoks-Josephus-Jitta, von v. Vessberg u. Schweitzer betonte) Vermittlerrolle der I. M. verworfen, aber an Information über diese selbst nichts gewonnen, es sei denn Grund für die Vermutung, daß, umgekehrt, die Ausarbeitung der cerae vultus zu Ahnenbildern oder -masken nicht unbeeinflußt war von der allgemeinen Stilentwicklung der röm. Porträtkunst. Ein Blick auf die I. M. in den Händen des ‚Togatus Barberini' (Abb. 3) scheint diese Vermutung zu bestätigen, u. dazu das Wissen um die hochoffizielle Funktion solcher, auf den Kreis der Inhaber curulischer Ämter beschränkten Büsten. – In bescheidenerem Ambiente aber, wo es nicht um die öffentliche Demonstration ererbter Vorrechte, sondern um die Herstellung unverfälschter familiärer Erinnerungsbilder ging, läßt sich die mechanische Abformung des Totengesichts als einfaches u. kostengünstiges Hilfsmittel bei der Porträtgestaltung eindeutig nachweisen. Drerup (81/129 Taf. 34/55) hat den zu ihrer Eliminierung aus der neueren Porträtforschung querliegenden Versuch gemacht, die Aufmerksamkeit wieder auf die nicht nur technische Bedeutung solcher Ab- u. Ausformungen zu lenken. Drerups Katalog stellt neben Funden aus Rom vorwiegend solche aus Nordafrika zusammen. Er enthält durch Abgüsse von Totengesichtern gewonnene Negativformen, Halbmasken u. hohlgearbeitete Vollmasken, deren Schädelteil mit Hilfe freigeformter Patrizen ergänzt worden war. Die durchweg feststellbare Überarbeitung der Köpfe betraf v. a. die Augen (stets geöffnet) u. die Haarpartie. Einige davon wurden zu Büstenporträts vervollständigt. Das Material der Ausformungen war nicht Wachs, sondern der schärfer zeichnende, aber ebenfalls nur wenig stabile Gips. Die beigebrachten Beispiele sind mit wenigen Ausnahmen in die mittlere Kaiserzeit zu datieren u. stammen vorwiegend aus Grabinventaren. Trotzdem sind sie als handgreifliche Belege für die Arbeitsschritte bei der Herstellung der I. M. von großer Aussagekraft. Das gilt besonders für die Vollmaske im Konservatorenpalast aus einem 1966 frei-




Abb. 6. Città del Vaticano, Rev. Fabbrica di San Pietro. Porträt u. Halbmaske eines Knaben. Nach Drerup Taf. 37.

gelegten Grabbau an der via Praenestina bei Rom (spätantoninisch; Drerup 88 Taf. 38f) u. für die Funde aus der 1943 entdeckten Grabkammer H der Vatikan-Nekropole, die im Ufficio tecnico der Rev. Fabbrica di San Pietro aufbewahrt werden (ebd. 85/7 mit Taf. 34/7). Laut Inschrift über dem Eingang hat sie C. Valerius Herma für sich, seine Frau u. seine beiden Kinder C. Valerius Olympianus u. Valeria Maxima errichtet (zwischen 170 u. 180 nC.). Gefunden wurden u. a. drei gipserne Halbmasken, die alle Merkmale der Totengesichter eines bärtigen Mannes, eines etwa zweijährigen Kindes u. eines noch kindlichen Knaben aufweisen. Sie sind nicht oder kaum überarbeitet u. zeigen noch die Spuren der verwendeten Negativformen. Außerdem kam ein vergoldetes Stuckporträt zum Vorschein, das mit großer Wahrscheinlichkeit den im Alter von viereinhalb Jahren verstorbenen Sohn des Grabherrn darstellt. Ein Vergleich des Porträts mit der Totenmaske des Knaben erlaubt den Schluß, daß es nach deren Vorbild gestaltet wurde (Abb. 6). Bezugnehmend auf Drerups Ergebnisse, versuchte Lahusen (ohne auf die Totenmaske als Gestaltungshilfsmittel näher einzugehen) einen Ausgleich der gegensätzlichen Positionen. In seiner Arbeit über die Funktion u. Rezeption des röm. Ahnenbildes (Lahusen, Funktion 274/89) kommt er zu der Feststellung, daß die röm. Memorial- u. Sepulkralporträts, unbeeinflußt von gleichzeitig anzutreffenden idealisierenden Bildnisformeln griechischer Prägung, römische, durch die I. M. traditionell vorgegebene ikonographische Formeln bewahren, die die Identität von Urbild u. Abbild suggerieren sollten.

IV. Die Imagines Maiorum u. der Ahnen- bzw. Totenkult. Nachdem zunächst nur der in den Textquellen betonte gesellschaftlich-juristische Aspekt der I. M. interessiert hatte u. durch Mommsens Erklärung des ,ius imaginum' sozusagen kodifiziert worden war, hat Benndorf 1878 den gesamten Bestand der damals bekannten Gesichtsmasken in ihrer Funktion als Prunkhelme u. Totenmasken vorgelegt. Er war es, der als erster den ,Por-

trätcharakter' der I. M. für das Resultat einer mechanischen Abformung der Totengesichter hielt u. damit nicht nur deren kunstgeschichtliche, sondern insbesondere die religionswissenschaftliche Beurteilung nachhaltig bestimmte. Nicht nur, daß man in der so verstandenen ,Totenmaske' die Urform des frühröm. ,veristischen' Porträts erkennen wollte. Hinter dem nicht zu bestreitenden, aber vergleichsweise modern u. profan anmutenden Zweck der I. M., nämlich Repräsentations- u. Propagandamittel der stadtröm. Nobilität zu sein, öffnete sich durch das Stichwort ,Totenmaske' der wesentlich ältere Bereich des Totenkults mit seinen magischen Implikationen. – Es ist zweifellos richtig, daß die Wurzeln jeder Art von Repräsentation in die religiöse Sphäre der Identifikationsmagie hineinreichen, wo Masken u. Maskierungen seit jeher ihren Platz haben. Das trifft auch zu für die I. M. in ihrer von Polybios beschriebenen Funktion bei der *Pompa, die als funerale Zeremonie schon den Etruskern bekannt war. Wenn auch der ursprünglich sakrale Charakter dieser Zeremonie offenbar damals bereits verblaßt oder doch modifiziert war, so galt immer noch, daß der Tote u. seine verstorbenen Ahnen durch die entsprechend hergerichteten Masken während der pompa auf magische Weise als Lebende präsent waren. Aus dieser temporären kultischen Identifikation kann jedoch nicht, wie es Zadoks-Josephus-Jitta 26 u. vor allem Bethe 17. 30f mit Blick auf die di parentes versucht haben, auf eine kultische Verehrung der in den Atrien der Wohnhäuser wie kostbare Requisiten aufbewahrten I. M. geschlossen werden. Das hat schon Bömer (Ahnenkult, bes. 115/9) überzeugend nachgewiesen. Sie wurden dort zwar an bestimmten Fest- u. Gedenktagen geschmückt, gehörten aber durchaus nur zu den ornamenta aedium u. nicht zu den simulacra (zur Unterscheidung von ornamenta u. simulacra vgl. u. a. Suet. vit. Tib. 26, 1). Vor ihnen wurde nicht geopfert, wie vor den Statuen der Penaten u. Laren. – Blutige Opfer u. Spenden an die röm. di parentes, an die Ahnen, von denen Cicero (leg. 2, 55) schrieb: maiores eos qui ex hac vita migrassent, in deorum numero esse voluissent (vgl. Serv. auct. Aen. 5, 47: apud Romanos defuncti parentes dei a filiis vocabantur), fanden an den Gräbern statt. Denn der Tote ist dort, wo seine Gebeine ruhen. Er kann nur dort die parentationes entgegennehmen, zu denen auch die Gedächtnismähler gehörten, die ihn rituell als Mitspeisenden einbezogen. Ihren Schwerpunkt hatten diese Kulthandlungen in der jährlich wiederkehrenden, staatlich festgelegten u. allgemeinen Feier der *Parentalia, die am 13. II. begannen u. am 22. II. mit der cara cognatio endeten. – Nur weil sie in Verbindung mit dem Grab standen, konnten die evtl. dort angebrachten Bildnisse der Toten sakrales Gewicht erlangen u. stellvertretend den Kult auf sich ziehen. Die wächsernen I. M. in den Atrien, von denen man annehmen muß, daß es sich um die bei collocatio u. funus verwendeten ,Totenmasken' handelte, waren demnach keine Kultobjekte; sie wurden nur im Bedarfsfall, d. h. bei den pompae, gewissermaßen zu Kultinstrumenten. In den Atrien waren sie dagegen, aufgesockelt u. mit Tituli versehen, Bestandteile von Ahnengalerien, die den Nachgeborenen beispielhaft vor Augen standen. Ihre funktionsbedingte Büstenform, verbunden mit ihrem Authentizität behauptenden Anspruch, hat ohne Zweifel den spezifisch röm., abgekürzten Bildnistypus maßgeblich bestimmt, der als imago bezeichnet wurde (vgl. *Imago clipeata) im Unterschied zu den statuae genannten Ganzkörperbildnissen, die von der griech. Kunst übernommen waren (dazu Daut 41/54; Hofter 291).

C. Die Nachwirkung der Imagines Maiorum in der spätantik-frühchristl. Ikonographie. Nicht die I. M., die ihre prominente Bedeutung schon im frühen 1. Jh. nC. verloren hatten, sondern die an ihnen orientierten Imagotypen der Sepulkralporträts überdauerten, ebenso wie der Totenkult an den Gräbern, den mit dem Sieg Konstantins iJ. 312 eingeleiteten Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion. Die Parentalia wurden noch lange wie üblich weitergefeiert. Der stadtröm. Kalender von 354 vermerkt unter dem 13. II.: Virgo Vesta(lis) parentat (mit blutigen Opfern), u. unter dem 22. II. die caristia = cara cognatio (dazu H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 105). Den Standpunkt der Kirche belegt dagegen recht drastisch ein Satz des 371/72 verstorbenen Bischofs Zeno v. Verona: displicent deo, ... qui per sepulcra discurrunt; qui foeterosis prandia cadaveribus sacrificant mortuorum (1, 15, 6 [PL 11, 366A]). Daß mit dem vor allem auf die Ahnen gerichteten Grabkult auch die Totenporträts mißbilligt wurden,



Abb. 7. Città del Vaticano, Museo Pio Cristiano. Fragment eines Sarkophagdeckels. Nach RepChristlAntSark nr. 120.

brachte noch Augustinus (gest. 430) zum Ausdruck, als er die ‚sepulcrorum et picturarum adoratores' (mor. eccl. 1, 34, 75 [PL 32, 1342]) tadelte. Aber das Edikt vom 8. XI. 392, mit dem Theodosius I u. a. auch den *Ahnenkult verbot (Cod. Theod. 16, 10, 12), konnte die damit verbundenen Frömmigkeitsbedürfnisse nicht aufheben, nur umlenken. Für die immer zahlreicher werdenden Christen, die ganz unbefangen dem zeitüblichen Totenbrauchtum folgten, wurden nun die Märtyrer- u. Heiligengräber zu Kultorten. Nur dort blieben die kultischen Handlungen legitim, wie vor allem die Aktivitäten des Papstes Damasus (366/84) u. des Bischofs Paulinus v. Nola (401/31) bezeugen. Von den frontalen Imagotypen der röm. Sepulkralporträts, die, allenfalls durch den Oransgestus modifiziert, auch in der Katakombenmalerei u. auf christlichen Sarkophagen begegnen (Abb. 7), führte daher die Entwicklung (ebenso wie von den unter römischem Einfluß individualisierten Mumienporträts) auf geradem Weg seit der Wende zum 5. Jh. zu gemalten Heiligenbildern, deren commemorative Verehrung als gesichert gelten darf (Belting-Ihm 68/89; Belting 92/116). Letzteres könnte durchaus zutreffen für die gegen Mitte des 5. Jh. entstandenen Bischofsporträts in den Rückwandmosaiken der Arkosolgräber in der ‚Cripta dei Vescovi' der Neapeler Januariuskatakombe (Bischof Johannes I [gest. 432] u. Bischof Quodvultdeus v. Karthago [gest. 454 in Neapel]; U. M. Fasola, Le catacombe di S. Gennaro di Capodimonte [Roma 1975] 146/60). – Wie der abgekürzte Bildnistypus, so läßt sich auch der quasi als ikonographische Formel benutzte ‚Verismus' auf die I. M. zurückführen (vgl. Lahusen, Funktion 285 u. ö.). Die Formel behielt ihre Gültigkeit im röm. Porträt auch später weitgehend überall dort, wo virtus u. Würde einer Person lebensecht zum Ausdruck gebracht werden sollten. Sie galt noch, als in frühkonstantinischer Zeit die unverwechselbaren Physiognomien der Apostelfürsten festgelegt wurden, die erstmals auf den stadtröm. biblischen Friessarkophagen nachweisbar sind (zB. RepertChristlAntSark 1 nr. 770). Fortwirkend bestimmte sie danach den Darstellungsmodus der gemalten Porträtbüsten der bisherigen Inhaber der Kathedra Petri, die Papst Leo I (440/61) in S. Paolo fuori le mura anbringen ließ (De Bruyne 85/131 mit Abb.; Ladner 38/51; M. Andaloro, Pittura romana e pittura a Roma da Leone Magno a Giovanni VII: SettimStudAltoMedioevo 39 [1992] 576/8). Dadurch u. durch die Imagoform ihrer Porträts wurden die Nachfolger Petri als historische Personen konkretisiert. Daß es sich dabei um imitierte imagines clipeatae handelt, entspricht ebenfalls einer alten röm. Bildniskonvention, die auf diese Weise eine besondere, aber im nichtsepulkralen Bereich durchaus profane Ehrung verdeutlichte. Ihre fortlaufende Reihung an der südl. Mittelschiffswand der Apostelbasilika, die, beginnend mit dem eigenen Bildnis Leos I, an der Nordwand anschließend fortgesetzt wurde, verweist auf das, seit dem 2. Jh. zu beobachtende, Prinzip der apostolischen Sukzession, das die rechtmäßige Eingliederung der röm. Bischöfe in die lückenlose Kette der Vorgänger forderte. Voraussetzung solcher monumentalen ‚Galerien' (weitere, teilweise erhaltene frühe Beispiele: Rom, S. Crisogono, Unterkirche: C. Piccolini, S. Crisogono in Roma [Roma 1953] 76/9; Neapel, obere Januariuskatakombe, Basilica minor di S. Gennaro: Fasola aO. 132/5) waren mit Sicherheit die Amtsporträts der Bischöfe, die spätestens seit dem kaiserlichen Erlaß dJ. 442 (Cod. Iust. 1, 3, 21; s. auch Cod. Theod. 1, 27, 1; 16, 5, 52) in der Rangpyramide der höchsten Klasse der illustres gleichgestellt waren (vgl. Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 [1974] 197). Wie die hohen Funktionäre des Staates, dürfte auch der Bischof schon früh das Recht auf ein offizielles Bildnis gehabt haben (vgl. J. Kollwitz, Art. Bild III [christl.]: o. Bd. 2, 330f; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 3 [1989] 318, der auf den Bericht des Agnellus [Lib. pont. eccl. Rav. 75] hinweist, wonach Bischof

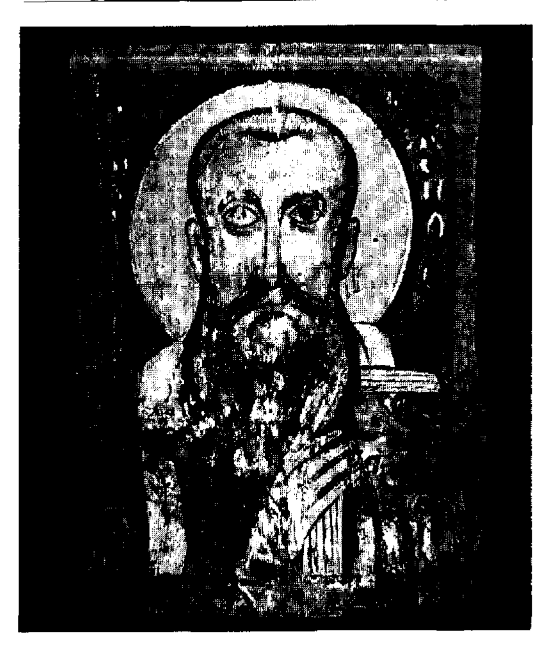


Abb. 8. Berlin, Museum für Spätantike u. Byzantinische Kunst. Tafelbildnis des Bischofs Apa Abraham. Nach Effenberger / Severin aO. nr. 84.

Maximianus im Tricoli des Episcopiums in Ravenna zu seiner Zeit, um 550, ipse cum suis antecessoribus depictus est). – Vielleicht ist die wohl aus dem Phoibammon-Kloster von Der al-Bahari bei Luxor stammende Tafel mit dem Brustbild eines Bischofs Abraham (Berlin, Mus. für frühchristl. u. byz. Kunst, Inv. nr. 6114) das einzige, im Original des späten 6. Jh. erhaltene Beispiel (Abb. 8) solcher Amtsporträts. Dieses, das höchstwahrscheinlich den zwischen 590 u. 620 bezeugten 14. Bischof von Hermonthis darstellt, war zum Aufhängen bestimmt, wie die vier Bohrungen zeigen (vgl. A. Effenberger / H. G. Severin, Das Museum für spätantike u. byzantinische Kunst. Staatliche Museen zu Berlin = Katalog-Handbuch [1992] nr. 84). Zum ersten Mal eindeutig erwähnt sind bischöfliche Amtsporträts ca. 585 nC. bei Johannes v. Eph. (h. e. 3, 1, 11. 36; 2, 27. 34 [CSCO 106 / Syr. 55, 7, 13/5. 32, 13f. 66, 25/7. 73, 3/6]), der mitteilt, daß die neugewählten Patriarchen v. Kpel ihr Bildnis in einer speziell dafür bestimmten Galerie anbringen ließen u. an ihre Suffragane verschickten (A. Grabar, L'iconoclasme byzantin [Paris 1957] 82/91; Belting 107/10). – Abgesehen davon, daß damit für Kpel im 6. Jh. zu gelten scheint, was in Rom spätestens unter Papst Leo I in S. Paolo fuori le mura, vielleicht aber schon unter Papst Liberius (352/69) in St. Peter eingeführt worden war, verweist diese Nachricht aber besonders deutlich darauf, daß nicht nur die typisch römische Imagoform der Porträts im christl. Kontext fortbestand, sondern auch deren dokumentarische Funktion. Die Bischöfe verdankten zwar allein ihrem Amt das Bildnisrecht, die Zuordnung ihrer Amtsporträts zu einer Galerie mit den Bildnissen der Amtsvorgänger jedoch geschah durchaus in Analogie zu den I. M. in den Atrien der alten Adelshäuser. Die offiziellen u. deshalb öffentlichen Galerien unterschieden sich von den Ahnengalerien im Grunde nur dadurch, daß die Sukzessionsfolge die Generationenfolge ersetzt hatte u. daß das Porträt des jüngsten Amtsinhabers bereits zu Lebzeiten u. vorläufig (denn im Fall seiner Absetzung wurde es eliminiert) den Bildnissen der ‚maiores' gleichgestellt wurde. – Es ist anzunehmen, daß diese zu Lebzeiten angefertigten bischöflichen Amtsporträts meistens Tafelbilder waren (ähnlich den Mumienporträts), u. daß sie gegebenenfalls auch in der traditionellen Heiligenikonographie die physiognomische Charakterisierung jener Bischöfe beeinflußt haben, deren Identität die üblichen Namensbeischriften mitteilen. Zu denken wäre hier evtl. an das Porträt des Bischofs Martin v. Tours (gest. 397), das Sulpicius Severus zusammen mit dem des damals noch lebenden Bischofs Paulinus v. Nola in seiner Kirche in Primuliacum anbringen lassen wollte (Paulin. Nol. ep. 32, 2f [CSEL 29, 276f]). Die ins 6. Jh. zu datierende Bildnisikone des hl. Basilius in der Ikonenslg. des Katharinenklosters auf dem Sinai (Abb.: K. Weitzmann, The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The icons 1 [Princeton 1976] Taf. 20. 72a. 73b) scheint jedenfalls diese Annahme zu bestätigen, denn Basilius war 370/79 Bischof von Caesarea in Cappadocia, u. das abgebildete Gesicht zeigt höchst individuelle Züge, die noch im 9. Jh. seine Darstellung in S. Maria Antiqua bestimmten (vgl. in Mailand, S. Vittore, das im späten 5. Jh. entstandene Mosaikbildnis des Ambrosius [gest. 397 als Bischof von Mailand], das offensichtlich ebenfalls nach einem echten Porträt gestaltet wurde [A. Grabar, Les voies de la création en iconographie chrétienne (Paris 1979) 70/2]). – Überall dort, wo es um die Identifikation von Person

u. Bildnis ging, sei es aus Gründen der Erinnerung (Sepulkralporträt) oder der juristischen Gültigkeit (Amtsporträt), waren die in der Tradition der I. M. wurzelnden abgekürzten, d. h. auf die Wiedergabe der Gesichtszüge konzentrierten, röm. Imagotypen besonders geeignet. Die mit ihnen fest verbundene Konnotation des Authentischen war aber auch dann wirksam, wenn Porträthaftigkeit nur prätendiert wurde, wie es in der Heiligenikonographie gar nicht anders sein konnte. Besonders aufschlußreich sind in dieser Hinsicht bereits die vor einem tafelartigen Rahmen erscheinenden Köpfe der großen Prophetengestalten oberhalb der Thoranische der Synagoge von *Dura Europos (um 250 nC.: zuletzt K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura Synagogue and Christian art = DumbOStud 28 [1989] 127/32 Abb. 170. 175). Wie eine späte Bestätigung dieses Prinzips wirken deshalb die sog. ‚rechteckigen' Nimben für noch lebende Stifter u. Würdenträger, die vor allem in der frühmittelalterl. stadtröm. Wandmalerei auffallen (vgl. Ladner aO.).

H. Belting, Bild u. Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst (1990). – C. Belting-Ihm, Art. Heiligenbild: o. Bd. 14, 68/89. – O. Benndorf, Antike Gesichtshelme u. Sepulkralmasken = DenkschrWien 28 (1878). – E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Römern u. Griechen (1935). – R. Bianchi-Bandinelli, Art. Ritratto: EncArteAnt 6 (1965) 695/738. – F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom: ArchRelWiss Beih. 1 (1943); Art. Pompa: PW 21, 2 (1952) 1980/5. – F. Brommer, Zu den röm. Ahnenbildern: RömMitt 60/61 (1953/54) 163/71. – R. Daut, Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer (1975). – L. De Bruyne, L'antica serie di ritratti papali della basilica di S. Paolo fuori le mura = StudAntCrist 7 (Roma 1934). – A. Drerup, Totenmaske u. Ahnenbild bei den Römern: RömMitt 87 (1980) 81/129. – F. Dupont, Les morts et la mémoire. Le masque funèbre: La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain (Caën 1987) 167/72. – H. G. Frenz, Untersuchungen zu den frühröm. Grabreliefs, Diss. Frankfurt/M. (1977). – J. Garbsch, Röm. Paraderüstungen (1978). – A. Grabar, L'iconoclasme byzantin (Paris 1957); Le portrait en iconographie chrétienne: ders., L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge 1 (ebd. 1968) 591/605; Les voies de la création en iconographie chrétienne (ebd. 1979). – T. Hölscher, Die Anfänge der röm. Repräsentationskunst: RömMitt 85 (1978) 315/57, bes. 324/44. – M. Hofter, Porträt: Kaiser Augustus u. die verlorene Republik, Ausst.-Kat. Berlin (1988) 291/343. – M. Kohlert, Zur Entwicklung, Funktion u. Genesis römischer Gesichtsmasken in Thrakien u. Niedermösien: WissZsHumbUniv 25 (1976) 509/16, bes. 514f. – G. Krien-Kummrow, Art. Maschera: EncArteAnt 4 (1961) 900/18. – G. B. Ladner, Die Papstbildnisse des Altertums u. des MA 1 = MonAntich 4 (Città del Vat. 1941). – G. Lahusen, Zur Funktion u. Rezeption des röm. Ahnenbildes: RömMitt 92 (1985) 261/89; Schriftquellen zum röm. Bildnis 1 (1984). – G. E. Lessing, Über die Ahnenbilder der Römer (1769), wiederabgedruckt: H. v. Heintze (Hrsg.), Röm. Porträts = WdF 348 (1974) 11/25. – Mommsen, StR 1³, 442/7. – H. v. Petrikovits, Trojaritt u. Geranostanz: Beitr. z. ält. europ. Kulturgeschichte, Festschr. R. Egger 1 (Klagenfurt 1952) 126/43, bes. 137f. – J. P. Rollin, Untersuchungen zu Rechtsfragen römischer Bildnisse (1979). – J. v. Schlosser, Porträtbildnerei in Wachs: Jb. Österr. kunsthist. Samml. 29 (1910/11) 171f. – K. Schneider / H. Meyer, Art. I. M.: PW 9, 1 (1916) 1097/104. – B. Schweitzer, Die Bildniskunst der röm. Republik (1948). – O. v. Vessberg, Studien zur Kunstgeschichte der röm. Republik (1941). – A. N. Zadoks-Josephus-Jitta, Ancestral portraiture in Rome and the art of the last century of the Republic = Allard Pierson Stichting, Archeol. hist. Bijdragen 1 (Amsterdam 1932). – P. Zanker, Grabreliefs römischer Freigelassener: JbInst 90 (1975) 267/315; Zur Rezeption des hellenist. Individualporträts in Rom u. in den italischen Städten = AbhGöttingen 1976 nr. 97, 581f.

Christa Belting-Ihm.

Imago s. Bild: o. Bd. 2, 287/341; Buchmalerei: ebd. 733/72; Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79; Eikon: ebd. 771/86; Götterbild: o. Bd. 11, 659/828; Heiligenbild: o. Bd. 14, 66/96; Herrscherbild: ebd. 966/1047; Illustration: o. Sp. 953/94; Imagines Maiorum: o. Sp. 995/1016; Imago clipeata: u. Sp. 1016/41.

Imago clipeata.

rigem Christusbild 1036. b. Grabbereich. 1. Nichtchristlich 1037. 2. Christlich 1039.

A. Begriff, Abgrenzung, Ursprung. I. Sprachlich u. literarisch. a. Lateinisch. Die antike Bezeichnung des Porträtschildes als I. c. ist (wenn auch in Inversion) durch eine Anekdote gesichert, die Macrobius über Cicero erzählt (sat. 2, 5; Winkes, Imago 113): Dieser habe gespottet, als er einen Schild mit dem Bild (clypeatam imaginem) seines Bruders Quintus sah: ‚Mein Bruder ist halb größer als ganz'. Die Pointe beruht darauf, daß der Dargestellte von kleiner Gestalt war (erat autem Quintus ipse staturae parvae), u. daß die I. c. das Porträt wie üblich in Büstenform enthielt (zu späterer Erörterung des Motivs vgl. E. Kitzinger, The Pantokrator bust. Two medieval interpretations: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 161/3). Bei der Beschreibung der ersten öffentlich in Rom angebrachten imagines clipeatae (s. u.) spricht Plin. n. h. 35, 12/4 von clupei mit den Bildern der maiores u. von scuta, die imagines enthielten, wobei er die Darstellung als Büste damit umschreibt, daß er erwähnt, das Gesicht des Geehrten werde auf seinem Schild wiedergegeben (für die bei Plinius eingefügte Anmerkung zur Etymologie von clupeus u. für die Erörterungen späterer Grammatiker zum Unterschied zwischen scutum u. clipeus vgl. Gross, Imago 66f). An weiteren lat. Termini sind neben der clipeata imago auch der clipeus imaginis u. ähnliche Formulierungen für den Schild mit Bild u. das Bild auf dem Schild zu nennen (ebd. 74). Die clipea u. clipea inaurata, von deren Aufhängung bzw. Entfernung am Jupitertempel Livius für die J. 193, 192, 189 u. 179 vC. berichtet (35, 10, 11f; 35, 41, 10; 38, 35, 5; 40, 51, 2f), waren keine Porträtschilde. Plinius berichtet an der oben genannten Stelle, seines Wissens habe als erster Privatmann A. Claudius, der iJ. 259 ab urbe condita (= 495 vC.) gemeinsam mit P. Servilius Konsul gewesen sei, Porträtschilde seiner maiores (*Imagines maiorum) im Bellonatempel aufgehängt, anschließend habe M. Aemilius, der mit Q. Lutatius das Konsulat bekleidete, das gleiche nicht nur in der Basilica Aemilia, sondern auch in seinem Hause getan. Da der Bellonatempel erst iJ. 296 vC. gelobt wurde, besteht jetzt Einstimmigkeit in der Forschung, daß die Zeitangabe bei Plinius falsch ist u. die Stelle sich auf die Konsuln der J. 79 u. 78 vC. bezieht (zB. Gross, Imago 67/70; ders., Delos 113f; Winkes, Imago 35; Brandenburg 229f; Blanck 4f; Scarpellini 81_{92}; zu weiteren in der kaiserzeitlichen Literatur erwähnten Beispielen von imagines clipeatae vgl. Gross, Imago 71/3; Winkes, Imago 16/21). – Daß mit der Wiedergabe des Porträts auf einem Schild die virtus des Dargestellten geehrt werden sollte, hob Plin. n. h. 35, 13 eigens hervor: origo plena virtutis, faciem reddi in scuto eius qui fuerit usus illo.

b. Griechisch. Die frühesten Erwähnungen von zur Ehrung gestifteten Porträtschilden in griechischen Inschriften gehen dem für die Plinius-Nachricht ermittelten Zeitansatz 79/78 vC. voraus (seit 112/111 vC.: IG 2/3, 1012; zu dieser u. weiteren Inschriften s. Blanck 2f). Es handelte sich bei den Ehrungen um ein gemaltes Porträt auf einem Schild: εἰκὼν γραπτὴ ἐν ὅπλῳ, gegebenenfalls auch auf goldenem Schild: ἐν ὅπλῳ ἐπιχρύσῳ. Solche Bilder konnten auch enkaustisch gemalt sein: εἰκὼν ἔνκαυστος ἐν ὅπλῳ. Für das Schildbild wurde gelegentlich die adjektivische Form εἰκὼν ἔνοπλος verwendet, der Schild auch mit ἀσπίς bezeichnet (Belege: Blanck 4). Die Aussage einer singulären Inschrift, in der eine εἰκὼν χαλκέα ἔνοπλος als Standbild (ἀνδριάς) bezeichnet wird (Ditt. Syll.[4] nr. 709), also wohl eine Panzerstatue war, darf nicht auf die Inschriften übertragen werden, in denen eine εἰκὼν ἐν ὅπλῳ erwähnt wird (Gross, Imago 74f mit der älteren Lit.; Blanck 4). Dagegen war eine ‚εἰκὼν (Singular!) ἐν ὅπλοις (Plural!) ... natürlich eine Statue im Waffenschmuck' (ebd. 4_{32}). Gewiß gab es zur selben Zeit auch Porträts in quadratischem Rahmen; doch ist es sicher kein Zufall, daß im Werkstattbild eines enkaustischen Malers auf einem Sarkophag aus Pantikapeion (St. Petersburg, Ermitage; hier Abb. 1) die beiden an der Wand hängenden imagines clipeatae viel aufwendiger wirken als das Quadratbild zwischen ihnen (Blanck Abb. 1; Winkes, Imago 179f: 1. Jh. nC.). H. Blanck nahm an, die Porträtschilde stellten ein gerahmtes Porträt in vertieftem Rund dar, das mit den Schildzeichen auf der konvexen Außenseite von Schilden nichts zu tun habe u. auf das erst nachträglich wegen der formalen Ähnlichkeit der Name des Rundschildes übertragen worden sei (Blanck 7). Außer dem im folgenden Abschnitt zu widerlegenden Argument, schon die frühesten erhaltenen Beispiele der I. c.



Abb. 1. Sarkophag aus Pantikapaion. Darstellung einer Malerwerkstatt (nach Blanck Abb. 1).

zeigten das Porträt in vertieftem Rund, führte er als sprachliche Stütze für diese Annahme an, daß in den Inschriften die Formulierung ἐν ὅπλῳ oder ἐν ἀσπίδι (in einem Schild) gebraucht werde, nicht ἐπὶ ὅπλου oder ἐπὶ ἀσπίδος (auf einem Schild). Doch scheint auch diese sprachliche Beobachtung als Beleg ungeeignet, da hier lediglich eine Weiterführung der üblichen Formel für gemalte Ehrenbilder anderer Form vorliegt; bereits in der ältesten von ihm selbst aufgeführten Inschrift beschließt man, eine εἰκόνα ἐμ πίνακι aufzustellen (IG 2/3, 1327 vJ. 178/177 vC.; Blanck 1).

II. Bildlich. Wegen ihres Porträtcharakters ist die I. c. zu unterscheiden von Schilden ohne Darstellung menschlicher Gestalten, also Ehrenschilden mit einer Widmungsinschrift (zB. der dem Augustus in der Curia Julia gewidmete [Res gest. div. Aug. 34; CIL 9, 5811; Darstellungen u. Lit.: Brandenburg 230_{104}] oder der auf Denaren um 29/28 vC. abgebildete Schild mit CAESAR auf dem Rand u. dem sidus Iulium als Schildzeichen in der Mitte [RIC 1, 60; Kaiser Augustus 506f Kat.-nr. 323 (W. Trillmich)]), mit einer Triumphaldarstellung (zB. der von Victorien bekränzte Schild in einem der Reliefs sullanischer Zeit von S. Omobono [ebd. 384/6 Kat.-nr. 214 (T. Hölscher)]) oder mit schildzeichenartigen Reliefdarstellungen (zB. Profilbüste der Roma oder reitender Dioskur vom selben Denkmal; Ammonskopf: Reliefschilde vom Augustusforum [ebd. 192/4 Kat.-nr. 77f]). Doch scheint bei der Abgrenzung der I. c. von Schilden mit Götterdarstellungen in Frontal- oder Profilbüste zumindest für die hellenist. Entstehungszeit der Darstellungsform Vorsicht geboten, wie unten dargelegt werden soll. Die Mehrzahl der erhaltenen oder in Darstellungen wiedergegebenen Porträtschilde zeigt die geehrte Person in Frontalansicht u. als Porträtbüste, die in den vertieften Mittelteil der Schildaußenseite eingesetzt erscheint. Wenn man die frontalen Porträtbüsten der Schilddarstellungen auf einem Denar des Augustus (als Schildrand Lorbeerkranz; ca. 18 vC.; RIC 1, 75; Kaiser Augustus Kat.-nr. 355) u. einem Dupondius des Tiberius (34/37 nC.; RIC 1, 30; J. P. C. Kent / B. Overbeck / A. U. Stylow, Die röm. Münze [1973] nr. 163) mit den in dieser Zeit stets in Profilansicht gegebenen Münzporträts vergleicht, so scheinen sie eine Definition der I. c. als Schild mit einer auf der Oberseite eingesetzten Frontalbüste des Geehrten zu bestätigen. Die frühesten monumentalen Beispiele für die I. c., die erhalten

blieben, nämlich die friesartig angeordneten, ca. 80 cm großen Porträtschilde der Mithridatesweihung auf Delos (102/101 vC.), enthalten frontal dargestellte Porträtbüsten von Königen, Offizieren u. königlichen Vertrauten u. vermitteln formal dasselbe Bild (Gross, Delos; Winkes, Imago 152/6). Auf einen äußeren flachen Rand folgt der Ansatz der konvexen Schildwölbung, die jedoch für den Einsatz der Büste geöffnet ist: ‚Würde sich die Wölbung fortsetzen, so erhielte man als Grundform den runden Schild‘ (Groß, Delos 110f). Dieselbe Anordnung findet sich auch bei Schilden mit Porträt- oder Götterbüsten der Kaiserzeit bis in die Spätantike, beispielsweise den vier imagines clipeatae mit Gottheiten am Augustustor in Rimini (Winkes, Imago 207), der bronzenen I. c. (Durchmesser 0,64 m) aus Ankara (Budde; Winkes, Imago 73/80. 132f), der gewaltigen, von einem Blätterkelch getragenen I. c. Mark Aurels im Giebel der großen Propyläen in Eleusis (Durchmesser 1, 80 m; Jucker Kat.-nr. St 38; Vermeule 377/9; Winkes, Imago 159f), mehrerer imagines clipeatae auf dem Bogen in Tripolis (S. Aurigemma, L'arco quadrifronte di Marco Aurelio e di Lucio Vero in Tripoli [Tripoli 1969] Taf. 16f. 22ab. 34a), der marmornen I. c. eines Unbekannten in Ostia (Durchmesser 0, 79 m; Becatti Abb. 953; Winkes, Imago 193/5) oder den imagines clipeatae des Galerius u. der Stadtpersonifikation am kleinen Galeriusbogen in Thessaloniki (B. Brenk [Hrsg.], Spätantike u. frühes Christentum [1977] Taf. 164a). Allerdings ist zu bedenken, daß bei den Wiedergaben von imagines clipeatae, die in Architekturmalereien des 2. pompeianischen Stils aufgehängt erscheinen, auch ein anderes Verhältnis des Porträts zum tragenden Schild zu sehen ist. Die Porträts erscheinen zwar immer auf der konvexen Außenseite der Schilde, aber in zwei verschiedenen Anordnungsweisen: Bei gemalten imagines clipeatae in der Casa dell'Impluvio in Pompei ist die Schildmitte nicht eingetieft (Becatti Abb. 954; Winkes, Imago 199f Taf. 5b), u. in Atrium nr. 5 der Villa in Oplontis (Abb. 2) finden sich ganz ähnliche imagines clipeatae, die sich hochreliefartig auf der Schildmitte erheben, unmittelbar neben anderen, deren Porträt fast vollplastisch in vertiefter Schildmitte erscheint (A. De Franciscis, Die pompejanischen Wandmalereien in der Villa von Oplontis [1975] Abb. 4. 11). Diese u. weitere vergleichbare Wandma-



Abb. 2. Oplontis, Wandmalerei, Ausschnitt (nach De Franciscis aO. [Sp. 1021] Abb. 11).

lereien könnten (mit Winkes, Imago 16. 29. 65) als bildlicher Beleg für die Aufhängung von Schilden mit den imagines maiorum im eigenen Hause angesehen werden, die Plinius von M. Aemilius berichtete (s. o. Sp. 1017), wenn die Bedeutung der Schildbüsten als Privatporträts zu sichern wäre (zum Problem vgl. Wrede, Consecratio 181/3). Die Darstellungen geben zwei unterschiedliche formale Ausführungen der realen I. c. in spätrepublikanischer Zeit wieder. Auch auf dem u. Sp. 1029 zu besprechenden Schwertscheidenblech aus Vindonissa ist die Büste des Kaisers (Tiberius?) auf nicht vertiefter Schildwölbung dargestellt, u. die Victorienstatuette im Römermuseum Augst (Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] nr. 79: wohl severische Zeit [D. Stutzinger]) trägt eine ebenfalls konvexe I. c.; die Bestimmung des Geehrten, dessen Büste über Globus u. Blätterkelch erscheint, ist umstritten. – Verkleinerte Schilde, auf deren unvertiefter Mitte eine plastisch ausgeführte Götterbüste annähernd in Frontalansicht aufgesetzt ist, gab es bereits in hellenistischem Schmuck (zB. H. Hoffmann / P. F. Davidson, Greek gold. Jewelry from the age of Alexander [Mainz 1965] nr. 90/3; G. M. A. Richter, Hdb. der griech. Kunst [1966] Abb. 382; T. Hackens / R. Winkes [Hrsg.], Gold jewelry [Louvain-la-

Neuve 1983] nr. 14). – Auf Tonschilden aus einem Grab der 2. H. des 3. Jh. vC. in der Nähe von Eretria, die C. C. Vermeule (367/70 Abb. 12/7) in die Überlegungen zum Ursprung der I. c. eingeführt hat, sind nicht nur Gorgoneia, sondern auch die Köpfe von Helios, einem *Dioskuren u. *Alexander d. Gr. in Frontalansicht als Relief wie Schildzeichen auf die Schildwölbung gesetzt. Da Winkes die I. c., wie schon der Untertitel seiner Arbeit zeigte, für eine röm. Bildnisform hielt, lehnte er einen Zusammenhang solcher früherer hellenist. Vorbilder mit den imagines clipeatae auf Delos aus verschiedenen Gründen ab (Imago 10/2): 1) wegen zu geringer Größe, 2) weil nicht Sterbliche dargestellt seien, sondern Gottheiten oder der möglicherweise vergöttlichte Alexander, 3) wegen des abweichenden Verhältnisses des Bildes zum Grund. Zu 1) muß man bedenken, daß in der Regel davon ausgegangen werden kann, daß hinter Denkmälern der Kleinkunst größere Kunstwerke als Vorbild stehen. Zu 2) ist zu sagen, daß trotz abweichenden Inhalts eine formale Vorbildlichkeit vorhanden sein kann, u. daß eine Erinnerung an Götterbilder bei der Erfindung von Ehrungen für Sterbliche nicht völlig auszuschließen ist (s. auch unten). Winkes selbst räumte in Bezug auf die von Schilden stammenden Götterbüsten im Heroon in Kalydon (vgl. E. Dyggve / F. Poulsen / K. Rhomaios, Das Heroon von Kalydon [1934]) ein, daß der Gedanke der Heroisierung diese Schildbilder mit den imagines clipeatae auf Delos verbinden könne (Winkes, Imago 13); außerdem führte er in seinem Katalog u. a. auch die vier imagines clipeatae mit Götterbildern am Augustusbogen in Rimini auf (ebd. 207). J. Marcadé hob hervor, daß die Büsten aus Kalydon erweisen, daß die in der I. c. Dargestellten ebenso Götter wie Menschen sein können. Der Einwand 3) ist bereits durch obigen Hinweis auf imagines clipeatae beantwortet, die das Porträt auf nicht vertiefter Schildwölbung zeigen. – Am entschiedensten hat sich W. H. Gross für einen ausschließlich röm. Ursprung der I. c. ausgesprochen (sogar einschließlich der Beispiele auf Delos: Gross, Imago 83; ders., Delos 112/6). Er schrieb zu den Porträts, die in der I. c. als Büste erscheinen: ‚Das ist ein durchaus ungriech. Zug. Seit alters benützen die Griechen zur Darstellung einer historischen Person immer die ganze Gestalt; alle Abkürzungen der menschlichen Erscheinung zu Porträtzwekken sind ihnen fremd, sie lernen sie erst im Laufe des ausgehenden 2. Jh. von den Italikern kennen‘ (Imago 83; ebd. Anm. 41 gegen die Anerkennung hellenistischer Vorbilder auf Münzen u. in der Kleinkunst). Besonders durch die Arbeiten von Vermeule, Blanck, Marcadé u. Neumann scheint jetzt die Meinung (die schon Becatti 718 vertreten hatte) an Boden zu gewinnen, daß der Ursprung der I. c. im Osten lag; Übereinstimmung ist allerdings noch nicht erreicht (Winkes, Chapter 482; zur Wissenschaftsgeschichte vgl. Neumann 230/3). Merkwürdigerweise wurden bisher die Schildbilder auf Tetradrachmen des Antigonos Gonatas u. der makedonischen Könige Philipp V (221/179 vC.; möglicherweise sein Sohn Perseus) u. Philipp VI (149/48 vC.) in der Diskussion über den Ursprung der I. c. nicht berücksichtigt, vermutlich deswegen, weil die Köpfe der Könige im Profil dargestellt sind, u. die Herrscher mit Pan bzw. Perseus gleichgesetzt werden. Doch erscheinen diese Porträts in Reliefdarstellung jeweils in der Mitte der Oberseite eines makedonischen Schildes, dessen Rand mit sieben Halbkreismotiven geschmückt ist (G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks 3 [London 1965] 256f Abb. 1745. 1748. 1750; A. Mamroth, Die Silbermünzen des Königs Philippos V v. Maked.: ZsNum 40 [1930] 277/303 Taf. 5, 3/6; ähnlicher Schild in einer Wandmalerei aus Boscoreale, die auf hellenistisches Vorbild zurückgeht: Kaiser Augustus 279/82 Kat.-nr. 130 [B. Andreae]). Bei den Darstellungen kann es sich wegen der Porträtähnlichkeit nicht nur um Schildzeichen wie die Gorgo oder ein Götterbild handeln, zumal sie als Herrscherbilder auf der Münzvorderseite erscheinen. Daher sollte man diese Schildbilder trotz der Profildarstellung der Könige nicht aus der Vorgeschichte der I. c. ausscheiden: Sie verbinden mit dem Charakter einer Ehrung, die für das Schildporträt durch die oben erwähnten Widmungstexte gesichert ist, die zusätzliche Aufwertung des Dargestellten durch Gleichsetzung mit einem Heros. Ein Felsrelief des 3. Jh. vC. auf der Insel Thera, auf das Neumann 235f im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der I. c. hingewiesen hat, zeigt den Geehrten, von zwei Kreisen umgeben, ebenfalls in Profilansicht. Solche Monumente verstärken mE. den Wert der bisher vorgebrachten Argumente für die Annahme

des Ursprungs der I. c. im hellenist. Osten beträchtlich. Daß die Römer nach der Eroberung Griechenlands eine Fülle künstlerischer Anregungen übernahmen, ist unumstritten: In diesen Rahmen ist auch die Plinius-Nachricht über die Konsuln A. Claudius u. M. Aemilius einzuordnen (s. o. Sp. 1017), die zur Ehrung ihrer Vorfahren den Typus der I. c. aufgegriffen haben.

B. Entwicklung bildlicher Darstellung in römischer Kaiserzeit u. Spätantike. I. Formal. a. Imago clipeata u. Medaillon. Zwar wurden die ganze Kaiserzeit hindurch imagines clipeatae dargestellt, bei denen entsprechende Gestaltung des Randes den Eindruck vermitteln soll, daß sich die im Rund befindliche Büste auf einem Schild befindet (Beispiele hierfür o. Sp. 1021f); doch finden sich medaillonartige imagines clipeatae mit schmalen Rändern auf oberitalischen u. römischen Grabdenkmälern bereits seit dem 1. Jh. nC. neben der I. c. mit deutlichem Schildrand, der Porträtmuschel u. dem Kranzbild (Beispiele bei Scarpellini; zur Bedeutungsparallelität der Rahmenformen ebd. 37; D. E. E. Kleiner, Roman imperial funerary altars with portraits [Roma 1987]; V. Kockel, Porträtreliefs stadtröm. Grabbauten [1993]). Dagegen sind die Herrscherbilder an den Signa in den Reliefs der Trajanssäule, soweit erkennbar, in der Mehrzahl deutlich als Schildbilder wiedergegeben, nur wenige sind medaillonartig (Übersicht der Reliefs zuletzt: G. M. Koeppel, Die historischen Reliefs der röm. Kaiserzeit IX: BonnJb 191 [1991] 135/98; 192 [1992] 61/122). Seit dem Aufkommen der I. c. mit dem Verstorbenenporträt auf römischen Sarkophagen in antoninischer Zeit ist der medaillonförmige Clipeus mit schmalem Rand häufiger als die schildförmige I. c., u. zwar auch dann, wenn der ‚Medaillonclipeus' von Victorien, Eroten, Satyrn, Kentauren oder Seewesen ‚getragen' wird (Beispiele: A. Rumpf, Die Meerwesen auf den antiken Sarkophagreliefs [1939]; F. Matz, Die dionysischen Sarkophage 4 [1975] nr. 260/75; Koch / Sichtermann Abb. 122. 257. 259. 284f. 287f. 315f. 334. 337. 340f; P. Kranz, Jahreszeiten-Sarkophage [1984] nr. 27/74). Dasselbe gilt im übrigen auch für den Clipeus mit Inschrift, Gorgoneion oder Lupa Romana. Ob die Entwicklung der I. c. zu einem meist stark vertieften Medaillon mit schmalem Rand (bei Anbringung des Zodiacus als Randdekor etwas breiter, s. u. Sp. 1028f) mit der parallelen Verwendung der Muschel als Porträtträger für in der Regel weibliche Verstorbene oder Ehepaare auf Grabsteinen, -altären u. -urnen seit dem 1. Jh. nC. zusammenhängt (Beispiele: Scarpellini; Sinn, Marmorurnen; dies., Grabdenkmäler; zu den Porträtrahmen dies., Marmorurnen 65f), ist nicht sicher zu entscheiden. – Das Nebeneinander verschiedener Formen der I. c. läßt sich noch im 5./6. Jh. nC. auf den Consulardiptychen beobachten. Die größeren Porträts der Consuln in der Mitte der Tafeln sind meist ebenso wie die Inschriften in einen clipeus mit breitem, verziertem Rand eingeschlossen (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 7. 12f. 25/7. 32f. 42); allerdings erscheint auch das Kranzbild (ebd. nr. 41) u. die Rahmung mit Flechtband (ebd. nr. 28). Dagegen sind die zusätzlichen kleineren imagines clipeatae von Herrschern, Christus u. dem Kollegen im Consulat über dem thronenden Consul in Medaillons gerahmt, die lediglich eine schmale Randverzierung mit Perlstab oder Rundstab aufweisen u. zT. auf Sockeln stehen (ebd. nr. 15/8. 20f. 31. 33). Trotz der unterschiedlichen Darstellungsweise, die in Relation zur Bildgröße steht, sind beide Bildtypen als I. c. anzusehen. Die Perlrandverzierung könnte zwar vermuten lassen, man habe auf einen rahmenden Flächendekor zurückgegriffen, der sich bei Münzen, Metallblechen u. Signa schon in spätrepublikanischer u. früher Kaiserzeit fand, doch macht die Aufstellung auf Sockeln den Schildcharakter deutlich. Daß man noch im 6. Jh. die Herkunft solcher Medaillons vom Clipeus kannte, läßt sich bisweilen am Kontext erkennen, der eigentlich zu einem Schild gehört: zB. wird die medaillonartige I. c. Christi auf dem Barberinidiptychon von Victorien/Engeln ‚getragen' (ebd. nr. 48; vgl. o. Bd. 14, 997 Abb. 4). Auch an Autorenbildern der spätantiken Buchmalerei (*Illustration [o. Sp. 964 u. 972]) läßt sich das Nebeneinander von I. c. u. Medaillon beobachten, wenn man von späteren Kopien ausgeht. Die karolingischen Terenz-Hss. in Paris u. im Vatikan (Original 5. Jh.: W. Koehler / F. Mütherich, Die karolingischen Miniaturen 4 [1971] 75) zeigen die Büste des Dichters in einer breitrandigen I. c., die auf eine quadratische Tabula gemalt ist (Elderkin Abb. 6f; K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] Abb. 8). Das (als Kaiserbild mißverstandene) Autorenbild im karolingischen

Agrimensorencodex der Biblioteca Vaticana Pal. lat. 1564 fol. 1r ist medaillonartig (M. Haffner, Die spätantiken Vorlagen u. ein wiederverwendetes spätantikes Frontispiz in der Bildereinleitung eines karolingischen Agrimensorencodex: JbAC 34 [1991] 129/38 Taf. 3a). Im Rossanocodex (6. Jh.) sind die Autorenbilder der vier Evangelisten in Medaillons zu sehen, deren Rahmen als endloses Band miteinander verbunden sind (P. Sevrugian, Der Rossanocodex u. die Sinope-Fragmente [1990] Taf. 18). Dasselbe gilt für die Prophetenbilder der Niketasbibel (Turin, Kopie des 10. Jh. nach Original des 6. Jh.: H. Belting / G. Cavallo, Die Bibel des Niketas [1979] 46f Taf. 7f). Solche Rahmungen, mit denen die ‚Einheit' der Autoren zum Ausdruck gebracht werden sollte, sind also nicht ausschließlich von der I. c. abgeleitet, sondern zeigen auch den Einfluß von Rankenkompositionen.

b. Imago clipeata u. Kranzbild. Den formalen Überlegungen zum Clipeusporträt müssen noch einige Bemerkungen zur Entwicklung des Kranzbildes angefügt werden, da dieses sich bis zum 2. Jh. nC. hin der I. c. immer weiter annäherte. Damit sind nicht imagines clipeatae mit Kranzverzierung auf dem Rand gemeint, wie auf der o. Sp. 1020 erwähnten Münze des Augustus oder bei einer 74 cm großen steinernen I. c. flavischer Zeit in Benevent (Jucker Kat.-nr. St 36: ‚Kranzbüste'): die Größenabstufung von Lorbeer- u. Eichenkranz sowie das Fehlen herabhängender Lemnisces zeigen, daß es sich um eine mit Kränzen geschmückte I. c. handelt, deren Büste noch zusätzlich in einen Blätterkelch u. vor einen Muschelhintergrund gesetzt ist. Vielmehr muß gezeigt werden, daß sich auch bei Kränzen, die ursprünglich nichts mit der I. c. zu tun hatten, eine Entwicklung feststellen läßt, die sie der I. c. annähert. Schon seit dem 1. Jh. vC. wurde auf Münzen häufig lediglich die Darstellung eines Kranzes als Rahmung von Münzbild oder -text verwendet: Lorbeerkranz rahmt Kopf des Bacchus (90/88 vC.; Kent / Overbeck / Stylow aO. [o. Sp. 1020] nr. 46); Lorbeerkranz rahmt Porträtkopf des Brutus (43/42 vC.; ebd. nr. 98); Lorbeerkranz um verschiedene Inschriften (zwischen 37 u. 16 vC.: Kaiser Augustus Kat.-nr. 304. 310. 320. 337. 350. 354 [W. Trillmich]); Eichenkranz (corona civica) um die Inschrift ob cives servatos (ebd. Kat.-nr. 334f [ab 27 vC.]). Auf Grabaltären u. -urnen wurden im 1./2. Jh. nC. häufig Lorbeerkränze dargestellt (Beispiele u. Lit.: Sinn, Marmorurnen 62; dies., Grabdenkmäler passim), seltener die Corona civica (im Zusammenhang mit Augustales; Beispiele u. Lit.: dies., Marmorurnen 62; dies., Grabdenkmäler 78f. 115). Wenn jedoch beispielsweise auf einer spätflavischen Aschenurne im Vatikan (dies., Marmorurnen 195f Kat.-nr. 438; dies., Grabdenkmäler 115 Kat.-nr. 111) zwei Lorbeerkränze als Deckelakrotere verwendet sind u. die Porträtköpfe der Verstorbenen enthalten, so wird der Kranz zu einem selbständigen Bildträger mit geschlossenem Inneren, dessen Funktion der einer I. c. angenähert ist. In einem solchen Kranzbild (Früchtekranz) erscheint zB. der Consul auf einer Diptychontafel in Paris (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 41; 5. Jh.). Wenn im frühen 5. Jh. auf dem Diptychon mit fünfteiligen Tafeln in Mailand (ebd. nr. 119) in acht Lorbeerkränzen sowohl die Büsten der Evangelisten dargestellt sind, wie auch ihre Attribute, so ist mit letzteren das Gebiet der I. c. verlassen (s. u.). Wie die I. c. können Kranzbilder von Eroten u. Victorien/ Engeln gehalten oder getragen werden (auf Sarkophagen zB. Koch / Sichtermann Abb. 283; Jucker Kat.-nr. S 2). Fünfteilige Elfenbeintafeln des 6. Jh. zeigen im oberen Feld Victorien/Engel, die einen Kranz mit der Büste einer Stadtpersonifikation tragen (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] Kat.-nr. 49f); doch wurde das Motiv auch auf das Kreuz übertragen (ebd. Kat.-nr. 125f. 142. 145), wie schon zuvor auf dem Sockel der Arkadiussäule, auf dessen West- u. Südseite nach Aussage der ‚Freshfield-Zeichnungen' Victorien Kränze mit dem Christogramm oder Kreuz trugen (s. o. Bd. 14, 1007 Abb. 9). – Ähnlich ‚inkonsequent' wie die Verwendung von Kränzen als Parallele zur I. c. war auch der Gebrauch des Zodiacus: Dieser kann als Randschmuck einer I. c. erscheinen, wie zB., von Jahreszeitengenien getragen, auf Sarkophagen des 3. u. frühen 4. Jh. in Pisa (Abb. 3), Washington u. Sassari (G. M. A. Hanfmann, The season sarcophagus in Dumbarton Oaks [Cambridge, MA 1951] nr. 464. 498. 492a; Koch / Sichtermann Abb. 257. 259; Kranz aO. [o. Sp. 1025] nr. 44. 34. 72; Gundel Kat.-nr. 57/9), aber auch als runder oder elliptischer Reif mit den Tierkreiszeichen, der dadurch als offen kenntlich ist, daß die darin (selten daneben) stehende Gestalt, meist

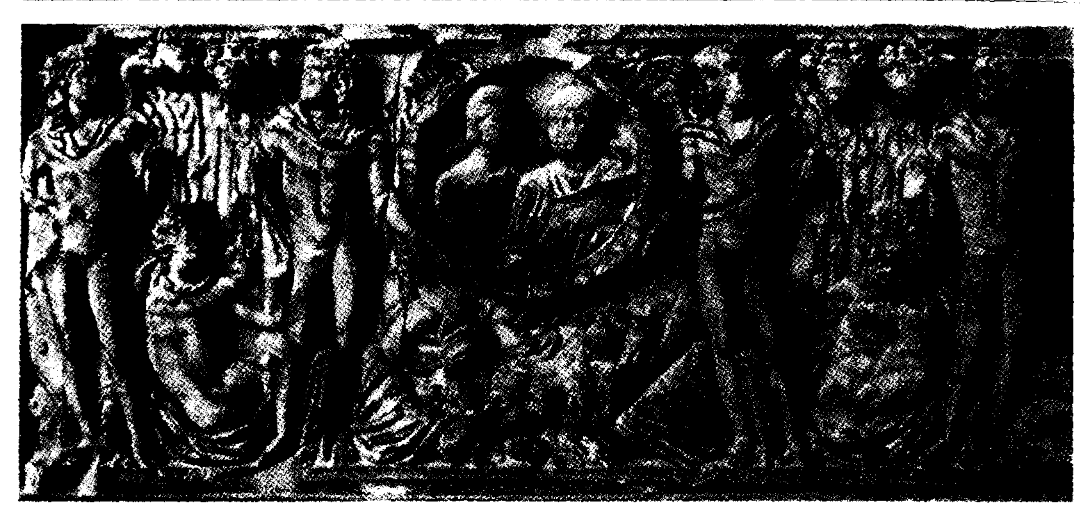


Abb. 3. Pisa, Camposanto, Sarkophag (nach F. Matz, Ein röm. Meisterwerk [1958] Taf. 3c).

Aion, den Reif mit einer oder beiden Händen umfaßt. Als Beispiele für letzteres seien nordafrikanische Mosaiken des 3./4. Jh. (J. W. Salomonson, La mosaïque aux chevaux de l'Antiquarium de Carthage [The Hague 1965] Taf. 44, 3; 45, 1. 2. 5; K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman north Africa [Oxford 1978] Abb. 155/7. 167) u. der Silberteller aus Parabiagio in Mailand genannt (Milano capitale dell'impero romano 286–402 d. c., Ausst.-Kat. Milano [1990] nr. 1g. 1c). Zu diesen u. weiteren Beispielen s. Gundel 101/33.

II. Verwendung u. Bedeutung. a. Profan- u. Kultbereich. 1. Imagines clipeatae mit Porträtbüste. Einige kaiserzeitliche Beispiele für die ehrende oder hervorhebende Darstellung von Göttern, Herrschern u. Privatleuten durch die I. c. wurden bereits o. Sp. 1021/5 erwähnt. Erinnert werden soll weiterhin an zwei bereits im Art. Jenseitsfahrt I besprochene Denkmäler: die I. c. des Tiberius mit Eroten u. Adler auf einem Schwertscheidenblech aus Vindonissa u. die vier imagines clipeatae des Antoninus Pius u. der Faustina I auf dem Kapitell aus Lorium (s. o. Sp. 440f). Zum Denkmal aus Vindonissa wies Matz 109 auf eine Parallele aus Poetovio mit fliegenden Victorien hin: ‚Der Wechsel zwischen Victorien u. Eroten erweist für diese Verbindung mit dem Clipeus ihre Synonymik'. Die Darstellung wird heute meist nicht als Apotheose gedeutet, sondern dem Triumphalbereich zugewiesen (vgl. V. v. Gonzenbach, Tiberische Gürtel u. Schwertscheidenbeschläge mit figürlichen Reliefs: Helvetia antiqua, Festschr. E. Vogt [Zürich 1966] 183/208, bes. 196f); bei einer Deutung als Bild der Consecratio (vgl. Gesichter, Griech. u. röm. Bildnisse aus Schweizer Besitz, Ausst.-Kat. Bern [1982/83] 299 nr. 178 [H. Jucker]) wäre anzumerken, daß ein etwaiger Hinweis auf die Divinisierung des Kaisers nicht in der I. c., sondern im Kontext von *Adlern u. Eroten (*Eros) zu suchen ist. Wenn die Büsten in den clipei des Kapitells aus Lorium vom Adler mit dem Blitzbündel des Zeus bzw. vom Pfau getragen werden, so läßt dies eindeutig erkennen, daß hier mit der Präsentation in einer I. c. eine auf die Consecratio bezogene Bedeutung verbunden werden sollte. Auch hier müßte jedoch (auch mit Rücksicht auf die Frage, die u. Sp. 1038f im Zusammenhang mit der Bedeutung der I. c. auf Grabdenkmälern zu besprechen ist), beachtet werden, daß der Apotheosehinweis nicht durch die I. c. gegeben wird, sondern durch die begleitenden, zur Consecratio gehörenden Details. Dies geht aus dem Umstand hervor, daß nicht die Clipei von den Adlern u. Pfauen ‚getragen' werden, sondern unmittelbar die Büsten des Antoninus Pius u. der Faustina. – Weitere kaiserzeitliche Beispiele für die einzeln angebrachte I. c. sind in der Forschungsliteratur ebenso aufgeführt wie Beispiele, in denen eine Gruppe von imagines clipeatae reihenweise verwendet wurde; an diese Vorbilder konnte die christl. Kunst bei der Darstellung Christi u.

von Aposteln, Heiligen u. Päpsten unmittelbar anknüpfen (vgl. Winkes, Imago; Vermeule; Lechner; Warland; zu den Papstbildnissen in Rom, S. Paolo f.l.m. u. S. Pietro, s. L. De Bruyne, L'antica serie di ritratti papali della Basilica di S. Paolo fuori le mura [Roma 1934]; G. B. Ladner, Die Papstbildnisse des Altertums u. des MA 1 [1941] 38/59; S. Waetzold, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [1964] 61/4. 71). – Im folgenden sollen einige ausgewählte Beispiele für die Verwendung der I. c. in der Spätantike behandelt werden, um darzulegen, wie schwierig es ist, Bedeutung u. Rang dieser Bildform zu beurteilen. Einige überlieferte Sachverhalte scheinen widersprüchlich zu sein; außerdem ist der erhaltene Denkmälerbestand wohl zu gering, um bei der Beurteilung von Einzelfällen allgemeingültige Wertungen zu ermöglichen. Die ‚Verbürgerlichung' der Bildform der I. c., die in ihrer massenhaften Verwendung für die Porträts Verstorbener an u. in Grabbauten, auf Grabaltären, Aschenurnen u. Sarkophagen zum Ausdruck kommt, scheint ihre Verwendung im Kaiserzeremoniell nicht gehindert zu haben. Noch für Claudius II Gothicus (268/70) wurde auf Beschluß des Senats ein goldener Clipeus mit dem Brustbild des Kaisers in der Curie aufgestellt (Eutrop. 9, 11, 2; Oros. hist. 7, 23; Hist. Aug. vit. Claud. 3, 3; vgl. Th. Pekáry, Statuen in der Historia Augusta: BonnHistAugColloqu 1968/69, 151/72, bes. 163/6; ders., Das röm. Kaiserbildnis in Staat, Kult u. Gesellschaft dargestellt anhand der Schriftquellen [1985] 100). Nach einer Zeichnung von M. Lorichs gab es in Kpel ein Säulensockelrelief mit Victorien u. Huldigungsszene, in dem der Kaiser nicht ganzfigurig, sondern als Büste im Kranzbild dargestellt war (eher Sockel des 5. Jh. als aus der Zeit Konstantins I: J. Engemann, Melchior Lorichs' Zeichnung eines Säulensockels in Kpel: Quaeritur inventus colitur, Festschr. U. Fasola [Roma 1989] 247/65). Ein Figuralkapitell wahrscheinlich imperialen Zusammenhangs aus dem 4. Jh. in Trier (E. v. Mercklin, Antike Figuralkapitelle [1962] 130 nr. 346; Trier. Kaiserresidenz u. Bischofssitz, Ausst.-Kat. Trier [1984] 192f Kat.-nr. 80) zeigt auf drei Seiten Büsten von Chlamydati zwischen kranzhaltenden Eckvictorien; der Chlamydatus auf der vierten Seite erscheint dagegen in einem Clipeus, der von zwei Victorien gehalten wird. Offenbar sollte der von Victorien präsentierte Clipeus diese Gestalt vor den drei übrigen auszeichnen. Für eine wieder zunehmende Aufwertung der I. c. in der Spätantike könnte der Umstand sprechen, daß seine Verwendung als Träger der Porträts von Verstorbenen seit konstantinischer Zeit zurückgeht. – Auf der anderen Seite ist in der Spätantike neben der Verwendung der Medaillon- u. Kranzrahmung für andere Inhalte, mit der die Bedeutung der I. c. im engeren Sinne relativiert wird (s. o. Sp. 1025/8), eine Entwicklung der I. c. zu einer Art ‚Zusatzbild' zum repräsentativen Herrscher-, Consul- oder Christusbild zu beobachten. Die zusätzliche I. c. kann die Büste einer ranghöheren Gestalt zum Inhalt haben: Der Clipeus, der den ganzfigurigen Tetrarchenbildern in der Apsis des Tetrarchenheiligtums in Luxor beigegeben war (s. o. Bd. 14, 997f Abb. 3), enthielt wohl das Bild Jupiters; über dem triumphalen Kaiserbild des Barberini-Diptychons wird von Engeln die I. c. Christi präsentiert (ebd. Abb. 4); über dem thronenden Consul mehrerer Consulardiptychen sind Kaiser, Kaiserin u. zT. der Amtskollege des Consuls als I. c. dargestellt. Auf dem Berliner Justinusdiptychon von 540 (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 33; hier Abb. 4) sieht man über der großen I. c. des Consuls drei kleine Porträtmedaillons: Hier erscheint Christus zwischen dem Kaiser u. der Kaiserin. Dieser Brauch wurde im 6. Jh. auch auf Ikonen übernommen, in denen über einem groß dargestellten Heiligen kleine Medaillons gemalt sind (Ikone Johannes d. T., Kiew, mit Christus u. Maria: K. Weitzmann, The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The icons 1 [Princeton 1976] nr. B11; Petrusikone, Sinaikloster, mit Christus, Maria u. Apostel Johannes: ebd. nr. B5; vgl. auch die Sergius- u. Bacchus-Ikone, Kiew, mit I. c. Christi [ebd. nr. B9]). Doch sollte man die Bedeutung dieser ‚Zusatzclipei' zu einem großformatigen Repräsentationsbild nicht als Hinweis auf ein besonderes Kultbild Christi in Form der I. c. überschätzen (zB. H. Belting, Bild u. Kult [1990] 124: ‚Die Imago Christi erscheint zuerst als Clipeus, also in jener Form, in der wir die wichtigste Bildniskonvention des Kaiserbildes sehen dürfen'). Schon in der kaiserzeitlichen Herrscherikonographie hatten ja ganzfigurige rundplastische Skulpturen höheren Rang als Imagines clipeatae in Reliefplastik u. Malerei; aus dem 4. u. 5. Jh. sind repräsentative

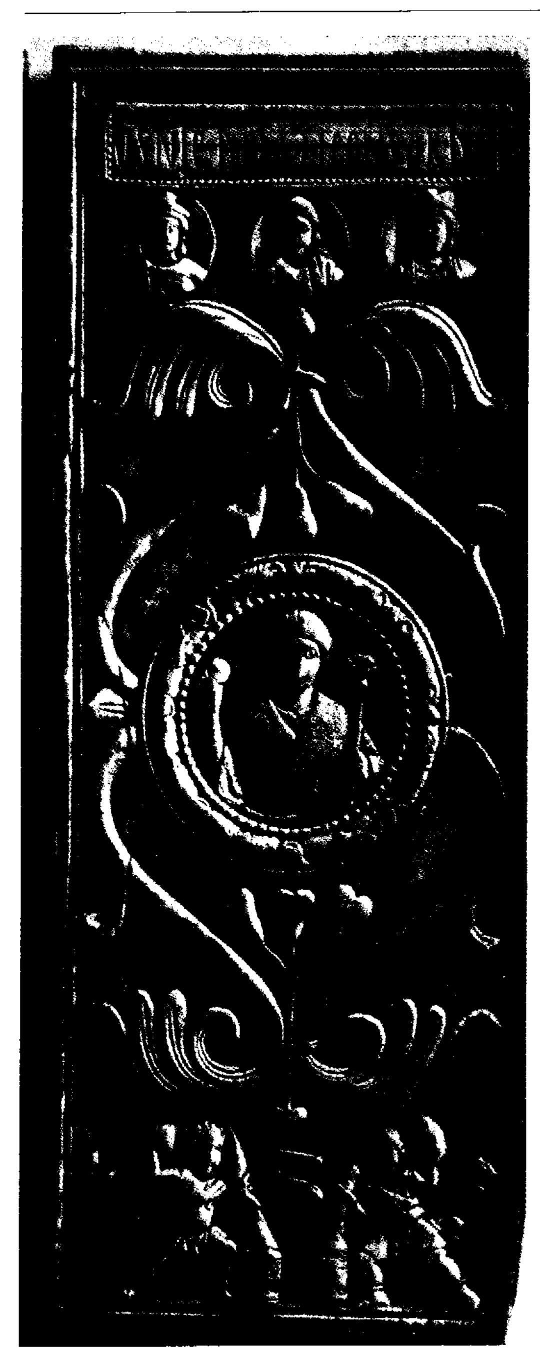


Abb. 4. Berlin, Staatl. Museen, Tafel des Justinus-Diptychons (nach Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] Taf. 17).

ganzfigurige Herrscherbilder erhalten oder überliefert (*Herrscherbild); repräsentative Christusdarstellungen des 6. Jh. zeigen nicht die I. c. Christi (wie im 5. Jh. zB. ein Lünettenmosaik in der Matronakapelle in S. Prisco: Brenk aO. [o. Sp. 1021] Abb. 23), sondern seine stehende oder thronende Ganzfigur, wenn auch teilweise in Clipeus oder Mandorla eingeschlossen (s. u. Sp. 1036f); schon vor u. kurz nach der Einfügung der I. c. Christi in den Kontext des Justinusdiptychons, der Belting aO. 125/9 besonders große Bedeutung zumißt, entstanden repräsentative Apsisbilder mit Maria u. Kind oder Christus als Zentrum, denen (offensichtlich untergeordnete) I. c.-Reihen beigegeben wurden; zB. Lythrankomi, Zypern (A. H. S. Megaw / E. J. W. Hawkins, The church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus [Washington 1977]) oder, besonders deutlich, S. Vitale, Ravenna (um 547): Die I. c. mit dem Brustbild Christi im Scheitel des Eingangsbogens zum Altarraum ist zwar größer als die begleitenden Apostelclipei, aber zweitrangig gegenüber dem ganzfigurigen Repräsentationsbild Christi in der Apsiswölbung (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 311). Zur I. c. u. den I.-c.-Reihen in östlicher u. westlicher Kunst schrieb Deichmann: ‚Die immer noch gelegentlich auftauchende Vorstellung, imagines clipeatae hätten allgemein eine symbolische Form, trifft nicht zu: es handelt sich in der fortgeschrittenen frühchristl. Zeit um eine Darstellungsart ohne irgendwelche besondere Bedeutung oder Symbolik‘ (ders., Ravenna 2, 3 [1989] 298). Dem Apsisbild der Kirche des Katharinenklosters (Sinai) sind Clipeusreihen mit atl. Gestalten u. zwei Vertretern des Klosters unter dem Verklärungsbild u. mit Aposteln u. Evangelisten über ihm beigegeben; außerdem erscheinen Einzelclipei mit Johannes d. T. u. Maria an der Apsisstirnwand (G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of Saint Catherine at mount Sinai. The church and fortress of Justinian Taf.-Bd. [1968] Taf. 103f). – Clipei mit den Büsten der zwölf Apostel rahmen auch das Bild der thronenden Maria mit Kind auf einem Wandbehang aus Ägypten in Cleveland (Abb. 5; K. Weitzmann, Die Ikone [1978] 46 Taf. 4). Im Oberteil dieses Vorhangs erscheint Christus in einer Veränderung des Motivs der von Victorien/Engeln getragenen I. c., die für die repräsentative Kunst des 6. Jh. wichtig wurde u. daher unten in getrenntem Abschnitt kurz zu erörtern ist (s. Sp. 1036f): Clipeus oder Mandorla

enthalten die Ganzfigur des stehenden oder thronenden Christus; das Hinausgehen über die Wiedergabe des Brustbildes, die Engel, oft auch die beigegebenen apokalyptischen Wesen machen deutlich, daß es sich nicht um

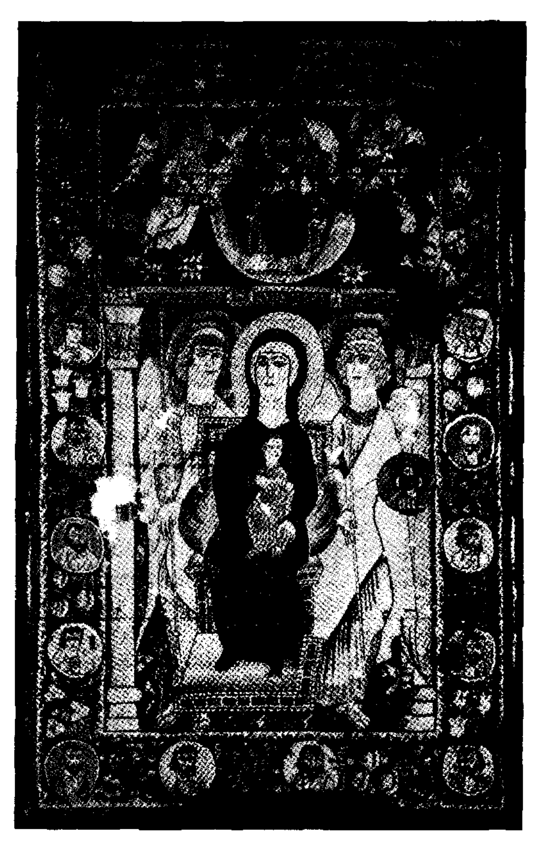


Abb. 5. Cleveland Museum, Vorhang (nach Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] Taf. 14).

die Darstellung einer tatsächlich existierenden Ikone in Form der I. c. handeln soll. – Daß es in frühbyzantinischer Zeit neben rechteckigen Ikonen auch runde Christusikonen im Typ der I. c. gegeben hat, die besonders gut zu tragen waren, ist allerdings u. a. aus Miniaturen zu sehen, die sich auf den byz. Bilderstreit beziehen, u. in denen Ikonodulen die I. c. Christi tragen, Ikonoklasten sie dagegen (in Parallele zur Kreuzigung Christi) übertünchen (Denkmälerverzeichnis: Lechner 362; vgl. H. Maguire, The art of comparing in Byzantium: ArtBull 70 [1988] 88/103, bes. 100 Abb. 17; Belting aO. [o. Sp. 1032] 169. 177 Abb. 86. 88). Um die Interpretation zu sichern, solche Darstellungen zeigten über den allgemeinen Kampf um die Bilder hinaus, daß ‚auch diese symbolgeladene, verkürzte Bildform strikte abgelehnt' wurde (Lechner 362), bedarf es wohl weiterer als der bisher angeführten Belege. – Seit dem 6. Jh. gab es auch Bildthemen, bei denen abwechselnd Bilder mit u. ohne Clipeus vorkommen, zB. beim Motiv der Christusbüste über dem Kreuz (Denkmälerverzeichnis: R. Grigg, The cross-and-bust image: ByzZs 72 [1979] 16/33) oder in der Marienikonographie: Die seit Ende 6. Jh. belegte Darstellung der Maria mit ganzfigurigem Christusbild in einer Mandorla oder mit seinem Brustbild in einer I. c. ist nur einer unter verschiedenen Typen der Darstellungen der Gottesmutter mit Kind (zur ‚Platytera' vgl. G. A. Wellen, Theotokos [Utrecht/Antwerpen 1961] 178/83; ders., Art. Maria, Marienbild I: LexChristlIkon 3 [1971] 160; H. Hallensleben, Art. Maria, Marienbild II: ebd. 167f; R. Freytag, Die autonome Theotokosdarstellung der frühen Jhh. [1985] 473/522). – Vom ursprünglichen Zweck der I. c. u. des Kranzbildes als Porträtbild entfernt, jedoch als symbolische Anspielung mit diesem Zweck eng verknüpft sind die o. Sp. 1028 erwähnten Kranzbilder der Evangelistenattribute auf dem Mailänder Buchdeckel u. die von Victorien getragenen Kränze mit Kreuz oder Christogramm auf fünfteiligen Diptychen u. der West- u. Südseite des Sokkels der Arkadiussäule (s. o. Sp. 1028). Durch die Parallelität zu Kranzbildern mit Büstendarstellung ist eine Beeinflussung durch das Motiv der I. c. gesichert.

2. Clipeus u. Mandorla mit ganzfigurigem Christusbild. Neben den von der I. c. abhängigen oder ihr parallelen Bildformen besaß die griech.-röm. Kunst noch eine ganze Anzahl weiterer kreisförmiger Bildkompositionen, die von vorgegebener Form anderer Bildträger ausgingen. Es ist daher nicht anzunehmen, daß Rundbilder, wie zB. das Thronmosaik an der Apsisstirnwand in S. Maria Maggiore/Rom (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Abb. 1) oder der Scheitelclipeus des Baptisteriums der Orthodoxen in Ravenna, in dem eine Taufszene den Platz des oculus antiker Zentralbauten einnimmt (Deichmann, Bauten aO. [o. Sp. 1034] Taf. 40f), mit der I. c. in Zusammen-

hang stehen. Sinnvoll ist die Annahme einer solchen Verbindung dann, wenn im Clipeus zwar nicht, wie für die I. c. typisch, das Brustbild Christi dargestellt ist, sondern seine ganze Gestalt, dieses Bild jedoch wie viele imagines clipeati der röm. Kunst von Victorien/Engeln getragen wird. Dies betrifft zB. das Scheitelmosaik der Kuppel von H. Georgios, Thessaloniki: Der am Rand reich mit Profilen, Kranz u. Sternrosetten verzierte clipeus wird von vier Engeln getragen u. enthält ein Bild des triumphierenden Christus (H. Torp, Mosaikkene i St. Georg-Rotunden [Oslo 1963] Abb. auf S. 11. 30. 37; A. Grabar, À propos des mosaïques de la coupole de Saint-Georges, à Salonique: CahArch 17 [1967] 59/81 Abb. 1). Es gilt auch für die östl. Darstellungen der Himmelfahrt Christi u. die aus diesen entwickelten Theophaniebilder mit stehendem oder thronendem Christus, die bereits im Art. Jenseitsfahrt I erwähnt sind (s. o. Sp. 462f; vgl. auch den oben erwähnten Wandbehang in Cleveland, Abb. 5). Der Clipeus wurde wegen der Darstellung der Ganzfigur Christi mehrfach zur elliptischen oder spitzovalen Mandorla gelängt; von Engeln getragen u. mit den apokalyptischen vier Wesen verbunden, hatte er den Hauptanteil daran, die Darstellung einer biblischen Erzählung in ein überzeitliches Repräsentationsbild zu verwandeln. Weniger eng ist die Verbindung zur I. c., wenn beim Christusclipeus des Apsismosaiks in H. David, Thessaloniki, zwar die Vier Wesen erscheinen, aber die Engel als Clipeusträger fehlen (J. Snyder, The meaning of the ‚Maiestas Domini‘ in Hosios David: Byzant 37 [1967] 143/52), oder bei der Mandorla des Verklärungsmosaiks im Katharinenkloster/ Sinai auf beide Begleitmotive verzichtet wurde (Forsyth / Weitzmann aO. [o. Sp. 1034] Taf. 103f).

b. Grabbereich. 1. Nichtchristlich. Für die I. c. an sich wird heute auch im Grabbereich keine eigene sepulkralsymbolische Bedeutung mehr angenommen. Zuletzt in diesem Sinne Kockel aO. (o. Sp. 1025) 14: ‚Die Rahmung durch Lorbeerkränze, ein Blattkymation oder einen Eichenkranz heben den Tondo noch einmal heraus. Die vielfach durch die Muschel ausgeschmückte Bildnisform (scil. der I. c.) wird vornehmlich seit der 2. H. des 1. Jh. nC. auch auf Grabaltären u. Urnen verwendet. Mehr als eine allgemeine Bedeutungssteigerung des Dargestellten wird man diesen neuen Bildformeln jedoch kaum zumessen wollen‘. – Der weiterführende Gedanke, einen Ehrenschild (mit aufgemalter Inschrift?) von mythischen Wesen präsentieren zu lassen, war schon vor- u. frühkaiserzeitlich; auf einer späthellenist. Grabstele aus Bithynien im Louvre (Matz 108 Abb. 13) u. im Friesrelief des Julierdenkmals in Saint-Remy (Engemann 66 Taf. 27b) tragen jeweils Seewesen diesen Schild. Dies Bildmotiv wurde, wie bereits dargelegt, spätestens in tiberischer Zeit auf die I. c. übertragen. Bei der bald folgenden Verwendung im Grabbereich sind zunächst Eroten u. Victorien die ‚Träger‘ des Inschriftclipeus u. der I. c.; auf Sarkophagen sind seit antoninischer Zeit außerdem Seewesen besonders häufig (Matz 103/8; Rumpf aO. [o. Sp. 1025] passim; Brandenburg; Sichtermann; Engemann 35/7), daneben Jahreszeitengenien (Hanfmann aO. [o. Sp. 1028] passim) u. Gestalten des dionysischen Thiasos (Matz, Sarkophage aO. [o. Sp. 1025] passim). Auf die Frage, ob in solchen Darstellungen die I. c. (oder Muschel) lediglich der Präsentation diente, oder ob die Verstorbenen durch sie sinnbildlich in den Kreis mythischer Wesen versetzt werden sollten, wurde im Art. Jenseitsfahrt I eingegangen (o. Sp. 437). Für letzteres könnte man zum einen den Umstand als Argument anführen, daß als ‚Träger‘ der I. c. neben Victorien, Eroten u. Jahreszeitengenien nur solche Teilnehmer am dionysischen u. maritimen Thiasos dienten, mit denen es keine Porträtidentifikationen der Verstorbenen gab, so daß das Clipeusporträt deren Stelle einzunehmen scheint (zu den Porträtidentifikationen mit mythischen Gestalten vgl. Art. Jenseits [o. Sp. 305. 308f]; den Äußerungen Engemann 35/9 zustimmend: Eberle 15f). Zum anderen könnte ein Hinweis auf eine sinnbildliche Bedeutung der Einbeziehung von Verstorbenen in den dionysischen u. maritimen Thiasos in dem Umstand liegen, daß auf christlichen Sarkophagen nur Eroten u. Victorien als ‚Träger‘ der I. c. fungieren (s. u.). Es muß im übrigen betont werden, daß ein solches sinnbildliches Jenseitsbild der Versetzung unter Gestalten des Mythos, unabhängig davon, wie man sie sich vorgestellt haben u. wo man sie lokalisiert haben könnte, nicht an die Clipeus- oder Muschelrahmung der Porträts von Verstorbenen gebunden war, sondern an das zusätzliche Motiv der mythischen Träger der I. c. Es gibt nämlich im 2./3. Jh. eine



Abb. 6. Rom, Museo Pretestato, Sarkophag (nach PontCommArchSacra 8193).

ganze Reihe von Beispielen in den Reliefs von Grabgiebeln u. Sarkophagen, bei denen die Büste des oder der Verstorbenen unmittelbar von Eroten (ausnahmsweise auch Mänaden wie in einem Beispiel im Liebieghaus, Frankfurt a. M.) ‚getragen' wird (Beispiele u. Lit.: Brandenburg Abb. 13; K. Schauenburg, Perückenträgerin im Blattkelch: Städel-Jb. NF 1 [1967] 45/63; K. Schefold, Grabgiebel des Knaben Lucius Otacilius: AntKunst 12 [1969] 114/8; Wrede, Ausstattung Taf. 134, 1. 135, 1; Kleiner aO. [o. Sp. 1025] nr. 24; Sinn, Grabdenkmäler 42_9). – Ein weiteres zusätzliches Motiv mit möglicher Jenseitsbedeutung könnte der Zodiacus auf dem Clipeusrand der I. c. sein (für Beispiele s. o. Sp. 1028f), da er mehrfach auch im Kontext eindeutiger Apotheosebilder vorkommt (vgl. mit Lit. Hanfmann aO. [o. Sp. 1028] 1, 242f; Gundel 109).

2. Christlich. Abgesehen von einem Seewesensarkophag mit I. c., der nach Ausweis der Inschrift für eine christl. clarissima puella verwendet wurde, obwohl er nicht für sie hergestellt war, wie das Porträt eines jungen Mannes in der I. c. zeigt (Abb. 6; CURTIAE CATIANAE C P IN PACE; Rumpf aO. [o. Sp. 1025] nr. 61; RepertChristlAntSark 1 nr. 557: 1. Viertel 4. Jh.; Engemann 67/9 Taf. 22a; zur Formel in pace o. Bd. 12, 558/60), halten in der christl. Grabkunst, wie in allen übrigen Denkmälerbereichen, nur Victorien u. Eroten die I. c., also Gestalten, die inzwischen ihres mythischen Charakters völlig verlustig gegangen waren. Falls die Verwendung des Motivs im Schmuck nichtchristlicher Grabdenkmäler eine auf das Jenseits bezogene allegorische Bedeutung gehabt haben sollte (s. o. Sp. 1038), so war diese ganz hinter das Anliegen der Hervorhebung des Porträts durch einen konventionellen Rahmen u. Kontext zurückgetreten.

G. BECATTI, Art. Clipeate, Immagini: EncArteAnt 2 (1959) 718/21. – C. BELTING-IHM, Art. Imagines Maiorum: o. Sp. 995/1016. – H. BLANCK, Porträtgemälde als Ehrendenkmäler: BonnJb 168 (1968) 1/12. – J. BOLTEN, Die I. c. (1937). – H. BRANDENBURG, Meerwesensarkophage u. Clipeusmotiv: JbInst 82 (1967) 195/245. – L. BUDDE, I. c. des Kaisers Traian in Ankara: Antike Plastik 4 (1965) 103/17. – C. CERCHIAI, Un capitello quadrangolare con imagines clipeatae: Festschr. L. Breglia 3 (Roma 1987) 101/10. – P. C. J. VAN DAEL, De Dode. Een hoofdfiguur in de oudchristelijke Kunst (Amsterdam 1978). – A.-F. EBERLE, Fragment de plaque d'un sarcophage: HefteArchSemBern 8 (1982) 43/58. – G. W. ELDERKIN, Shield and mandorla: AmJournArch 42 (1938) 227/36. – J. ENGEMANN, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC ErgBd. 2 (1973). – W. H. GROSS, Clipeata imago u. εἰκὼν ἔνοπλος: Convivium, Festschr. K. Ziegler (1954) 66/84; Die Mithridates-Kapelle auf Delos: AntAbendl 4 (1954) 105/17. – H. G. GUNDEL, Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge u. Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben (1992). – H. JUCKER, Das Bildnis im Blätterkelch (Lausanne 1961). – Kaiser Augustus u. die verlorene Republik, Ausst.-Kat. Berlin (1988). – G. KOCH / H. SICHTERMANN, Röm. Sarkophage = Hdb. der Archäologie (1982). – M. LECHNER, Art. I. c.: ReallexByzKunst 3 (1978) 353/69. – J. MARCADÉ, Au

musée de Délos (Paris 1969). – F. MATZ, Stufen der Sepulkralsymbolik in der Kaiserzeit: ArchAnz 1971, 102/16. - G. NEUMANN, Ein späthellenist. Tondo-Bildnis: AthMitt 103 (1988) 221/38. – H. PFLUG, Röm. Porträtstelen in Oberitalien (1989). – D. SCARPELLINI, Stele romane con ‚imagines clipeatae' in Italia (Roma 1987). – H. SICHTERMANN, Deutung u. Interpretation der Meerwesensarkophage: JbInst 85 (1970) 224/38. – F. SINN, Stadtröm. Marmorurnen (1987); Vatikanische Museen. Museo Gregoriano profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen 1. Die Grabdenkmäler 1. Reliefs, Altäre, Urnen (1991). – C. C. VERMEULE, A Greek theme and its survivals. The ruler's shield (tondo image) in tomb and temple: ProcAmPhilosSoc 109 (1965) 361/97. – R. WARLAND, Das Brustbild Christi = RömQS Suppl. 41 (1986). – R. WINKES, Clipeata imago. Studien zu einer röm. Bildnisform (1969); Pliny's chapter on Roman funeral customs in the light of clipeatae imagines: AmJournArch 83 (1979) 481/4. – H. WREDE, Die Ausstattung stadtröm. Grabtempel u. der Übergang zur Körperbestattung: RömMitt 85 (1978) 411/33; Consecratio in formam deorum (1981); Lebenssymbole u. Bildnisse zwischen Meerwesen: Festschr. G. Kleiner (1976) 147/78.

Josef Engemann.

Imago Dei s. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79; Eikon: ebd. 771/86.

Imitatio I s. Mimesis.

Imitatio II s. Nachfolge.

Immanenz u. Transzendenz.

A. Einleitung. Terminologie. I. Zusammenhang der Begriffe Immanenz u. Transzendenz. Beide Begriffe sind unauflöslich miteinander verbunden. Die Idee der Transzendenz ist Produkt der Art u. Weise, wie der Mensch dem Bedürfnis Ausdruck gibt, seine Erfahrung der Wirklichkeit in einer Ganzheitsschau zur Einheit zu bringen. Das Überschreiten (Transzendieren) der gegebenen Erfahrungswirklichkeit wurde als notwendige Bedingung angenommen, eine solch umfassende Schau, d. h. eine Schau aus der Sicht Gottes, zu erlangen. In alten Zeiten glaubte man, die Möglichkeit dazu sei göttlich inspirierten Menschen vorbehalten, den Dichtern, Sehern u. Propheten. Das galt sowohl für die griech. Kultur, in der Hesiod, Homer, Orpheus, Musaios u. andere als ‚theologoi' bezeichnet wurden, als auch für die jüd. Tradition, in der Moses u. die späteren Propheten als Menschen betrachtet wurden, die von Gott als Mittler berufen sind, dem Volk Israel seinen Willen zu verkünden, das sich durch Unheiligkeit u. Schuld unwürdig weiß, Gott zu nahen u. unmittelbar mit ihm zu verkehren. In der Tradition der Philosophie wird diese umfassende Sicht den Philo-

sophen zugesprochen. Diese Schau aus der Perspektive der Transzendenz wird dann als dem ‚gewöhnlichen' menschlichen Wissen überlegen betrachtet, das eingeschränkt bleibt durch die Grenzen der Erfahrungswelt u. als Scheinwissen oder Irrtum bezeichnet wird. Das Verlangen des Menschen nach dem Transzendenten wird in der griech. Tradition dadurch erklärt, daß zwischen dem irdischen Menschen u. dem Göttlichen ein struktureller Unterschied besteht. In der bibl. Tradition dagegen ist Gottes Erhabenheit u. Unnahbarkeit eine Folge der Sünde des Menschen, der sich von Gott abgewendet u. sein Gebot übertreten hat (Gen. 3, 23f; s. u. Sp. 1071). – Der Ausdruck ‚transzendent' ist nicht synonym mit ‚metaphysisch', sondern enger. Als ‚metaphysisches' Prinzip muß auch das negative Gegenstück des Transzendenten bezeichnet werden, d. h. das Prinzip der Materie, das Nicht-Sein oder das Nichts, das jedoch nicht als ‚transzendent' charakterisiert wird. – Indem der Mensch nach einer transzendenten Sicht auf seine Erfahrungswirklichkeit strebt, ist die Beziehung zwischen der transzendenten Wirklichkeit u. der Erfahrungswirklichkeit notwendig vorausgesetzt. Die Abhängigkeit zwischen der Wirklichkeit der Transzendenz u. dem Bereich der I. kommt prägnant zum Ausdruck im Motiv der ‚chain of being', der ‚Kette des Seienden' (Lovejoy), das eine Abwandlung der ‚goldenen Kette' Homers ist (Il. 8, 1/24). – Mit ‚I.' wird in der antiken u. patristischen Philosophie gewöhnlich die Manifestation der transzendenten Wirklichkeit in der von ihr abhängigen Wirklichkeit bezeichnet. – Da die alltägliche menschliche Erfahrung als solche nicht ‚offen' ist für eine transzendente Sicht u. es exklusive u. elitäre Züge trägt, wenn jemand sie erreicht, so ist das Bewußtsein einer Transzendenz stets auch angefochten in der Leugnung der Existenz Gottes oder von Göttern bzw. in der Ablehnung einer transzendenten Wirklichkeit.

II. Historischer Hintergrund des Wortes Transzendenz. Bei Augustinus finden wir das Verbum transcendere im philosophischen Kontext in zweifacher Bedeutung verwendet: Einerseits steht es für die Bewegung des ‚Hinüberschreitens' von einer tieferen Ebene der Wirklichkeit zu einer höheren; andererseits deutet es das vollkommene Erhobensein über eine bestimmte (tiefere) Wirklichkeitsebene an. In der Schilderung der ‚Vision in Ostia' (conf. 9, 10, 24) steht transscendere für den Erkenntnisweg, den der Mensch zurücklegt über die sinnenhafte Wirklichkeit, die eigene Innerlichkeit u. den eigenen Intellekt, um zum Sein selbst, zu Gott, zu gelangen (Henry, Vision). Die enge Verwandtschaft dieses Textes mit Plot. enn. 1, 6 (1) u. 5, 1 (10) deutet an, daß transcendere ebenso wie ascendere dem griech. ἀνάβασις u. verwandten Wörtern entspricht, womit Plotin an Plat. conv. 211; Phaedr. 245c/8c; resp. 6, 508f anschließt (vgl. Aug. civ. D. 8, 6: cuncta corpora transcenderunt [die berühmten griech. Philosophen] quaerentes Deum). Darum ist auch zu bedenken, daß Augustinus im Gebrauch der genannten Wörter dem Vorbild von Marius Victorinus in seiner lat. Übersetzung der Traktate Plotins folgt (vgl. Aug. conf. 8, 2, 3f). In Joh. ev. tract. 1, 5 (CCL 36, 3) dagegen nennt Augustinus Gott eine substantia … quae transcendat omnem mutabilem creaturam. – Trotz des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen der selbstgenügsamen Transzendenz des höchsten Prinzips u. der sich selbst nicht genügenden transzendierenden Bewegung der Seele kann man die Auffassung vertreten, daß es sich hier nicht um zwei völlig verschiedene Bedeutungen desselben Wortes handelt: transzendieren als Bewegung scheint stets Substanzen vorbehalten zu sein, die eine Wesensverwandtschaft mit der Transzendenz (im Sinne des göttlichen Erhabenen) besitzen: ‚Fils de Dieu, destiné à le rejoindre, l'homme doit lui ressembler; voilà pourquoi Platon a fait de la ressemblance avec Dieu la tâche propre de la vie humaine' (des Places 7). Transzendieren als Bewegung ist aufzufassen als das Rückgängigmachen eines voraufgehenden Deszendierens, Herabkommens, aus der Transzendenz. Damit ist das philosophische Problem gegeben, ob es möglich sei, daß das unveränderliche Transzendente aus sich selbst deszendieren kann; vgl. Dörrie 210_{148}; Louth XIV. Es sei noch darauf hingewiesen, daß sich bei Gregor v. Nyssa die feinere Nuancierung findet, daß nämlich die (absolute) Transzendenz Gottes selbst stets unerreichbar bleibt für das Transzendieren von seiten des Menschen (vgl. Hochstaffl 110).

III. Historischer Hintergrund des Wortes Immanenz. Das lat. Wort immanentia, abgeleitet von manere, ‚(ver-)bleiben', u. der Präposition in, kommt vor dem MA nicht vor.

Das Verbum immanere findet sich erstmals in der Itala, der ältesten lat. Bibelübersetzung (2 Cor. 5, 6 Vet. Lat.). Vgl. Tert. an. 10, 8: immanentis (animae in corpore); Aug. en. in Ps. 149, 5 (CCL 40, 2181f): (Ierusalem vera) ex parte peregrina, ex magna parte immanens in caelo; Gen. ad litt. 2, 4, 8; civ. D. 1, 28, 45. Augustinus verwendet außerdem das Wort manentia: (substantia habet) manentiam quandam (ep. 11, 3 [CSEL 34, 27, 5]), u. ‚manere ... in' in philosophischem Sinn: (veritas) in se manens (lib. arb. 2, 135 [CCL 29, 260, 42]); germana philosophia ... (docet), quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit (ord. 2, 5, 16 [ebd. 116, 3/6]). Es ist anzunehmen, daß Augustinus damit anknüpft an das griech. μένειν ... ἐν, u. zwar sowohl bei Plotin (zB. enn. 1, 6 [1], 5, 37f. 7, 27. 8, 2), vielleicht über Marius Victorinus, zB. ad Cand. 15 (CSEL 83, 33, 12): semper in semet manens; adv. Ar. 3, 7 (ebd. 202, 13): manens in se, dazu Hadot 1, 11/29, als auch bei Joh. (zB. 14, 10: ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων; vgl. 1 Joh. 2, 24). I. als ‚Beschlossensein in' kann in der Bedeutung von ‚in sich selbst beschlossen sein' gebraucht werden, u. in diesem Sinn wird es sogar der Transzendenz zugeschrieben (Plat. Tim. 42e 5: nachdem er dies alles angeordnet hatte, verblieb er in dem ihm gemäßen Zustand). Gebräuchlich aber ist in Studien, die nicht die moderne, sondern die antike Philosophie behandeln, daß mit I. die Anwesenheit von Teilen, Wirkungen oder Ausflüssen der Transzendenz in der nicht-transzendenten Wirklichkeit gemeint ist.

IV. Einschlägige griechische Terminologie. (Zu Platon S. W. D. Ross, Plato's theory of ideas[4] [Oxford 1963] 228/30.) 1) Transzendent als erhoben über: ὑπερέχειν: Plat. resp. 6, 509b 10; ὑπερβάλλειν: Philo opif. m. 4; ὑπερκειμένη: Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 119 (SC 1bis, 66, 1); χωρίς, κεχωρισμένον, χωριστόν: Plat. Parm. 130b; Aristot. metaph. 11, 7, 1073a 4; ἐπέκεινα: Plat. resp. 6, 509b 9; ἔξω: Phaedr. 247c 2. 248a 2; ὑπέρ: Aristot. cael. 1, 9, 279a 20; ὑπερουράνιος: Plat. Phaedr. 247c 3; κρείττων: Philo opif. m. 8; Procl. in Plat. Tim. 3, 181, 13 Diehl; ἐπαναβαίνειν: Proleg. philos. Platonic. 8, 25 (17 Westerink); πρεσβύτερον: Procl. in Plat. Tim. 3, 180, 17 Diehl. – 2) Transzendent als transzendierende Bewegung: ἀναβαίνειν, ἀνάβασις: Plat. resp. 7, 515e 7. 517b 4. 519d 1; ὑπερβαίνειν: Philo quaer. erud. gr. 103; ἄνοδος: Plat. resp. 7, 517b 5: πορεύεσθαι, πορεία: ebd. 6, 510b 6; ἄγειν ἄνω: Phaedr. 246d 6; ἀνακύπτειν: ebd. 249c 3; ὑπερκύπτειν: Philo quaer. erud. gr. 105. – 3) Die I. bezeichnende Wörter: παρεῖναι, παρουσία: Plat. Phaedo 100d 5; Aristot. eth. Eud. 1, 8, 1217b 5. 8; μετέχειν, μέθεξις: Plat. Parm. 130b 3; Aristot. metaph. 1, 9, 991a 21; μετοχή (in dieser Bedeutung nicht bei Platon): Philo leg. all. 1, 22; μεταλαμβάνειν: Plat. Phaedo 102b 2; μετουσία: Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 25 (SC 1bis, 38); κοινωνεῖν: Plat. Phaedr. 246d 7; κοινωνία: Phaedo 100d 6; διικνεῖσθαι: Theophr. met. 2, 9, 5b 13; vgl. PsAristot. mund. 6, 397b 33; διήκειν: ebd. 5, 396b 29; συναφή τις: Theophr. met. 1, 2, 4a 9f; εἰκών: Plat. Tim. 92c 7.

V. Die Auffassungen von Immanenz u. Transzendenz in der vorwissenschaftlichen u. in der philosophischen Tradition. In der außerbibl. vorwissenschaftlichen Tradition wird geschieden zwischen Göttern u. Sterblichen, gilt der Himmel, der Olymp, als unerreichbar für den vergänglichen Menschen, andererseits aber sieht man doch auch die Gottheit sich manifestieren in Natur u. Vegetation u. läßt den Menschen teilhaben am göttlichen Wesen in Erfahrungen von *Ekstase u. Enthusiasmos. In der bibl. Tradition zeigt sich ein stärkeres Bewußtsein der Scheidung zwischen der geschaffenen Wirklichkeit u. ihrem Schöpfer. Aber auch hier spricht man davon, daß Gott Menschen erscheint u. sein Geist in der geschaffenen Wirklichkeit u. in Menschen gegenwärtig ist, u. daß der Mensch geschaffen ist ‚nach Gottes Bild u. ihm ähnlich' (Gen. 1, 26f). Doch ist in der ganzen vorwissenschaftlichen Tradition der Bereich Gottes oder der Götter genau so konkret u. real wie der der Sterblichen. – Demgegenüber ist in der philosophischen Tradition die Unterscheidung von Transzendenz u. I. gepaart mit der Unterscheidung verschiedener Ebenen der Wirklichkeit. Diese Unterscheidung ist Ergebnis der theoretischen Abstraktion, die charakteristisch ist für die wissenschaftliche u. philosophische Tradition. Darin ist die Unterscheidung zwischen dem Bereich des Transzendenten u. des Nichttranszendenten identifiziert mit der Gegenüberstellung des Bereiches des (reinen, theoretischen) Denkens, des Intelligiblen, u. dem Bereich des Nichtintelligiblen.

VI. Entwicklungen in der Problemstellung. Das Nachdenken über Transzendenz u. I. hat zu verschiedenen Auffassungen geführt. Anfangs wurden sie verstanden als die mit dem Verstand zu erfassende Wirklichkeit gegenüber der mit den Sinnen wahrnehmbaren Wirklichkeit. Diese kann man sich auch vorstellen als Gegenüberstellung von unstofflicher u. stofflicher Wirklichkeit. Platon weist sodann innerhalb der unstofflichen Wirklichkeit der Idee des Guten eine Art Übertranszendenz zu. Von Aristoteles wird der Begriff eines universalen Intellektes als transzendente Realität eingeführt. Plotin erkennt innerhalb der Hierarchie der drei geistigen Hypostasen, die alle drei transzendent genannt werden könnten, dem Einen Transzendenz im spezifischen Sinn zu. Diese Wandlungen im Sprechen über die Transzendenz hatten dann Folgen auch für das Denken über die I. – Die ontologische Hauptproblematik von Transzendenz u. I. hatte dann zur Folge die erkenntnistheoretische Diskussion über die Grenzen u. die notwendigen Vorbedingungen der menschlichen Erkenntnis u. die logisch-sprachliche Problematik der Eigenschaften, die einer transzendenten Wirklichkeit zuerkannt werden können.

B. Nichtchristliche Literatur. I. Griechisch-römische Literatur. a. Parmenides. Parmenides v. Elea ist der erste griech. Philosoph, der das Überschreiten der Wirklichkeit menschlicher Erfahrung für notwendig erachtet. Dazu muß der Mensch sich allem gegenüber verschließen, was die Sinneswerkzeuge ihm bieten. Das wahre Wissen wird nur erlangt durch urteilendes Denken (λόγος) u. intuitive Einsicht (νοεῖν). – Im Proömium zu seinem philosophischen Lehrgedicht beschreibt Parmenides dieses Überschreiten, indem er mythische Bilder verwendet: eine Fahrt nach oben, aus dem Haus der Nacht zur Göttin der Wahrheit (VS 28 B 1, 9 nach der Deutung von E. Heitsch, Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik u. Naturwissenschaft [1974]; A. H. Coxon, The fragments of Parmenides [Assen 1986] u. D. O'Brien, Études sur Parménide 1 [Paris 1987]; W. Burkert, Das Proömium des Parmenides u. die Katabasis des Pythagoras: Phronesis 14 [1969] 1/30 sieht darin zu Unrecht eine Katabasis, einen Herabstieg). Der Zustand der Sterblichen im Haus der Nacht scheint Assoziationen zu wecken an die Titanen, die wegen eigener Schuld in der Unterwelt büßen (Hesiod. theog. 729/33). Doch stellt Parmenides die Möglichkeit einer Befreiung vor Augen. Seine Beschreibung des Durchganges durch das von der Göttin Dike bewachte Tor, durch das die Wege von Tag u. Nacht führen, dürfte die älteste sprachliche Fixierung der Bewegung des Transzendierens sein. Hier ist bemerkenswert, daß der Sterbliche selbst (wenn auch begleitet von den Töchtern des Sonnengottes) zur Ebene der Götter aufsteigt. – Von der Göttin der Wahrheit empfängt Parmenides die Offenbarung bezüglich des Seienden u. seiner sechs Kennzeichen (VS 28 B 8, 1/50): ungeworden, unvergänglich, einzig, ganz (vgl. O'Brien aO. 329), unwandelbar, vollkommen. Als Grundgesetz für die Kenntnis des Seienden gilt das Gesetz der Identität. Es ist charakteristisch für den irrenden Sterblichen, daß er die Identität-mit-sich-selbst u. die Nichtidentität-mit-dem-anders-Seienden als legitime Kennzeichen der von ihm postulierten zwei Grundprinzipien annimmt (VS 28 B 8, 51/61). – Parmenides' Lehrgedicht ist ein Versuch, die Mannigfaltigkeit der alltäglichen menschlichen Erfahrung zu erklären (als eine Illusion u. als Übertretung eines Gesetzes [des Denkens]) von der Einheit der Wirklichkeit des Seienden aus, das mit dem Denken erfaßt wird. Transzendieren ist bei ihm der Übergang vom Sein in seiner ontischen Bedeutung zum Sein in seiner logischen (d. h. sein als Copula im Satz) Bedeutung. Diese Lehre des Parmenides von einem u. einzigen Sein ist grundlegend geworden für zahlreiche Auffassungen bezüglich der Transzendenz in der Folgezeit.

b. Platon. Der scharfe Gegensatz, den Parmenides zwischen der Aktivität des menschlichen Denkens u. der Wahrnehmung durch die Sinne gemacht hat, ist auch grundlegend für die Philosophie Platons. Gleichwohl betont er, daß es zwei Arten des Seienden gebe (Phaedo 79a): ein Seiendes, das Objekt des Intellektes ist, u. ein Seiendes, das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist. Erstere Wirklichkeit ist für ihn göttlich u. transzendent, die zweite ist veränderlich u. nichttranszendent. Bei Platon sind Ontologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik u. Theologie eng verbunden. – Platon hat durchaus erkannt, zu welch unannehmbaren Konsequenzen die Hypothese von der völligen Trennung zwischen transzendenter u. nichttranszendenter Wirklichkeit führt (Parm. 133a 11/

5b 4). Seine Philosophie will darum auch den Zusammenhang zwischen den beiden Ebenen erhellen, indem er zeigt, auf welche Weise das Transzendente in der sichtbaren Wirklichkeit gegenwärtig, ihr immanent ist. So spricht er über die Präsenz des Intelligiblen in der veränderlichen Wirklichkeit u. über die Fähigkeit menschlicher u. göttlicher Wesen, Kenntnis zu erlangen von der transzendenten Wirklichkeit. Auf diese Weise versucht er die Kluft zwischen dem theoretischen Denken u. der Erfahrungswirklichkeit, die er zunächst aufgerissen hat, in seiner Erkenntnistheorie zu überbrücken. – Platon kann schlechthin ein Philosoph des Transzendenten genannt werden, weil er den Spuren des Sokrates folgend, schließlich dahin kommt, intelligible Formen oder Ideen zu postulieren, ‚die eine objektive Existenz haben in einer Ordnung, die unabhängig ist von unserem Denken, d. h. in einer transzendenten Ordnung' (C. J. de Vogel, Plato, de filosoof van het transcendente [Baarn 1968] 65). Durch Teilhabe oder Ähnlichkeit ist diese transzendente Ordnung in der sichtbaren Wirklichkeit anwesend u. erkennbar. Der Mensch hat nach Platon die Fähigkeit, durch das Wahrnehmen der sichtbaren Wirklichkeit dahin zu kommen, daß er deren intelligible Ursachen wiedererkennt (ἀνάμνησις). In diesem Prozeß des Wiedererkennens ist für Platon nicht Abstraktion das Charakteristische, sondern die Erkenntnis des Gemeinsamen (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Wohl hält er ein gründliches Studium der mathematischen Wissenschaften für die geeignetste Vorbereitung auf die transzendierende Philosophie, die Dialektik. – Der ontologische Unterschied zwischen den transzendenten Ideen (dem Unvergänglichen, Einformigen, stets mit sich selbst Identischen) u. den nicht-intelligiblen Dingen (den Vergänglichen, Vielformigen, nie mit sich selbst Identischen [vgl. Plat. Phaedo 80b]) hat Platon angezeigt mit dem Ausdruck ‚getrennt sein' (χωρίς, κεχωρισμένον εἶναι). Er ist das philosophische Äquivalent zum mythischen ‚Tor der Wege von Tag u. Nacht' bei Parmenides (VS 28 B 1, 11). – Das abhängige, relative Sein hat Platon auch dargestellt als Produkt des Zusammengehens von Sein u. Nichtsein (resp. 5, 476e/9d). Es wird auch gekennzeichnet durch dauernde Veränderung, als immer Werdendes (Tim. 27d 5/8a 4), gleichzeitig aber auch dadurch, daß es Ähnlichkeit hat mit der transzendenten Welt der Ideen. – Platons Ausführung über den Begriff der Teilhabe bzw. Nachahmung ist problematisch geblieben (vgl. Aristot. metaph. 1, 6, 987b 13f). Nirgendwo weist Platon die Verantwortung für die Teilhabe an der transzendenten Wirklichkeit ausdrücklich der Seele zu. Wohl erklärt er mit Nachdruck, daß der Intellekt ohne die Zwischeninstanz Seele nicht mit dem Leib verbunden werden kann (Tim. 30b 3; Phileb. 30c 9). Außerdem behauptet er, daß jede Seele das Unbeseelte versorgt u. ordnet (Phaedr. 246b 6. e 5). Auch die Beschreibung der Bestandteile der Seele Tim. 35a zeigt, daß die Seele eine vermittelnde Stellung innehat (vgl. Merlan, Philosophy 24f). – Weil die Seele in der Mitte steht u. vermittelt, zeigt sie einen dialektischen Charakter. Im Menschen ist sie das Prinzip der Wahrnehmung durch die Sinne u. der leitenden u. zeugenden Funktion, aber sie befähigt den Menschen auch, sich ganz dem Transzendenten zuzuwenden, wenn sie sich losmacht von ihrer körperlichen Existenzweise. Von Dialektik spricht Platon in seinen Schriften auch in Bezug auf die Götter; vgl. Dörrie 217: ‚Während die Ideen ihrem ganzen Entwurf nach zur diesseitigen Welt in Antithese, ja in Opposition stehen, ist eine solche Opposition des Göttlichen zum Diesseits u. zum Menschen für Platon nicht vollziehbar'. – Platon bietet in seiner Philosophie eine umfassende Sicht auf die menschliche Erfahrungswirklichkeit von einem Standpunkt der Transzendenz aus. Die Frage, warum es mehr als nur eine einzige Ebene des Seienden gibt, kann er auch nur von daher beantworten. Dazu verwendet er Motive des Mythos: Die Schaffung der sichtbaren Welt als Nachbildung der intelligiblen Welt beschreibt er in seinem Mythos von der Weltschöpfung (Tim. 29a 2/6); das Weilen der Seele in der nichttranszendenten Welt deutet er als Strafe für eine Verfehlung, als ‚Sicherheitsgewahrsam' in einer Unterweltsituation (Phaedo 62b) u. als Ergebnis eines Falles, weil die Seele ihre Flügel verloren hat (Phaedr. 247b 7/c 6; 248a 1/d 3) oder als Folge der ‚alten titanischen Natur' des Menschen (leg. 3, 701c 2). – Von der transzendenten Wirklichkeit hat Platon Phaedr. 247c 3/e 6 eine beeindruckende Beschreibung gegeben mit Hilfe der Metapher vom ὑπερουράνιος τόπος, vom überhimmlischen Ort. Resp. 6, 509b 9 scheint er jedoch innerhalb der transzendenten Wirklichkeit

zwei Ebenen zu unterscheiden, wenn er die Idee des Guten als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, als jenseits der Wirklichkeit, über die Wirklichkeit hinausreichend bezeichnet. Von einer *Hierarchie innerhalb der Transzendenz scheint Platon zu sprechen unter dem Einfluß seines fortgesetzten Bemühens, die Beziehungen zwischen den Ideen zu erforschen. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Ideen bilden die Grundlagen dafür, daß Definieren möglich wird. In seiner methodischen διαίρεσις (Einteilung) der Ideen sucht Platon diese Beziehungen aufzuspüren, wodurch er schließlich gezwungen wird, auch innerhalb des Bereiches des Transzendenten dem Nichtseienden im Sinne der ἑτερότης (Andersheit, Verschiedenheit) einen Platz zuzusprechen. Das aber bedeutet einen fundamentalen Bruch mit Parmenides (soph. 241d 1/7). Außerdem scheint es, daß man dann die Ausdrücke ‚Teilhabe' u. ‚Gemeinschaft haben mit' auch verwenden kann, um die Beziehung von niederen zu höheren Ideen zu bezeichnen. – Wie Aristoteles glaubwürdig mitteilt (metaph. 1, 6, 987b 18/21), hat Platon schließlich zwei letzte Prinzipien der Wirklichkeit des Transzendenten angenommen, u. zwar ‚das Eine' als das positive Prinzip, u. ‚die unbestimmte Zweiheit' oder ‚das Große u. das Kleine' als das negative Prinzip (vgl. ebd. 13, 2, 1088b 35/9a 6; Plotin. enn. 6, 3 [44], 3; das letztgenannte Prinzip kann sogar dargestellt werden als τὸ κακόν [das Schlechte], Aristot. metaph. 1, 6, 988a 7/15; vgl. Merlan, Philosophy 15. 26). Als Prinzipien aller erkennbaren Wirklichkeit können sie jedoch selbst nicht benannt u. definiert sowie weder mit dem Verstand noch mit den Sinnen erkannt werden (vgl. Plat. Parm. 142a 3/7; Tim. 52b 2; epist. 7, 341c 4/6). Man kann sich ihnen anscheinend nur annähern in einem Prozeß fortschreitender Negation u. Abstraktion von der Erfahrungswirklichkeit des Menschen. Es scheint nicht möglich, den gegenseitigen Unterschied zwischen den genannten Prinzipien zu begründen, ohne in einen regressus in infinitum zu gelangen. – Auch in Bezug auf das Subjekt der Erkenntnis äußert sich Platon unterschiedlich. Im Phaidon scheint er die ganze Seele als göttlich u. der transzendenten Wirklichkeit der Ideen verwandt (συγγενής) zu bezeichnen (79d 9/e 5; vgl. des Places 72, der ebd. 98 darauf hinweist, daß bei Platon die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen u. mit dem Sein stärker betont wird als die Verwandtschaft des Menschen mit Gott). Mittels Askese muß die Seele sich reinigen von den Folgen, die ihr Einwohnen in einem Körper mit sich bringt, u. sich wieder ausrichten auf die Welt des Transzendenten. Diese überschreitende Bewegung beschreibt Platon ausführlich in seinem ‚Höhlengleichnis', wo der Aufstieg aus der Höhle nach oben u. die Schau der obigen Dinge Allegorie ist für den Weg der Seele hinauf an den Ort, wo nur die Vernunft erkennen kann (νοητὸς τόπος; resp. 7, 517b). – Im Mythos des Phaidros ist es dagegen allein der Intellekt (νοῦς) der menschlichen Seele, der sich zum Transzendenten erheben kann (247c 7f). Die anderen Seelenteile bleiben beschlossen innerhalb der Wirklichkeit des Nicht-Transzendenten; sie erhalten Kenntnis des Transzendenten allein mittels des Intellektes (ebd. 247e 4/6). Im Timaios wird durch die sichtbaren Himmelsgötter dem durch den Demiurg geschaffenen unsterblichen Seelenprinzip des vergänglichen lebendigen Wesens ein sterblicher Seelenteil zugefügt (69 c 5/d 6). – A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon[3] (Paris 1967); K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (1963); H. J. Kraemer, Arete bei Platon u. Aristoteles (1959); Ross aO. (o. Sp. 1045); Th. A. Szlezák, Platon u. die Schriftlichkeit der Philosophie (1985); M. Baltes, Art. Idee (Ideenlehre): o. Bd. 17, 214/21.

c. Aristoteles. 1. Aristoteles u. Platon. Der Maler Rafael stellt in seiner ‚Schule von Athen' Aristoteles im Gespräch mit Platon dar, wobei er Aristoteles als den Philosophen des Diesseitigen charakterisiert, indem er ihn auf die vorhandene Wirklichkeit weisen läßt, während Platon nach oben zeigt. Seit der Renaissance wird Platon oft betrachtet als Repräsentant des Rationalismus, sein Schüler Aristoteles als Empiriker. Im 20. Jh. hat W. Jaeger (Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung [1923]) vor allem den späteren, reiferen Aristoteles so gedeutet. In seinen verlorenen Werken, die Jaeger zumeist als Jugendwerke betrachtet, soll Aristoteles, in einer Linie mit seinem Lehrmeister Platon, durchaus einer transzendenten Wirklichkeit zugewandt gewesen sein. (Diese Auffassung noch bei J. H. Waszink, Art. Aristoteles: o. Bd. 1, 657/64.) Dagegen hat Pépin für das große verlorene Werk De philosophia eine ‚kosmische Theologie'

verteidigt, welche erst in einer späteren Phase mit der Lehre von dem transzendenten Unbewegten Beweger entfaltet worden sei. – Daß Aristoteles in seinen verlorenen Werken u. im erhaltenen Corpus verschiedene Auffassungen vertreten habe, erfährt gegenwärtig heftige Kritik. (Vgl. O. Gigon, Aristotelis opera 3. Deperditorum librorum fragmenta [1987] 230; Bos 97/112.) Danach kann Aristoteles ohne Einschränkung verstanden werden als Philosoph des Transzendenten. Durch ihn soll die Philosophie als transzendierend aufgefaßt sein in dem Sinn, daß sie den Menschen, dessen Wesen in vielerlei Hinsicht ‚unfrei' ist (metaph. 1, 2, 982b 29), über die Erkenntnis der unveränderlichen Sphären des Kosmos erhebt zur intuitiven Erkenntnis des transzendenten Grundes der ganzen Natur. – Aristoteles hat seine eigene Schau auf das Transzendente entwikkelt in kritischer Auseinandersetzung mit Platons Timaios (vgl. G. S. Claghorn, Aristotle's criticism of Plato's Timaeus [The Hague 1954]; F. F. Repellini, Il De caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo: Riv. crit. di storia della filos. 35 [1980] 99/126). Auch seine Abwehr der platonischen Ideenlehre hängt zusammen mit seiner Kritik an Platons Theologie u. (Kosmo-) Psychologie. Seine Vorwürfe gegen Platons Philosophie: leerer Logizismus (eth. Eud. 1, 8, 1217b 21), Verschwommenheit (metaph. 1, 9, 991a 21f), zu hohe Einschätzung der Mathematik (ebd. 992a 32f) u. eine unbefriedigende Erklärung der Phänomene von Entstehen u. Vergehen (ebd. 991a 8/23. 992a 25f). Die Lehre von den transzendenten Ideen ist eine unnötige Verdoppelung der Wirklichkeit (ebd. 990a 34/b 8). Aristoteles wünscht die Ideen u. die Zahlen nicht zu betrachten als κεχωρισμένα (getrennt) im Sinn von ‚transzendent', sondern als ‚abstrahiert' durch den Intellekt des Menschen (phys. 2, 2, 193b 32/5). Vgl. metaph. 10, 3, 1061a 28/b 4, wo Aristoteles über τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως spricht, über das, was nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern durch Abstraktion gewonnen wird. Wenn Platon hier sprach von einer Trennung der Transzendenz u. I., sieht Aristoteles lediglich einen Unterschied zwischen der konkreten Wirklichkeit u. dem rein logischen Bereich (vgl. E. de Strycker, La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon: Autour d'Aristote, Festschr. A. Mansion [Louvain 1955] 130/7). Aristoteles lokalisiert die Formen dessen, was als Produkt menschlicher Kunst (τέχνῃ) entsteht, in der Seele des Handwerkers (metaph. 6, 7, 1032b 1), u. was als Produkt der Naturwesen (φύσει) entsteht, in den Seelen dieser lebenden Wesen. – Aristoteles spricht als erster die Transzendenz dem universalen Intellekt zu, der charakterisiert ist durch absolute Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit, Selbstgenügsamkeit u. Unstofflichkeit (phys. 8, 10, 266a 10/7b 26; metaph. 11, 8, 1074a 36f). Dieser transzendente Intellekt steht außerhalb des Bereiches der theoretischen Wissenschaft von den physica, er ist Gegenstand dessen, was Aristoteles die ‚erste Philosophie' oder ‚Theologie' nennt. Er bezeichnet ihn auch als ‚das Seiende als Seiendes' (τὸ ὂν ᾗ ὄν; vgl. metaph. 3, 1, 1003a 21; 5, 1, 1026a 18/32). Erst im MA wurde unterschieden zwischen philosophischer Theologie u. ontologia generalis (vgl. Honnefelder). – Um das Verhältnis der ‚Abhängigkeit' der Natur mit Bezug auf dieses transzendente Prinzip auszudrücken, verwendete Aristoteles das Motiv der ‚Goldenen Kette' (Il. 8, 1/24; vgl. Aristot. mot. an. 4, 699b 32/700a 5; cael. 1, 9, 279a 28/30; metaph. 11, 1, 1072b 13f; 3, 2, 1003b 16f; Theophr. met. 2, 9, 5b 10/7). – Aristoteles hält das transzendente Prinzip für über aller leitenden u. produzierenden Tätigkeit stehend. Scharf kritisiert er Platons Demiurg, den Weltschöpfer (philos. frg. 18/20 Ross; Gigon aO. nr. 916. 829). Diese Kritik führt zu seiner Lehre von der Ewigkeit des Kosmos (Waszink aO. 662) u. von der Göttlichkeit des fünften Elementes, des Äthers (ebd. 658; vgl. ders., Art. Aether: o. Bd. 1, 153). Nach Aristoteles ist der Äther das zwischen der transzendenten u. der nicht-transzendenten Welt vermittelnde Element, das auch dem Bereich unterhalb des Mondes die Ordnung gibt, von der der transzendente Intellekt das Prinzip ist. Der Äther hat psychische Qualitäten u. eine intellektuelle Kapazität, die durch den transzendenten Intellekt fortdauernd aktualisiert wird (an. 3, 5, 430a 10/25; metaph. 11, 7, 1072b 3). – Aristoteles wirft Platon vor, daß er nur ungenügend unterscheide zwischen den verschiedenen Ebenen von Leben, die durch die Seelen geschaffen werden (an. 1, 3, 407b 13/26; vgl. auch cael. 2, 1, 284a 27/35). Seine eigene Alternative scheint er vor allem in dem Dialog ‚Eudemos oder Über die Seele' ausgearbeitet zu haben (vgl. die Texte bei W. D. Ross, Aristo-

telis frg. selecta [Oxford 1955] 16/23; Gigon aO. nr. 994/6. 998 u. T 18, 1).

2. Transzendenz u. Immanenz Gottes. Eine ganz besondere Schau auf die Transzendenz Gottes u. seine I. im Kosmos findet man innerhalb der aristotelischen Tradition in der bemerkenswerten Schrift De mundo (Περὶ κόσμου), die gewöhnlich als aus der hellenist. Zeit stammend angenommen wird (so noch P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander v. Aphrodisias 2 [1984] 5/82; H. B. Gottschalk, Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the 2nd cent.: ANRW 2, 36, 2 [1987] 1132/9). Die Verteidigung der Autorschaft des Aristoteles durch G. Reale (Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro [Napoli 1974; neue erweiterte Edition Milano 1995]) hat die Diskussion erneut in Gang gebracht u. verschiedene Rezensenten veranlaßt, die Schrift früher zu datieren. D. M. Schenkefeld (Language and style of the Aristotelian De mundo in relation to the question of its inauthenticity: Elenchos 12 [1991] 252) hat jüngst festgestellt, daß man aus Gründen der Sprache u. des Stils ziemlich sicher sein kann, daß De mundo zwischen 350 u. 200 vC. geschrieben wurde. Über die Bedeutung dieser Kosmo-Theologie vgl. Armstrong / Markus 8. 18; Gersh 1, 275. – PsAristot. mund. 6 wird die Auffassung der alten Naturphilosophen abgelehnt, daß ‚alles voll Götter ist‘ (397b 17f). Dies ist nur richtig in Bezug auf Gottes δύναμις (Kraft), nicht bezüglich seiner οὐσία (Wesen) (ebd. 16/20). Gott verursacht u. schützt alles, was im Kosmos entsteht, nicht freilich unmittelbar, sondern durch seine δύναμις, die, ‚immanent‘, im Kosmos wirksam ist, jedoch an Stärke u. Wirkung abnehmend in dem Maße, wie der Abstand zum Ursprung dieser Kraft zunimmt (ebd. 27/30). So hat der Bereich unterhalb des Mondes an der Ordnung, welche diese Kraft bewirkt, nur indirekt Anteil, sofern das, was unterhalb des Mondes geschieht, dem Lauf u. der Ordnung der Dinge in der Sphäre des Himmels folgt. – Diese Auffassung von Gottes I. hat beachtlichen Erfolg gehabt (vgl. Festugière, L'idéal 226/31). Weil sie die Authentizität von De mundo ablehnten, haben manche moderne Autoren auch die darin enthaltene Lehre von der göttlichen δύναμις Aristoteles abgesprochen (vgl. ders., Révélation 2, 478; Moraux aO. 41/4). Doch kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß Aristoteles diese Lehre vertreten hat (vgl. metaph. 11, 7, 1073a 8; polit. 7, 4, 1326a 32f [mit J. J. Duhot, Aristotélisme et stoïcisme dans le Περὶ κόσμου pseudo-aristotélicien: RevPhilosAnc 8 (1990) 191/228, hier 195f]; phys. 8, 10, 266a 10/7b 26). Theophr. met. 1, 4, 4b 14. 5, 5a 1 scheint sie ebenfalls als aristotelisch zu kennen. – Bemerkenswert ist noch, daß in PsAristot. mund. 7 (401a 12/b 29) die Götternamen erklärt werden als Bezeichnungen der Wirkungen der göttlichen δύναμις. – In den übrigen Schriften des Corpus Aristotelicum wird von der Wirkung des transzendenten Intellektes auf die nichttranszendente Wirklichkeit nur gesprochen im Sinne der Aktualisierung des potentiellen Intellektes (an. 3, 5, 430a 10/25) u. als des Bewegers (ὡς ἐρώμενον) der ewigen Himmelsbewegung (metaph. 11, 7, 1072b 3). Es bleibt unklar, warum das ewige Wirken des transzendenten Intellektes nicht zu einer ewigen Aktualisierung des potentiellen Intellektes führt (vgl. Joh. Philop. c. Procl. 274, 15/5. 4 Rabe). – Die aristotelische Auffassung vom Transzendenten hat zu einer Vergrößerung des Abstandes zwischen dem Menschen u. dem Transzendenten beigetragen. Sie hat das Gefühl verstärkt, daß der Mensch als Naturwesen der Herrschaft der kosmischen Mächte unterworfen ist, womit sie die dualistische Theologie des Gnostizismus (*Gnosis II) vorbereiten half. – Trotzdem war das Endziel der transzendierenden Aktivität des menschlichen Strebens nach Wissen nach Aristoteles gelegen in der ‚ersten Philosophie‘ oder Theologie, d. h. in der Kenntnis des transzendenten Seienden (vgl. J. Owens, The doctrine of being in the Aristotelian metaphysics [Toronto 1951]).

3. Die Lehre von den transcendentia. Im philosophischen Werk des Aristoteles tritt auch zum ersten Mal eine Problematik zu Tage, die im Rahmen des Denkens über Transzendenz immer mehr an Bedeutung gewinnen wird, u. zwar die Lehre von den transcendentia, seit Suarez (1548/1617) auch transcendentalia genannt. (Über die damit verbundene Problematik vgl. J. A. Aertsen, The medieval doctrine of the transcendentals. The current state of research: BullPhilosMédiév 33 [1991] 130/47.) Damit sind die Begriffe gemeint, die die von Aristoteles unterschiedenen Kategorien (genera) des Seins überschreiten in dem Sinn, daß sie sich nicht

nur innerhalb einer einzigen dieser Kategorien finden, sondern in allen. Insofern das Seiende auf vielerlei Weise ausgesagt wird, ist das Seiende nicht auf ein einziges dieser genera von ‚Sein' beschränkt. Das wirft die Frage auf nach der Einheit u. dem Zusammenhang des Seienden. Aristoteles sucht diese Einheit im Abhängigkeitsverhältnis alles Seienden zum ‚ersten Seienden' (metaph. 3, 2, 1003a 33f; vgl. ebd. b 16f). Im Zusammenhang mit dieser Problematik bemerkt Aristoteles, daß ‚das Seiende' u. ‚das Eine' stets zusammengehen (ebd. b 23f) u. daß es ebenso viele Formen (εἴδη) des ‚Einen' gibt wie des ‚Seienden' (ebd. b 33f; vgl. ebd. 9, 2, 1054a 13; 10, 3, 1061a 15/8). In seiner Kritik an Platons Idee des Guten stellt Aristoteles fest, daß auch ‚das Gute' auf ebenso viele Weisen ausgesagt wird wie ‚das Seiende' (eth. Nic. 1, 4, 1096a 19/23) u. daß es darum kein allgemeines u. allem gemeinschaftliches ‚Gutes' gibt. Auf die Beschäftigung mit dieser Problematik scheint Aristoteles gekommen zu sein durch (seine Kritik an) Platons Sprechen über die fünf ‚höchsten genera' (μέγιστα γένη) soph. 254d u. seine Ableitung aller genera der Seienden aus dem ‚Einen Seienden' der zweiten Hypothese Parm. 142b/55e. Er kritisierte Platons Vorgehen als unerlaubten Übergang zu einem anderen genus (vgl. Aristot. metaph. 2, 3, 998b 17/28). – Sofern jedoch für Aristoteles das ‚Seiende als Seiendes' auch für das transzendente Seiende steht u. bei ihm die Wissenschaft vom ‚Seienden als Seiendes' identisch ist mit der Theologie (s. J. Owens, Rez. K. Bärthlein, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie 1. Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum [1972]: ArchGeschPhilos 57 [1975] 217/22), ist die Problematik noch eine deutlich andere als in der Blütezeit des MA, wo Theologie u. allgemeine Ontologie nicht mehr zusammenfallen u. Metaphysik primär ontologisch aufgefaßt wird. (S. auch E. Halper, Aristoteles on the convertibility of One and Being: New Scholasticism 59 [1985] 213/27, der nachweist, daß bei Aristoteles die Konvertibilität von ‚Eins' u. ‚Sein' eine andere Grundlage hat als im MA, weil sie noch nicht auf deren Transzendentalität beruht wie zB. bei Thomas v. Aquin, sondern auf deren ‚intentionellem Zusammengehen'.) – Insofern aber alles Sprechen durch die Kategorien des ‚Seienden' konstituiert wird, ist es von der Struktur der Sprache u. des Seins her ausgeschlossen, über die Dinge zu sprechen, die die Kategorien übersteigen (vgl. metaph. 5, 1, 1025b 14/6). – A. P. Bos, Supplementary notes on the De mundo: Hermes 119 (1991) 312/32; ders., Considerazioni sul De mundo e analisi critica delle tesi di Paul Moraux: RivFilosNeoscol 82 (1990) 587/606; É. Gilson, On Being and the One: ders., Being and some philosophers (Toronto 1952) 1/40; S. Mansion, La critique de la théorie des Idées dans le Περὶ ἰδεῶν d'Aristote: RevPhilosLouv 47 (1949) 169/202; M. D. Philippe, Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristote: RevThom 48 (1948) 461/79.

d. Die Transzendenz ablehnende Systeme der hellenist. Philosophie (Skeptizismus, Epikur, Stoa). Kurz nach Aristoteles' Tod scheint sich in der griech. Philosophie ein Wandel vollzogen zu haben. Man leugnete weiterhin die Möglichkeit, daß eine transzendente Wirklichkeit auf die natürliche Wirklichkeit einwirkt, u. ebenfalls, daß der Mensch das Transzendente erkennen könne. Weisheit wird nicht länger betrachtet als Kenntnis von einer transzendenten Idee des Guten oder einer ersten metaphysischen Ursache, sondern als Einsicht, die zum guten Handeln führt u. zur eudaimonia, also als Lebenskunst. Das praktische Handeln erhält den Primat auf Kosten des theoretischen Lebens. Die Reichweite der Philosophie wird eingeschränkt, auch in dem Sinn, daß sich Fachwissenschaften entwickeln losgelöst vom integrierenden Verbund mit der Philosophie (vgl. M. Pohlenz, Die Stoa[3] [1959] 111f; A. M. Ioppolo, Aristone di Chio e lo Stoicismo antico [Roma 1980] 56/90; A. Dihle, Philosophie - Fachwissenschaft - Allgemeinbildung: EntrFondHardt 32 [1985] 185/223). Aus den zahlreichen Einwänden, die Theophrast gegen die Lehre vom transzendenten Unbewegten Beweger des Aristoteles erhebt, läßt sich entnehmen, daß Theophrast selbst eine andere Denkrichtung eingeschlagen hat, u. zwar die einer organizistischen I.-Philosophie (vgl. M. van Raalte, The idea of the cosmos as an organic whole in Theophrastus' Metaphysics: W. W. Fortenbaugh / R. W. Sharples [Hrsg.], Theophrast studies [New Brunswick 1988] 189/215). – Auch die Standardeinteilung der Philosophie in drei Hauptgebiete (Logik, Physik, Ethik), die unter dem Namen des Xenokrates überliefert ist, läßt keinen Platz mehr erkennen für eine

'Erste Philosophie' als Philosophie vom Transzendenten (vgl. A. C. J. Habets, Geschiedenis van de indeling van de filosofie in de Oudheid, Diss. Utrecht [1983] 52).

1. Skeptizismus. Der Skeptizismus der Neuen Akademie betonte, daß der Mensch als sterbliches Erdenwesen nicht in der Lage ist, sich aus seinen irdischen Verhältnissen zu befreien, um sich zu einer transzendenten Wirklichkeit zu erheben. Er lehnte darum auch die Identifikation von Weisheit mit Theologie oder Kenntnis der göttlichen Wirklichkeit ab (vgl. Gerson 170). Er leugnete die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis, ganz gleich um welchen Gegenstand es sich handelt. Von der ihn umgebenden veränderlichen Wirklichkeit soll der Mensch nur Kenntnis mit Wahrscheinlichkeitscharakter erwerben können.

2. Epikur. *Epikur verwarf grundsätzlich eine Unterscheidung in Ebenen des 'Seins'. Er nennt Platon u. Aristoteles, die Philosophen des Transzendenten, spöttisch 'träumende Philosophen' (vgl. Cic. nat. deor. 1, 8, 18. 16, 42), um damit zu zeigen, daß er von ihren philosophischen Mythen u. Erzählungen über mantische (d. h. mit dem Transzendenten Kontakt schaffende) Träume nichts hält. Wenn Epikur auch die Wirklichkeit von Göttern anerkennt u. in Ausdrücken über sie spricht, die an Aristoteles erinnern (vgl. Ph. Merlan, Aristoteles u. Epikurs müßige Götter: ZsPhilosForsch 21 [1967] 485/98), kann ihm doch keine Lehre vom Transzendenten zugeschrieben werden (vgl. A. A. Long, Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics [London 1974] 42/4).

3. Stoa. Die stoische Philosophie hat ebenfalls jede Philosophie des Transzendenten abgelehnt u. sich zurückgezogen auf die Position eines Physizismus. Damit zeigt sie, daß sie ein Empfinden entwickelt hat für die Inkongruenz der erkenntnistheoretischen Relation zwischen einem erkennenden Subjekt u. dem erkannten Objekt einerseits sowie einer physischen Relation zwischen einem agens u. einem actum bzw. einer kulturellen Relation zwischen einem Produzenten u. seinem Produkt andererseits. Ihre Grundthese ist, daß nur materielle Substanzen auf andere materielle Größen einwirken können (SVF 2 nr. 363; vgl. 1 nr. 90). Gott oder Intellekt oder Seele, wenn sie immateriell sind, können in keiner Weise in einer materiellen Substanz eine Wirkung erzielen. Ihre Theologie kann mit Recht als 'kosmische Theologie' bezeichnet werden. Für irgendeine Form von Transzendenz im Sinne einer höheren Ebene der Wirklichkeit ist darin kein Platz. Sofern Gott aber dem Kosmos gegenüber steht als dessen Urheber u. Lenker, wird er trotzdem manchmal auch als dem Kosmos u. der Materie transzendent dargestellt (Gersh 1, 94f). Beim Sprechen über Vernünftigkeit u. Ordnung in der natürlichen Wirklichkeit folgen die Stoiker doch den Spuren Platons u. Aristoteles'. (Vgl. ebd. 1, 99: Es gibt eine Kontinuität in der Lehre, beginnend mit Platons Weltseele im Timaios u. in den Gesetzen, umgestaltet durch des Aristoteles Begriff des Äthers in dessen frühen Dialogen u. in De caelo u. endend im alles durchdringenden Pneuma bei Zeno, Chrysippos u. Poseidonios.) 'Weltseele, Weltgeist, Natur, Gott, diese Begriffe beziehen sich alle auf ein u. dasselbe Ding: das Feuer, das wie ein Künstler (artistic fire) seine Weise zu schaffen fortsetzt' (Long aO. 148). Für die Stoiker war es ein Problem, wie die Anwesenheit des göttlichen Logos im ganzen Kosmos erklärt werden kann. Angesichts der materiellen Natur des Logos mußte man da von einer 'Mischung' sprechen (vgl. ebd. 159f). – Gott als aktives u. in der Natur wirksames Prinzip wird auch Λόγος σπερματικός, samenhafter Logos, genannt (Diog. L. 7, 136; SVF 1 nr. 102). Dabei spielt eine Rolle, daß die Stoa den Lebensprozeß von Reproduktion u. Wachstum aufgefaßt hat nach Analogie des Denkprozesses von Begriffsdifferenzierung u. analytischer Zergliederung. Nach der Stoa wird die Entwicklung eines jeden lebenden Wesens gelenkt durch ein vernünftiges Prinzip, das in der Materie eine Differenzierung zustande bringt. Das gleiche gilt auch vom Kosmos im großen. Die λόγοι σπερματικοί der einzelnen lebenden Wesen können betrachtet werden als 'Teile' des universalen Weltlogos. Long aO. 152 urteilt, daß die Stoiker, indem sie Natur/Gott in die Welt einbanden, Funktionen unter ein einziges Prinzip vereinigten, die Aristoteles getrennt gehalten hat (vgl. R. B. Todd, Monism and immanence. The foundations of Stoic physics: J. M. Rist [Hrsg.], The Stoics [Berkeley 1978] 137/60). – D. E. Hahm, The origins of Stoic cosmology (Ohio 1977); H. J. Kraemer, Platonismus u. hellenistische Philosophie (1971); A. A. Long / D. N. Sedley, The hellenistic philosophers 1/2 (Cambridge 1987).

e. Der mittlere Platonismus als Philosophie des Transzendierens. 1. Der Einfluß der aristotelischen Philosophie auf den späteren Platonismus. Auch für eine Würdigung des Mittelplatonismus ist es wichtig, den Einfluß des Aristoteles sorgfältig zu betrachten. Im Gegensatz zu den Theorien von W. Jaeger u. J. Pépin muß man mit O. Gigon ernsthaft erwägen, daß Aristoteles über seine verlorenen Werke Einfluß ausgeübt hat, u. zwar nicht mit einer später von ihm selbst aufgegebenen platonischen Auffassung, sondern mit seiner eigenen selbständigen Schau einer transzendierenden Philosophie, wie sie auch den Hintergrund der Traktate im Corpus Aristotelicum bildete (s. o. Sp. 1056). Der Einfluß dieser verlorenen Werke (zB. Eudemos u. De philosophia) wird vor allem bedeutend gewesen sein auf dem Gebiet der Theologie u. der Psychologie, wo seine Kritik an Platon besonders überzeugend empfunden wurde. – Die neue Tradition einer transzendierenden Philosophie, die sich im 1. Jh. vC. entwickelt u. die als ‚Mittelplatonismus' bezeichnet wird, ist nicht reaktionär oder eklektisch (vgl. Dillon / Long). Sie ist eine Philosophie in der Tradition Platons, die aber gleichzeitig die überzeugende Kritik am Meister berücksichtigte. Wenn man die Entwicklungen im späteren Platonismus in Hinsicht auf die Schriften Platons selbst untersucht, ist es methodisch korrekt, jedesmal zu fragen, inwieweit des Aristoteles Kritik eine Rolle gespielt hat (vgl. Dörrie 217). – Hauptthemen im Mittelplatonismus (vgl. Dillon 43/51): 1) Das höchste Prinzip wird bezeichnet als vollkommener, unveränderlicher u. die materielle Wirklichkeit transzendierender Nous. Man kann ihn nicht in der gleichen Weise erkennen wie die natürliche Wirklichkeit. Als ein Instrument, seiner Kenntnis näher zu kommen, wird die ‚negative Theologie' eingeführt. Der transzendente Intellekt wird identifiziert mit dem absoluten Seienden (τὸ ὄντως ὄν). – 2) Im Kosmos ist der transzendente Intellekt wirksam mittels der Weltseele, die durch diesen Intellekt zu Intellektualität u. Rationalität ‚geweckt' wird wie aus einem ‚Schlaf'. – 3) Die Ideen, die Muster der natürlichen Substanzen in der materiellen Wirklichkeit, werden aufgefaßt als Denkgegenstände des transzendenten Intellekts u./oder der demiurgischen Weltseele oder des Weltlogos. – 4) Die Ewigkeit des Kosmos, ohne zeitlichen Anfang, wird von den meisten Mittelplatonikern als sicher angenommen (Plutarch u. Atticus sind in diesem Punkt Ausnahmen). In dieser Form war der Platonismus von großem Einfluß auf Philon u. auf die Kirchenschriftsteller. – Der transzendierende Charakter dieser Philosophie kommt häufig zum Ausdruck durch Zitierung von Plat. Theaet. 176ab: ‚Darum muß man versuchen, von hier nach dorthin zu fliehen, möglichst schnell; diese Flucht aber besteht in der Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ) soweit wie möglich', was verstanden wird als eine ‚Heimkehr aus der Verbannung' (vgl. Albin. didasc. 28 [181 Hermann]). Diese Verähnlichung mit Gott findet ihre Vollendung in der Kenntnis des göttlichen Ursprungs, dessen Transzendenz ein Hindernis dafür ist, daß der sterbliche Mensch sie kennenlernen kann.

2. Die Hauptthemen im einzelnen. α. Die Theologie vom transzendenten Nous. ‚Obgleich man immer in platonischer Ausdrucksweise redet, ist tatsächlich Aristoteles für die Ausbildung der mittelplatonischen Transzendenz viel wichtiger geworden als Platon'. … ‚Wenn nachmals dem Mittelplatonismus die Transzendenz des νοῦς als selbstverständliche Prämisse vorgegeben ist, so ist das nicht platonisches, sondern aristotelisches Erbe; vor allem hat Metaph. Λ 9 die Vorstellungen vom Transzendenten stark geprägt' (H. Dörrie, Von Platon zum Platonismus [1976] 217). Die Kritik des Aristoteles am Begriff des weltschaffenden Demiurgen hat dazu geführt, daß man im Mittelplatonismus den Gedanken übernahm, Entstehen u. Vergehen im Bereich der sichtbaren Wirklichkeit könne nur erklärt werden mit einem Prinzip, das selbst veränderlich ist. Dieses Prinzip muß dann dem höchsten Prinzip untergeordnet sein, das absolut frei ist von aller Stofflichkeit u. das nicht ‚demiurgisch' wirkt, d. h. stoffliche Wesen hervorbringt, sondern ausschließlich Urheber ist von Intellektualität auf der Ebene der (nichtstofflichen) Weltseele oder des Weltlogos. – Die Ideen als Muster der Wirklichkeit, die das demiurgische (kosmische) Prinzip hervorbringt, sind die Denkinhalte des demiurgischen Nous. Im höchsten, dem transzendenten Nous, können sie nur angenommen werden als absolute Einheit ohne jede Unterscheidung. Vom transzendenten Nous kann jedoch auch gesagt werden, daß er selbst den Ideen transzendent ist. – Als Wege zur Er-

kenntnis des höchsten göttlichen Prinzips werden angegeben der Weg der ‚Analogie', der Weg der ‚Überhöhung' (via eminentiae) u. der Weg der ‚Negation', mit Vorzug des letztgenannten. ‚Zum Göttlichen gelangt man durch möglichst vollkommene Abstraktion: ἄφελε πάντα' (Dörrie aO. 223 mit Zitat von Plotin. enn. 5, 3 [49], 17, 38). Albin. didasc. 10 (165 Herm.) zieht eine Parallele zwischen der via negationis u. der modalen Abstraktion der konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Wesenheit über die zweidimensionale Fläche u. die Linie bis schließlich zum Punkt, der keine Ausdehnung mehr hat. Mortley 1, 154 sagt sogar, daß die via negativa ihren Ursprung hat in der griech. Vorstellung vom abstrakten Denken. (Zum Ursprung der negativen Theologie s. u. Sp. 1074.)

β. Die Lehre von der Weltseele. Die mittelplatonische Auffassung von der Weltseele wird oft abhängig gesehen von der stoischen Idee des Weltlogos (Dillon 46). Doch gibt es auch die bemerkenswerte Vorstellung von der ‚schlafenden Weltseele' bei Plutarch (an. procr. in Tim. 28, 1026EF) u. Albinus (didasc. 14 [169 Herm.]). Diese theoretische Konstruktion kann man wohl nur verstehen vor dem Hintergrund des Mythos vom göttlichen Weltarchonten in Platons Dialog Der Staatsmann (polit. 271/4), verbunden mit der Kritik, die Aristoteles dazu entwickelt hat in seinem Mythos vom ‚träumenden Gott Kronos' in seinem verlorenen Dialog Eudemos. Darin wird Kronos dargestellt als der kosmische Archont, der, bevor er seine intellektuelle Fähigkeit aktualisieren kann, abhängig ist von einem stets ‚wachen' intellectus in actu. Auch im Corpus Aristotelicum gebraucht Aristoteles häufig die Metapher vom ‚Schlafen' u. ‚Wach-Sein', um den Unterschied auszudrücken zwischen dem Besitz des Vermögens zur theoretischen Aktivität u. dem tatsächlichen, in actu Ausüben dieser Theoria (an. 2, 1, 412a 25f; metaph. 8, 6, 1048a 30/b 2; eth. Nic. 10, 8, 1178b 18/20; magn. mor. 2, 6, 1201b 12/20; vgl. Dillon 283; Bos 87/9; H. R. Schlette, Weltseele [1993]).

γ. Die Stellung der Ideen. Vom 1. Jh. vC. an ist die Auffassung geläufig, daß die Ideen Denkinhalt eines göttlichen Denksubjektes, also Gedanken Gottes sind. Das bahnt sich zuerst an bei Philon, der den Ideen ihren Platz im Logos Gottes, als er diese Welt schaffen wollte, anwies (opif. m. 15/25). Freilich ist es sehr umstritten, daß diese bedeutsame Neuerung durch einen jüd. Autor in den Platonismus eingeführt worden sein soll (vgl. R. M. Jones, The ideas as thoughts of God: ClassPhilol 21 [1926] 317/26; A. N. M. Rich: Mnemos 4, 7 [1954] 123/33; Armstrong / Markus 16/9; Wolfson, Interpretations; de Rijk; Pépin 493f; die Autorschaft Philons energisch verteidigt von R. Radice, Platonismo e creazionismo in Filone di Aless. [Milano 1989]; ders., Observations on the theory of the ideas as the thoughts of God in Philo of Alex.: StudPhilonAnn 3 [1991] 126/34; vgl. J. P. Martin, Ontologia e creazione in Filone di Aless.: RivFilosNeoscol 82 [1990] 146/65). – Nach dem, was o. Sp. 1063 über das Thema von der ‚schlafenden Weltseele' gesagt worden ist, halten wir es für möglich, daß Philon von den verlorenen Schriften des Aristoteles beeinflußt wurde. Darin wäre dann die Rationalität des die Welt organisierenden Prinzips abhängig gemacht vom transzendenten Nous. In diesem Zusammenhang ist auch von Bedeutung, daß nach Aristoteles die Form der Erzeugnisse menschlicher Kunst (τέχνη) in der Seele dessen anwesend ist, der sie produziert (vgl. metaph. 6, 7, 1032a 32/b 14. 22/32; 9, 1034a 24). Bemerkenswert ist noch, daß in den anonymen Prolegomena philosophiae Platonicae (5, 36/40 [13 Westerink]) Aristoteles die These zugeschrieben wird, die Ideen seien lokalisiert ἐν τῷ ποιητικῷ. Zu dieser Problematik vgl. auch Armstrong in Verbindung mit Albinos, sowie Pépin 510/2 in seiner Erklärung des von Ambrosius dem Aristoteles zugeschriebenen ‚dritten Prinzips': quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset.

δ. Die Ewigkeit des Kosmos. Schon kurz nach Platons Tod wurde der Timaios gegen die Kritik verteidigt, Platon habe darin einen Beginn des Kosmos in der Zeit gelehrt. Zurecht behauptet Merlan, Philosophy 47: Es scheint, daß die ganze erste Generation der Schüler Platons von Aristoteles überzeugt wurde, daß der Kosmos ewig ist. Dörrie aO. (o. Sp. 1062) 269f bemerkt in diesem Zusammenhang: ‚Es sollte nicht übergangen werden, daß die innere Begründung für die These ‘die Welt ist zeitlich nicht geschaffen’, rein theologisch u. dabei aristotelisch ist: ἐνέργεια ist in ontologischer Wertung mehr als δύναμις. Ein Gott, der die Welt zeitlich erschuf, wäre vor u. nach dem Schöpfungsakt nur δυνάμει Schöpfer. Das aber ist uner-

träglich, denn der höchste Gott kann nur in ontologischer Vollkommenheit gedacht werden'.

f. Warum war die Tradition der Philosophie des Transzendierens unterbrochen? Zwischen ca. 300 u. 100 vC. scheint es keine intensive Tradition der Philosophie als transzendierende Erkenntnistheorie gegeben zu haben. Nach Dörrie (aO.; ders., Die Erneuerung des Platonismus im Ersten Jh. vC.: Le Néoplatonisme [Paris 1971] 17/33) wurde um 70 vC. außerhalb der Akademie u. sogar außerhalb Athens ein neuer Beginn gemacht, vielleicht unter dem Einfluß der Wiederentdeckung des platonischen Timaios. Die grundsätzliche Kritik des Aristoteles an Platon, fortgesetzt durch Epikur, die Stoa u. die Skeptiker, hat die Entwicklung des philosophischen Denkens auf lange Frist so dominiert, daß eine Wiederherstellung oder Erneuerung des Platonismus dadurch blockiert wurde. Zweihundert Jahre schienen notwendig, um diese Kritik zu verarbeiten u. zu integrieren, aber auch um das Bewußtsein wachsen zu lassen, daß verschiedene Systeme einer ‚I.-Philosophie' die Menschen gefangen hielten in der Unwissenheit, die sie nur zur Kenntnis der ‚Tatsachen' u. nicht zu einer Sinnperspektive gelangen ließ. Die Gnosis u. der wiederentstehende Platonismus mit ihrer Grundüberzeugung vom Primat des Transzendenten sind eine Reaktion darauf. – H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus: EntrFondHardt 5 (1960) 193/223 bzw. ders., Platonica 211/28; Merlan, Philosophy 14/136.

g. Gnostizismus. Schon der Name kennzeichnet diese Bewegung als eine Tradition des Transzendierens, denn die *Gnosis, die sie betrachtet als Erfüllung des natürlichen menschlichen Verlangens, ist nicht ein Wissen über die Dinge der Erscheinungswelt, sondern eine Einsicht in die Abhängigkeit der materiellen Wirklichkeit von einer übergeordneten, geistigen Seinsebene. Um diese das Natürliche übersteigende Gnosis zu erlangen, muß im Menschen eine Erkenntnisfähigkeit ‚geweckt' werden, die blockiert wurde in einem Zustand gleich einem Koma oder einer Narkose. Was die christl. gnostischen Systeme betrifft, gibt es gute Gründe, mit Harnack, DG[4] 1, 250 von einer ‚akuten Hellenisierung des Christentums' zu sprechen (während er die Entfaltung des altkirchlichen Dogmas eine ‚latente Hellenisierung' nennt: ebd.). – Parallel mit der Unterscheidung menschlicher Erkenntnisebenen gibt es innerhalb der gnostischen Theologie einen Unterschied zwischen kosmischen göttlichen Wesen u. der Sphäre des transzendenten Ursprungs. Der Unterschied, den die griech. Philosophie macht zwischen dem rein theoretischen Erkennen als höchster Erkenntnisfähigkeit gegenüber der auf Beherrschen oder Produzieren ausgerichteten (praktischen) Verstandeserkenntnis schlägt innerhalb der Gnosis stark durch. Dieser Unterschied zeigt sich als eine Ambivalenz im Ursprung, der nicht nur ein in sich selbst verschlossener transzendenter Intellekt ist, sondern sich nach außen manifestiert als Wille zum Zeugen. In dieser Androgynie des Ursprungsprinzips bekommt die der griech. Philosophie eignende Spannung zwischen theoretischem Denken u. praktischer Erkenntnis ein mythisches Gewand. – Lange Zeit war es üblich, sich diese Tradition vorzustellen als Ergebnis des Verfalls der rationalen Richtung der griech. Philosophie (Festugière, Idéal). Neuerdings wird ihre Herkunft aus heterodoxem Judentum energisch verteidigt (R. M. Grant, Gnosticism and early Christianity [New York 1959]; G. Quispel, Der gnostische Anthropos u. die jüd. Tradition: EranosJb 22 [1953] 57/95). Die Hypothese, daß das Corpus Hermeticum, das keine eindeutigen Spuren christlicher Beeinflussung erkennen läßt (trotz J. Büchli, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium [1987]), wohl aber Kenntnis der LXX voraussetzt (vgl. A. Kehl: o. Bd. 14, 794f), sich darstellt als die ägypt. Urweisheit, worauf sowohl die Philosophie Platons als auch die Offenbarungstradition des Moses zurückgeht, verdient vielleicht bedacht zu werden. Daß man eine solche Auffassung annehmen konnte, war schon vorbereitet durch die Alte Akademie, wo Platon die Weisheit der Ägypter rühmte (Tim. 22b/23a), u. durch Aristoteles, der die Philosophie beginnen ließ bei Persern, Babyloniern u. Indern (Diog. L. 1, 1). Für die christl. gnostischen Systeme vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 537/659. – J. P. Mahé, Générations antédiluviennes et chute des éons dans l'hermétisme et dans la Gnose: R. van den Broek u. a. (Hrsg.), Knowledge of God in the Graeco-Roman world (Leiden 1988) 160/77; H. J. Sheppard / A. Kehl / R. McL. Wilson, Art. Hermetik: o. Bd. 14, 780/808.

h. Neuplatonismus. 1. Plotin. ‚Unter den Fragestellungen Plotins ist zweifellos die Frage nach dem Transzendenten die allgemeinste u. zugleich die für sein philosophisches Forschen am meisten bezeichnende; wenn je eine Philosophie Transzendental-Philosophie war, so war es die Plotins‘ (Dörrie 211). Die Worte, die er auf seinem Sterbebett sprach, unterstreichen diese Charakterisierung: Er wolle versuchen, ‚das Göttliche in uns‘ hinaufzuführen zum ‚Göttlichen im All‘ (Porph. vit. Plot. 2, 26f; vgl. H. R. Schwyzer, Plotins letztes Wort: MusHelv 33 [1976] 95). Seinen gnostischen Gegnern gegenüber verteidigt Plotin die theoretische Tätigkeit als einzig möglichen Weg zum Transzendenten. Sein Nachdenken über die theoretische Tätigkeit führt ihn jedoch zu einer einschneidenden Modifizierung in Hinsicht auf die Auffassung des Mittelplatonismus. Während er annimmt, daß die Ideen als Denkinhalt u. Gegenstand des universellen Intellekts betrachtet werden müssen (enn. 5, 5 [32]), konstatiert er, daß der Nous dann nicht das Prinzip absoluter Einheit sein kann, daß vielmehr die Ein-Vielheit des Nous selbst wieder verankert sein muß in einem höheren Prinzip (τὸ ἀγαθόν, τὸ αὐτοέν; s. enn. 5, 3 [49], 11f). So kommt er dazu, die Notwendigkeit von drei (u. nicht mehr als drei) Hypostasen festzusetzen (ebd. 5, 1 [10]. 6 [24] mit Gerson 193; daraus ergibt sich für Plotin auch, des Aristoteles These abzulehnen, daß ‚Eins‘ u. ‚Sein‘ konvertibel sind, vgl. enn. 6, 9 [9], 2). Das höchste Prinzip konnte gekennzeichnet werden als meta-transzendente Ursache aller transzendenten u. aller immanenten Wirklichkeit. Nach Plotin gelangt man zur Erkenntnis dieses letzten Prinzips auf dem Wege einer konsequenten negativen Theologie u. indem das über-intellektuelle Einheitsprinzip des erkennenden Menschen aus sich selbst heraustritt, um in Kontakt mit dem absoluten Einen zu gelangen (vgl. ebd. 6, 9 [9], 11, 50f; φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, die Flucht des einzigen zum Einzigen). Wir lassen hier die Frage beiseite, inwiefern die Theurgie bzw. die Magie einen Ersatz bieten konnte für die philosophische Ekstase. C. Zintzen, Die Wertung von Mystik u. Magie in der neuplatonischen Philosophie: RhMus 108 (1965) 71/100 läßt klar sehen, wie die Auffassung von der kosmischen Sympathie, die auch Plotin akzeptierte, eine theoretische Basis für die Magie bot, wenn auch Plotin selbst die Magie ablehnte. Abgesehen davon, wie wichtig für Plotin die negative Theologie war, spricht er doch den positiven Eigenschaften des Ursprungsprinzips einen Wert zu, sofern sie den Ursprung in äquivoker u. analoger Sprache als Ursache dieser positiven Eigenschaften bezeichnen, soweit sie anwendbar sind auf die abhängige Wirklichkeit. – Eine knappe Beschreibung des plotinischen Systems gibt Merlan, Platonism 1: ‚(1.) Eine Mehrheit von Seinsebenen, die einander streng untergeordnet sind, so daß man eine Reihe hat, deren einzelne Glieder höhere oder niedrigere Grade von Sein darstellen, mit der letzten, am wenigsten realen Seinsebene, die das umfaßt, was man gewöhnlich wahrnehmbares Sein nennt, d. h. Sein in Zeit u. Raum. – (2.) Die Herleitung der jeweils niedrigeren Seinsebene von der ihr übergeordneten, wobei diese Herleitung nicht ein Prozeß in Zeit u. Raum ist, darum eher zu vergleichen mit einer mentalen (logischen) Folge als mit einer kausalen (raumzeitlichen) Beziehung, so daß der kausale Zusammenhang aller Bereiche nicht von der Art der Causa efficiens ist. – (3.) Die Herleitung der höchsten Seinsebene von einem Prinzip, das als Ursprung allen Seins selbst nicht als Sein bezeichnet werden kann; es ist dem Sein transzendent u. darum ohne jede Bestimmung, was aber nicht die Unbestimmtheit eines universalsten Universalbegriffes ist, sondern eine ontische Unbestimmtheit, d. h. erfülltestes ‘Sein’ eben deswegen, weil es nicht darauf beschränkt ist, dies oder jenes zu sein. – (4.) Die Beschreibung dieser ontischen Unbestimmtheit auch durch die Aussage, daß das höchste Prinzip Eins ist, wobei dieses Eins-Sein nicht nur seine Einzigartigkeit ausdrückt, sondern auch seine vollkommene Einfachheit, d. h. das Fehlen jeglicher Bestimmtheit; ‘Eins’ bezeichnet nicht eine gewisse Art von Zuweisung einer Eigenschaft, sondern bringt eher in verhältnismäßig positiver Weise zum Ausdruck, daß das höchste Prinzip weder dies noch jenes ist. – (5.) Die wachsende Zunahme von Vielheit in jeder abfolgenden Seinsebene, wobei die größere Vielheit nicht nur eine größere Zahl von Wesenheiten in jeder folgenden Ebene bedeutet, sondern ebenso eine wachsende Bestimmtheit (Beschränkung) einer jeden dieser Wesenheiten, bis die raum-zeitliche Bestimmtheit erreicht ist u. damit das Minimum von Eins-sein. –

(6.) Die Erkenntnis, die dem höchsten Prinzip gegenüber angemessen ist, als radikal verschieden von der Erkenntnis irgendeines anderen Objektes; die erstere kann wegen des streng unbestimmten Charakters des höchsten Prinzips keine diskursive Erkenntnis sein, die lediglich solchen Seienden angemessen ist, die eine gewisse Bestimmtheit aufweisen. Die grundlegende Schwierigkeit in dem philosophischen System, das man Neuplatonismus nennt, besteht darin, zu erklären u. zu rechtfertigen, warum u. wie der Übergang vom Einen zur Vielheit sich vollzieht, ein Prozeß, in dem das Prinzip der Materie eine bedeutende Rolle spielt'. – Während Aristoteles den universalen Intellekt transzendent u. immateriell nannte u. nur außerhalb dieses Intellekts ein passives Prinzip annahm, hat Plotin erkannt, daß bereits innerhalb des Intellektes Passivität der Denkobjekte des Intellektes unterschieden werden muß von der Aktivität des Intellektes selbst (A. H. Armstrong, Plotinus: ders. 236f), u. daß darum ein höheres, noch ursprünglicheres Prinzip der Einheit angenommen werden muß. Sofern hier die Bedeutung von ‚Sein' abhängig ist von einer Ursache des Seins aller Seienden, will Gerson 210 Plotins System die erste ‚Schöpfungsmetaphysik' nennen. – Den Gegensatz zwischen rein theoretischer Aktivität u. praktischer oder produzierender Aktivität hat Plotin abgeschwächt. Letztere ist eine ‚schwächere' Art der Kontemplation (vgl. enn. 3, 8 [30], 1/7). – Die Problematik der Emanation der Ein-Vielheit des transzendenten Intellektes aus dem höchsten Prinzip wird für Plotin wichtiger als die Problematik des Verhältnisses zwischen dem Intellekt u. der im Kosmos wirksamen Weltseele. – Plotin legt großen Wert auf den orthodox platonischen Charakter seiner Konzeption (ebd. 5, 1 [10], 8, 23/6; E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One: ClassQuart 22 [1928] 129/42). Er muß freilich schon auf der allerhöchsten Seinsebene ein negatives Prinzip der Verschiedenheit (ἑτερότης) einsetzen (vgl. enn. 3, 2 [47], 5, 25/32; 2, 1/6; 1, 8 [51]). Dieses Negative erscheint jedoch an Ketten gelegt, ‚mit schönen Fesseln, wie manche Gefangene mit 'goldenen Ketten' gefesselt sind' (ebd. 1, 8 [51], 15, 23/5). Manchmal verwendet Plotin auch den mythischen Ausdruck τόλμα (Verwegenheit, Frechheit) für die sich trennende Selbstbehauptung, die allerdings zur Folge hat, daß die Ureinheit zerbricht (vgl. ebd. 3, 7 [45], 11; 8 [30], 8, 32/6; 5, 1 [10], 1, 3/5; 6, 9 [9], 5, 29). Der Austritt aus der Ureinheit bringt notwendig Verlust an Einheit mit sich u. ein Verlangen zurück zur Einheit u. zum Ursprung. Dieses Verlangen beherrscht jede Seinsebene, auch die höchste (ebd. 3, 8 [30], 11, 23f: Im Nous ist das Verlangen, u. immer hat er das Verlangen u. immer erhält er [was er verlangt]). – Der Begriff des Logos, den Plotin manchmal verwendet (zB. in den Traktaten 3, 2 [47] u. 3 [48]), darf nicht aufgefaßt werden als Zeichen für eine vierte Hypostase, sondern für die in der materiellen Welt wirksame Kraft der Seele (vgl. Armstrong aO. 252).

2. Porphyrios. Ihm kommt die Ehre zu, beim Durchdenken der Hypostasenlehre Plotins die Unterscheidung von dem Sein u. dem Seienden entwickelt zu haben. Dieses absolute u. unbestimmte Sein definiert er als eine Lebenstätigkeit, als eine unbewegliche Bewegung, die auf sich selbst gerichtet ist u. die jeder Ebene des Seienden vorausgeht (vgl. P. Hadot, La métaphysique de Porphyre: EntrFondHardt 12 [1965] 155f). Diese bedeutsame Unterscheidung hat auf dem Weg über Boethius auf die philosophischen Diskussionen des MA Einfluß ausgeübt. Das ‚Sein' steht einerseits außerhalb der Ordnung der seienden Dinge (es ist ἀσύμβλητον), andererseits ist es jedoch der einzige Ursprung alles Seienden. – A. H. Armstrong, The background of the doctrine ‚That the intelligibles are not outside the Intellect': ebd. 5 (1960) 391/413; R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin (Rome 1967); J. M. Rist, Mysticism and transcendence in later neoplatism: Hermes 92 (1964) 213/25; ders., Plotinus. The road to reality (Cambridge 1967); H. R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21 (1951) 471/592.

II. Jüdische Literatur. a. Das Verhältnis von Gott u. Welt im AT. Der gläubige Jude versteht die Welt als von Gottes Wort geschaffen (Gen. 1) u. erfährt sie auch als Ausdruck von Gottes Weisheit. Damit ist schon gegeben, daß Gott kein Teil der Wirklichkeit ist. Für den Juden ist es selbstverständlich, daß Gott erhaben ist gegenüber der Welt u. alles Geschaffene ihm unterworfen ist. Unter dem Geschaffenen nimmt der Mensch einen besonderen, einen ersten Platz ein. Er kann sogar ‚fast göttlich' genannt werden (Ps. 8, 6: Nur wenig unter Gott hast du ihn gestellt).

Trotzdem ist er als vergängliches Geschöpf ein nichtiges Wesen im Vergleich zur Majestät Gottes. In der bibl. Auffassung vom Menschen wird nicht von einem göttlichen Bestandteil des Menschen gesprochen. Weder die Worte über das ‚Bild Gottes' (Gen. 1, 26f) noch die über den Lebensatem (ebd. 2, 7; Eccl. 12, 7; *Hauch), noch die im NT über die ‚Teilhabe an der göttlichen Natur' (2 Petr. 1, 4) können in diesem Sinn ausgelegt werden, obwohl das unzählige Male geschieht. Das Verlangen nach Gott ist darum im bibl. Sinn nicht zu verstehen als Folge einer Erinnerung an oder eines Verlangens nach einer ursprünglichen göttlichen Herrlichkeit der Seele, sondern als Ergebnis eines Bewußtseins von Sünde u. Schuld. – Die Transzendenz Gottes ist jedoch kein zentrales bibl. Thema. Als ursprünglicher Zustand wird der vertrauensvolle Umgang Gottes mit dem Menschen dargestellt (Gen. 2; 3, 8; 5, 22. 24). Diese ‚normale' Situation (die auch noch das Bild von der Eschatologie bestimmt: Mal. 3, 20; vgl. Apc. 21, 3) hat der Mensch zerstört durch seinen Fall in die Sünde (Gen. 3). Die Bibel spricht von einer Kluft von Unheiligkeit u. Unreinheit, die den Menschen im Gefolge der Sünde von dem heiligen Gott trennt. Diese Kluft wird nicht überbrückt durch den Besitz der größten u. umfassendsten Weisheit oder Kenntnis in Bezug auf die Welt (Jes. 29, 14; 44, 25). Es ist kein Rückschlußverfahren von der geschaffenen Wirklichkeit auf den Schöpfer möglich (vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristl. Theologie: ZKG 70 [1959] 1/45 bzw. ders., Grundfragen systematischer Theologie[2] [1971] 296/346). Diese Kluft wird von Gott dadurch überbrückt, daß er mit dem Mensch einen Bund schließt. Dazu erscheint er dem Menschen in seiner ‚Herrlichkeit' (Ex. 19, 16/25; 1 Reg. 8, 11), in den Epiphanien des ‚Engels des Herrn' u. in der Wirkung seines Geistes, der die Propheten antreibt, ‚Gottes Wort' zu verkündigen. – Der Gegensatz Transzendenz/I. darf darum nicht als ursprünglich biblisch aufgefaßt werden. Zwar gibt es, ‚seitdem die Septuaginta ... Ex. 3, 14 mit Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν wiedergab u. Philo v. Alex. diese Deutung im Sinne eines 'ontologischen Essentialismus' übernahm u. sie weitergab an die Patristik ..., eine sogenannte 'Exodusmetaphysik', d. h. (der) immer wiederholte Versuch, Ex. 3, 14 so zu deuten, als sei damit die Aseität, die absolute Transzendenz des überzeitlichen Seins, die ewig-zeitenthobene Unveränderlichkeit Gottes zum Ausdruck gebracht'. Aber: ‚zahlreiche neuere Untersuchungen mit der Methode historisch-kritischer Exegese haben nun bewiesen, daß diese Interpretation nicht zu halten ist' (Maas 22f; vgl. Keating). Die griech. Übersetzung (LXX) des AT hat diesem Text eine philosophische Färbung gegeben, die mit dem hebr. Original nicht übereinstimmt. (Für eine Verteidigung der traditionellen Auslegung vgl. de Vogel, Seinsphilosophie; dies., Ego sum.) Es fällt auf, daß Ex. 3, 14 im NT nirgendwo zitiert wird (Joh. 8, 58 verweist nicht auf Ex. 3, 14, sondern knüpft an bei Joh. 1, 1; vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = MeyersKomm 2[17] [1962] 248 mit Anm. 5). Dagegen beruft Jesus sich wohl auf Ex. 3, 2 u. 6: ‚Ich bin der Gott Isaaks u. der Gott Abrahams u. der Gott Jakobs' (Mc. 12, 26; vgl. Act. 7, 32; *Ich-bin-Worte). – Die zentrale Bedeutung des Schöpfungsglaubens in der jüd. Religion hat, verbunden mit ihrer streng monotheistischen Überzeugung, bewirkt, daß in der späteren jüd. Tradition, wenn ein Unterschied gemacht wird zwischen einer materiellen u. einer geistigen Wirklichkeit, die Welt der geistigen Wesen ebenfalls als von Gott geschaffen u. ihm untergeordnet vorgestellt wird.

b. Die ‚Hellenisierung des Judentums'. Für die Problematik der Beziehung zwischen Judentum u. Hellenismus vgl. Hengel. Jüdische Autoren haben bei ihrem Studium der Bücher des AT die Ergebnisse der griech. wissenschaftlichen Tradition, einschließlich der Philosophie, verwendet. Wie die modernen Forscher das Resultat dieser Bemühungen beurteilen, hängt von der jeweiligen religiösen u. philosophischen Einstellung dieser Forscher ab. – Die hohe Wertschätzung der philosophischen Theologie hat jedenfalls geführt zu einer Neubewertung des überlieferten Textes der Hebr. Bibel u. zu ihrer Neuinterpretation auf der Grundlage der Allegorese. Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Offenbarung ist großenteils verdrängt durch eine seinstheologische Auslegung (vgl. Maas 15; Kuitert). Maas 163f führt als Ursache dieser Entwicklung an die Verbindung des bibl., heilsgeschichtlichen Denkens mit dem Unveränderlichkeitsaxiom der griech. Philosophie. Der jüd.-hellenist. Autor Aristobulos

(2. Jh. vC.) lieferte bereits einen bedeutenden Beitrag in dieser Richtung, weil er bestrebt war, die Lehre des Moses als eine uralte Weisheitslehre darzustellen, aus der dann auch die griech. Dichter u. Philosophen geschöpft hätten (Rießler 181/5; R. Radice, La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele [Milano 1994]).

c. Philon. Transzendenz u. I. sind für Philon zentrale Begriffe. Grundlage seiner Philosophie, die er ausgibt als Auslegung der Philosophie des Moses, ist die Unterscheidung zwischen dem transzendenten Nous als aktivem Prinzip u. einem davon völlig abhängigen passiven Prinzip (opif. m. 8f). Auch in seinem Denken über das Verhältnis der Erfahrungswirklichkeit zu ihrem Ursprung herrscht das Muster des Verhältnisses des theoretischen Subjektes zu seinem Objekt vor. – Philon identifiziert das aktive Prinzip mit Gott u. bezeichnet es als die Tugend, die Wissenschaft, das Gute an sich u. das Schöne an sich transzendierend (ebd.). Das passive Prinzip dagegen ist aus sich selbst unbeseelt u. unbeweglich, aber in Bewegung gesetzt, gestaltet u. beseelt durch den Intellekt (ebd.). Quis rer. div. her. 130f erweist sich, daß Philon Gottes schaffendes Handeln versteht nach Analogie der Aktivität der Begriffsunterscheidung (διαιρεῖν), ein Prozeß, der ausgeführt wird durch den λόγος τομεύς (Logos, der Teiler: ebd. 140; vgl. 133; opif. m. 15: Teile der ganzen Schöpfung; vgl. U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo v. Alex. [Leiden 1968] 41/52). – Zu Philons Theologie D. T. Runia, Philo of Alex. and the Timaeus of Plato (Leiden 1986) 433/67; zu Philon u. dem Mittleren Platonismus vgl. ders.: StudPhilonAnn 5 (1993) 95/155. Philon bezeichnet Gott als τὸ ὄντως ὄν (das wahrhaft Seiende, quod deus s. imm. 11). Er kennt keine Hypostase, die das Seiende transzendiert. Gott ist vollkommen Eins (τὸ ἓν καὶ ἡ μονάς, ebd.), kann aber auch ὁ καὶ ἑνὸς καὶ μονάδος … πρεσβύτερος (älter als das Eine u. die Einheit) genannt werden (quaest. in Ex. 2, 68). Wegen Gottes Transzendenz bleibt seine οὐσία (Wesen) für den Menschen verborgen. Der Mensch kann nur Gottes Existenz (ὕπαρξις) erkennen aufgrund der Wirkungen von Gottes Logos, die in der Erfahrungswirklichkeit offenbar sind. In diesem Sinn aber kann Philon doch sprechen über eine Gemeinschaft (κοινωνία) des Menschen ‚mit dem Vater u. Schöpfer des Alls' (vit. Moys. 1, 158; vgl. spec. leg. 1, 47). – Insofern das Sein Gottes in gar keiner Weise eingeschränkt ist durch eine Bestimmtheit, kann man Gott auch nicht im eigentlichen Sinn u. berechtigter Weise mit einem Namen benennen. Jede genauere Bestimmung des Seienden würde dem Seienden etwas hinzufügen. Philon umschreibt Gott als ἄρρητος, ἀπερινόητος, ἀκατάληπτος (unaussprechlich, unausdenkbar, unerfaßlich, mut. nom. 15) u. ἀκατονόμαστος (unnennbar: somn. 1, 67; de deo 4). Die Namen, die in der Hl. Schrift Gott beigelegt werden, vor allem κύριος (Herr) u. θεός (Gott), müssen aufgefaßt werden als ‚nicht im eigentlichen Sinn' (καταχρηστικῶς, κατὰ κατάχρησιν) in Bezug auf Gott verwendet (vgl. D. T. Runia, Exegesis and philosophy. Studies on Philo of Alex. [Aldershot 1990] Kap. XI). Für die ‚negative Theologie', die man bei Philon findet, sind in der Philon vorausliegenden überlieferten Literatur der Antike keine Vorbilder zu finden (vgl. H. A. Wolfson, Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam [Cambridge, Mass. 1947] 2, 121/58; ders., Albinus u. Plotin über göttliche Attribute: Zintzen 150/68; s. auch J. M. Whittaker, Neupythagoreismus u. negative Theologie: ebd. 169/86). Im Gegensatz zu Wolfson ist Dillon 155 jedoch nicht bereit, aufgrund dessen anzunehmen, daß Philon die Idee von der Unerkennbarkeit Gottes in die philosophische Tradition eingeführt hat. Er hält es für unmöglich, daß Albin. didasc. 10 (165f Herm.) von Philon inspiriert sein könnte, u. sieht die negative Theologie lieber als Ergebnis einer Verarbeitung der 1. Hypothese von Platons Parmenides (142a) im Mittelplatonismus, zB. bei Eudoros. Mortley 1, 125/58 u. 2, 18 spricht Platon eine ‚negative Theologie' ab u. weist vor allem Aristoteles u. Speusippos eine Schlüsselrolle dafür zu, daß sie sich entwickeln konnte. – In der Gestalt des Logos tritt der transzendente Gott außerhalb seiner selbst. Der Logos ist die Manifestation Gottes in seinem In-Beziehung-Stehen zu der von ihm abhängigen Wirklichkeit (opif. m. 24: der Logos des bereits die Welt erschaffenden Gottes). Er kann bezeichnet werden als ‚Bild Gottes' (ebd. 25), ‚erstgeborener Sohn des ungewordenen Vaters' (conf. ling. 63. 146; quod deus s. imm. 31) u. ‚zweiter Gott' (quaest. in Gen. 2, 62; vgl. D. Winston, Logos and mystical theology in Philo of Alex.

[Cincinnati 1985] 16). Der Logos nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem sichtbaren Kosmos u. Gott als Schöpfer (quis rer. div. her. 205). Ebr. 30f spricht Philon aber auch von der göttlichen Weisheit, die den Samen Gottes in sich aufnimmt u. so als Mutter die sichtbare Welt gebiert (vgl. Winston aO. 21). Philon hat den absoluten Gegensatz zwischen dem transzendenten Gott u. der von ihm abhängigen Materie zu überbrücken versucht, indem er den Gegensatz in eine Mittelinstanz (den Logos bzw. die Sophia) verlegte, sofern Gott in seiner Transzendenz u. Unveränderlichkeit die materielle Wirklichkeit nicht unmittelbar verursachen kann, wohl aber Ursache sein kann von einem vermittelnden Prinzip, das selbst zwar auch transzendent ist, aber trotzdem zugleich in Beziehung steht mit der veränderlichen Wirklichkeit. Über das Verhältnis Gottes zum Logos sagt Runia, Philo aO. 440f: Man könnte vermuten, daß Gott, indem er fortdauernd den noetischen Kosmos im Logos denkt, den Logos befähigt, fortdauernd zu bewirken, daß der sichtbare Kosmos κατά δύναμιν (soweit wie möglich) seinem intelligiblen Modell entspricht. Runia nennt dies eine intellektualistische Konzeption von der göttlichen Tätigkeit. – Philon stellt den Logos auch dar als das Gesamt der göttlichen δυνάμεις (Kräfte), unter denen die schaffenden u. die regierenden die vornehmsten sind. Er scheint hier beeinflußt zu sein von der Unterscheidung zwischen Gottes οὐσία (Wesen) u. seiner δύναμις (Kraft) in Ps-Aristot. mund. 6 (397b 9/401a 11). Die aristotelische Lehre vom ungewordenen Kosmos jedoch erfährt bei Philon scharfe Kritik (opif. m. 7. 9; aetern. 10). – Die Erzeugung des Logos durch den Nous u. die Erzeugung des sichtbaren Kosmos hat Philon wahrscheinlich als außerhalb der Zeit geschehend gedacht (opif. m. 13; Wolfson aO. 1, 322 leugnet jedoch, daß es bei Philon eine ewige Hervorbringung gebe). – Daß zwei Prinzipien als Grundlage der Philosophie des Moses angenommen werden (das aktive u. das passive Prinzip, s. o. Sp. 1073), wirft die Frage auf nach der Selbstgenügsamkeit Gottes. Dabei sei darauf hingewiesen, daß der Begriff ‚das Nichts' ein typisch wissenschaftlicher, abstrakter Begriff ist. Darum ist er im Text der Bibel nicht zu erwarten, ebensowenig wie der Gedanke einer Schöpfung aus ‚dem Nichts'. Dies ist eine typisch philosophische Thematik. Wolfson aO. 1, 295/324 hat dargelegt, daß nach Philon auch die Materie der stofflichen Dinge ein intelligibles Modell hat in der Idee des Leeren. Daß Philon die creatio ex nihilo, die Schöpfung aus dem Nichts, verteidigt hat, ist die Überzeugung von R. Radice / G. Reale, Filone di Aless. La filosofia mosaica (Milano 1987) LXIIf u. R. Radice, Platonismo e creazionismo in Filone di Aless. (ebd. 1989). – Wie Philon die ganze sichtbare Wirklichkeit als Abbild des göttlichen Logos darstellt, betrachtet er auch den Logos des Menschen als ein Abbild des universalen Logos (opif. m. 25 mit Zitat von Gen. 1, 27). Von allen Dingen innerhalb der irdischen Wirklichkeit zeigt der Mensch in höchstem Maß eine Ähnlichkeit mit Gott, aber diese Ähnlichkeit ist nicht äußerlich, sondern geistig: Das Abbild-Sein wird gesagt mit Bezug auf den Führer der Seele (ψυχή), den Geist (νοῦς) (opif. m. 69; *Ebenbildlichkeit). – L. A. Montes-Peral, Akataleptos theos (Leiden 1987); J. C. M. van Winden, The world of ideas in Philo of Alex. An interpretation of De opif. m. 24/25: VigChr 37 (1983) 209/17.

C. Christliche Literatur. I. Das NT u. die griech. Philosophie. Die frühchristl. Autoren haben nahezu alle eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der Botschaft des christl. Glaubens u. bedeutenden Teilen der griech. philosophischen Tradition angenommen. Den jüd. Philosophen Aristobulos u. Philon folgend begannen sie, den Glaubensinhalt als eine von der Vernunft verantwortete Weisheitslehre darzustellen, um dementsprechend auf ein höheres Alter u. einen eigenen Ursprung Anspruch zu erheben für ihre bibl. Philosophie. Für das NT jedoch, als der Basis der christl. Tradition, kommt H. Chadwick zu dem Schluß: Abgesehen von individuellen Berührungen in Einzelheiten ist aber die grundlegende Struktur der ntl. Gedankenwelt verschieden von der im Platonismus u. Stoizismus (The beginnings of Christian philosophy: Armstrong 159). Die ‚Kenosis' (Entäußerung) Gottes als deszendierende Bewegung auf den Menschen zu, worüber Paulus Phil. 2, 7 spricht, ist radikal verschieden vom Ideal der Transzendierung u. der Erlösung durch Wieder-Vergottung, das charakteristisch ist für die Hauptströmung der griech. Philosophie (vgl. Louth 14. 145). – Pannenberg aO. (o. Sp. 1071); A. M. Ritter, Platonismus u. Christentum in der Spätantike: TheolRundsch 49 (1984) 31/56; H. Dörrie, Was ist ‚spätantiker Platonismus'?

Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus u. Christentum: ebd. 36 (1971) 285/302 bzw. ders., Platonica 508/23; E. P. Meyering, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus u. Kirchenväter: TheolRundsch 36 (1971) 303/20; ders., Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo u. patristischer Theologie: VigChr 28 (1974) 15/28; Ch. Stead, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs in der frühchristl. Theologie: TheolRundsch 51 (1986) 349/71.

II. Christliche Schriftsteller. a. Iustinus Martyr. Für Justin steht fest, daß Gott nur bezeichnet werden kann mit Ausdrücken wie ‚das mit sich selbst in jeder Hinsicht identische Seiende', das Ursprung u. Ursache ist für alle Dinge, die existieren (dial. 3, 5). Gott allein ist ungezeugt. Er ist auch unbenennbar (ebd. 127: ἄρρητος). Die von Menschen gebrauchten Namen Gottes wie ‚Vater', ‚Gott', ‚Schöpfer' u. ‚Herr' sind nur Versuche, Gottes Taten u. Eigenschaften zum Ausdruck zu bringen (apol. 2, 5, 3). Gott ist erhaben über den Kosmos (dial. 60) u. war vor dem Kosmos (ebd. 127). Dieser transzendente Gott ließ seinen Logos ausgehen; er hat durch ihn die Welt geschaffen, hat sich auch durch ihn den Menschen bekannt gemacht u. geoffenbart. Gott hat den Logos als eine vernünftige Kraft aus sich selbst hervorgebracht als erstes von all seinen Schöpfungen (ebd. 61), ohne dabei selbst in seinem Sein irgendeine Minderung zu erfahren. Dieser Logos ist Gottes Sohn, ist bei ihm u. von ihm gezeugt. Er wird auch ‚Christus' genannt als der Gesalbte u. sofern Gott durch ihn alle Dinge in Schönheit geordnet hat (apol. 2, 5, 3). Diese Theologie haben nach Justin die griech. Philosophen von Moses u. den Propheten übernommen (ebd. 1, 59). – Justin unterscheidet also mit Nachdruck, in einer subordinationistischen Weise, zwischen einem Ursprung, der selbst keinen Ursprung hat, u. einer zweiten Instanz, die in einem geistigen Prozeß innerhalb der Sphäre des Transzendenten entsteht u. in enger Beziehung zum Ursprung bleibt, die aber selbst auch aus der Transzendenz austritt. Justin scheint hier durch Philon beeinflußt zu sein, für den die schaffenden u. leitenden Kräfte die vornehmsten Kräfte des göttlichen Logos waren (wenn auch Philon bei Justin nirgendwo besonders hervortritt). Er steht hiermit auch innerhalb der Tradition des Mittelplatonismus, daß nämlich der höchste Nous nicht unmittelbar zu schaffen habe mit der Hervorbringung der materiellen Wirklichkeit, sondern der Weltgeist oder die Weltseele das eigentliche Produkt des höchsten Gottes sei. Vgl. dial. 4, 2, wo in auffallender Weise über einen ‚königlichen Intellekt' gesprochen wird, der Gott schaut; hier scheint ebenso wie bei Philon unterschieden zu sein zwischen der Ebene von Gottes absoluter Selbstgenügsamkeit u. der Ebene seiner leitenden, sorgenden Wirksamkeit; o. Sp. 1074 wurde schon daraufhingewiesen, daß in Bezug auf diese Unterscheidung ein Einfluß von Seiten des Aristoteles wahrscheinlich ist. Auch in der Art, wie Justin die Seelen auffaßt, läßt sich der Einfluß der Kritik des Aristoteles an der platonischen Psychologie feststellen (vgl. R. M. Grant, Aristoteles and the conversion of Justin: JournTheolStud NS 7 [1956] 246/8). – Justin folgt in seiner Darstellung des christl. Glaubens als der wahren Philosophie (dial. 8, 2) der Linie, die im Platonismus entwickelt u. in die jüd. Tradition übernommen worden war (vgl. C. Andresen, Justinus u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 [1952/53] 194), daß nämlich die Kluft zwischen Gott u. Welt, die als Kluft zwischen Transzendenz u. I. aufgefaßt wurde, durch den Logos überbrückt wird, der zugleich transzendent u. immanent ist. Aber damit scheint der Gegensatz zwischen Gott u. Welt aufgehoben zu sein mit Hilfe einer in sich selbst gegensätzlichen Instanz (vgl. Mortley 2, 37: ‚Der Widerspruch im Herzen des christl. Platonismus ist die Inkarnation selbst … Dies ist eine ständige Spannung in der Geschichte des christl. Platonismus, u. sie kann schließlich nicht gelöst werden'). – Justin ist auch der Meinung, daß der Logos auf die individuellen Seelen der Menschen eingewirkt hat u. in ihnen Weisheit u. Einsicht hervorruft. Diejenigen, die gemäß dem Logos gelebt haben, sind ‚Christen', wenn sie auch lange vor der Geburt Jesu lebten (apol. 1, 46, 3). Auch die griech. Philosophenschulen haben ihren Ursprung darin, daß der Logos Menschen in der Wahrheit unterrichtet hat (vgl. dial. 2, 2). – Weil Justin die Welt in ihrer Beziehung zu Gott auffaßt entsprechend dem Muster der erkenntnistheoretischen Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt u. dem erkannten Objekt, kann er die geschaffene Wirklichkeit nicht gänzlich verstehen als Ergebnis der demiurgischen Tätig-

keit des Logos. So setzt er eine ‚formlose Materie' an, die durch den Logos Ordnung u. Form erhält (apol. 1, 10, 2; vgl. ebd. 59, 1). – J. C. M. van Winden, An early Christian philosopher. Justin Martyr's dialogue with Trypho, chapters one to nine (Leiden 1971); ders., Das Christentum u. die Philosophie: Zintzen 397/412; *Iustinus Martyr I.

b. Clemens v. Alex. Anders als bei Justin ist der Einfluß Philons bei Clemens unübersehbar (vgl. S. Lilla, Clement of Alex. [Oxford 1971]; A. van den Hoek, Clement of Alex. and his use of Philo in the Stromateis [Leiden 1988]). Clemens legt die Transzendenz Gottes in sieben Grundsätzen dar (vgl. Lilla aO. 213): 1) Gott ist unkörperlich, ohne Form u. ohne Eigenschaft. 2) Gott ist nur schwer zu erreichen, weil er nicht Teil der sichtbaren Wirklichkeit u. der Sphäre von Raum u. Zeit ist. 3) Er ist erhaben über die Monas. 4) Er ist erhaben über die Tugend. 5) Er ist mit der menschlichen Vorstellung nicht zu erfassen. 6) Er ist unaussprechlich. 7) Der Mensch kann Gotteserkenntnis nur erstreben auf dem Weg der Negation (via negativa). Lilla aO. 212f weist bei seiner Besprechung dieser Seiten der Theologie des Clemens mit Nachdruck darauf hin, daß hier Platons Parmenides verarbeitet ist, was sich auch in der Exegese von Bibeltexten wie zB. Ex. 6, 3 u. 33, 23 zeigt. – Für Clemens ist die negative Theologie der Höhepunkt auf dem Weg zu Gott, ein Abschnitt, der dem Akt gläubigen Bekennens folgt, wie in den griech. Mysterien die Schau nur erreicht werden kann von denen, die sich durch Reinigungsrituale u. die sogenannten ‚kleinen Mysterien' darauf vorbereitet haben. Die Schau wird verwirklicht durch eine voraufgehende ‚Analysis' u. ‚Aphhairesis' (Auflösung u. Abstraktion), die zum Ziel hat das Erfassen dessen, was dem Ursprung am nächsten kommt. Ausgangspunkt ist die konkrete, stoffliche Wirklichkeit. Davon werden alle physischen Eigenschaften abstrahiert, dann wird die Tiefendimension weggedacht, dann die Ausdehnung u. schließlich jede räumliche Dimension. Was übrigbleibt ist ein Punkt als eine ‚Einheit mit Stellung im Raum'. Davon wird die Stellung im Raum weggedacht, womit man das Erfassen der Monade erreicht. Danach wird es dann darum gehen, alle Eigenschaften körperlicher u. unstofflicher Dinge wegzudenken u. uns in die Größe u. Erhabenheit Christi zu stürzen u. sodann in die unergründliche Tiefe: so werden wir uns dem Erfassen des Allmächtigen nähern, wodurch wir zur Erkenntnis kommen nicht dessen, was er ist, sondern was er nicht ist (strom. 5, 71, 1/3; vgl. Albin. didasc. 10 [164/6 Herm.]; Mortley 2, 42f). – Trotzdem bezeichnet Clemens, ebenso wie Philon, Gott weiterhin als Intellekt (strom. 4, 155, 2; vgl. R. Mortley, Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alex. [Leiden 1973] 5/25). Er kann diesen göttlichen Intellekt in seiner absoluten Einheit u. Transzendenz den ‚Ort der Ideen' nennen (strom. 5, 73, 3). Im transzendenten Intellekt vollzieht sich offenbar eine Bewegung, die den Logos oder die intelligible Welt hervorbringt als noch nicht von Gott getrennt. – Der Logos tritt aber auch aus der Einheit mit dem Nous heraus u. ist dann der Schöpfer der sichtbaren Welt (strom. 5, 16, 5; vgl. Wolfson, Philosophy 208). Die Einheit des herausgetretenen Logos bezeichnet Clemens mit dem Ausdruck ὡς πάντα ἕν (strom. 4, 156, 2), der an die 2. Hypothese des platonischen Parmenides erinnert. Der Logos wird auch als identisch mit der Weisheit Gottes genannt (strom. 7, 7, 4; 5, 89, 4). Als das die Welt schaffende u. erhaltende Prinzip kann der Logos von Clemens aufgefaßt werden als der sichtbaren Welt ‚immanent' (protr. 5, 2; strom. 7, 5, 4). Er erhält dann Züge, die an Platons Beschreibung der Weltseele denken lassen (Tim. 33b/36d) u. an die Lehre von der δύναμις Gottes in De mundo (s. o. Sp. 1056). – E. F. Osborn, The philosophy of Clement of Alex. (Cambridge 1957).

c. Origenes. Auch er steht in der Tradition des Platonismus. Die platonische Ontologie vom wahren Seienden nimmt er als Grundlage seiner philosophischen Theologie. Die bibl. Offenbarung hält er damit identisch oder paßt sie durch allegorische Interpretation daran an (vgl. H. Koch, Pronoia u. Paideusis. Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus [1932] 33). Nach dem Urteil von v. Ivánka (101) hat das zu einer ‚Entstellung der echten christl. Tradition in einem der Gnosis u. dem Neuplatonismus verwandten Sinne' geführt. Besonders in seinem Werk De principiis wollte Origenes, in der griech. philosophischen Tradition stehend, nachdenken über die metaphysischen Grundprinzipien der Wirklichkeit. – Das transzendente Sein ist für Origenes der Be-

reich Gottes u. der durch Gott in einem ewigen, zeitlosen Prozeß hervorgebrachten geistigen Wirklichkeit. Sofern gesprochen wird von einer Verschiedenheit innerhalb dieses Bereiches, also einerseits von einem Ursprung u. andererseits von aus diesem Ursprung hervorgegangenen geistigen Prinzipien, kann man in Bezug auf die unveränderliche transzendente Wirklichkeit Wörter gebrauchen wie ‚Geschehen', ‚Prozeß' (v. Ivánka 127 spricht von einem ‚transzendenten Geschehen'). Der geistige Bereich besteht sowohl aus den Intelligibilia (Erkenntnisobjekten) wie aus den Subjekten der Intellektualität u. Rationalität. Charakteristisch für diese geistigen Subjekte ist nach Origenes ihre Freiheit des Willens. – In der geistigen Wirklichkeit ist die Einheit zerbrochen durch diejenigen geistigen Prinzipien, die sich infolge einer Art Übersättigung an Seligkeit vom Ursprung abgewendet haben (vgl. Koch aO. 107). Daraufhin hat der göttliche Logos die stoffliche Welt hervorgebracht, als eine gute u. vollkommene Welt, die ein wirksames pädagogisches Besserungsinstrument sein soll, um die abgefallenen geistigen Prinzipien zur Einkehr u. Rückkehr zu bringen. – Origenes' Auffassung ist im umfassendsten Sinn eine Philosophie des Transzendierens, sofern es sich bei ihm handelt um die endgültige Aufhebung der sinnenhaften Wirklichkeit, wenn die Rückkehr aller geistigen Prinzipien vollendet sein wird (Apokatastasis): ‚Das Ziel des heilsgeschichtlichen Geschehens, die Erlösung des Menschen, seine Verklärung durch seine Rückkehr zu Gott ist ja für Origenes die Wiederherstellung des ontologisch ursprünglichen Zustandes des Menschen, dessen er durch einen ‘Fall’ verlustig gegangen ist, der nicht nur eine ‘Erbschuld’, sondern auch eine ontologische Degradierung bedeutete, die den Seinsstand des Menschen, wie wir ihn empirisch kennen, u. sogar der ganzen sichtbaren Schöpfung, erst konstituiert hat' (v. Ivánka 106). – Für Origenes bestand eine große Schwierigkeit in der Notwendigkeit, die Lehre von der Transzendenz des Logos als Gott mit der Lehre von der I. dieses selben Logos, dazu noch als in einem menschlichen Körper inkarniert, zu vereinigen. Denn in dem Maße, wie man die absolute Transzendenz Gottes u. seine Affektlosigkeit (Apatheia) stärker betont, kann die Inkarnation leichter als Illusion erscheinen (Koch aO. 71). – Die transzendierende Bewegung der gefallenen geistigen Prinzipien beschreibt Origenes als Streben nach der ‚Vollkommenheit'. Er sieht im Zug des Volkes Israel zum Gelobten Land diese Bewegung angedeutet. Es fällt auf, daß Origenes der negativen Theologie eine geringere Bedeutung beimißt, als die zeitgenössischen Platoniker (vgl. Mortley 2, 82f nach c. Cels. 7, 42). – H. Crouzel, Origène et la ‚connaissance mystique' (Paris 1961); ders., Origène et la philosophie (ebd. 1962); ders., Origène (ebd. 1985); J. Daniélou, Origène (ebd. 1948).

d. Gregor v. Nyssa. Auch der Kappadokier Gregor v. Nyssa ist mit der Tradition des Platonismus sehr vertraut. Den Neuplatonismus kennt er vor allem aus den Werken des Porphyrios. Daneben hatten Philon u. Origenes großen Einfluß auf ihn. Dennoch hat er seine Selbständigkeit gegenüber seinen Lehrmeistern klar gewahrt. Daß er die doppelte Ontologie des Platonismus mit der Unterscheidung einer intelligiblen u. einer sensiblen Wirklichkeit übernahm, führte ihn dazu, das Leben des Christen aufzufassen als einen geistigen Erkenntnisweg mit drei Phasen: Reinigung (κάθαρσις), Erleuchtung (φωτισμός), Vollkommenheit (τελείωσις). In vit. Moys. 2 interpretiert er die Lebensbeschreibung des Moses als ein symbolisches Bild für den transzendierenden Weg (ἀνάβασις) der Seele zur vollkommenen Teilhabe am transzendenten Sein in der vollkommenen Erkenntnis (ἀπόρρητος θεογνωσία, ebd. 2 [GregNyssOp 7, 1, 82, 8f]). In dieser Darstellung fällt besonders auf, daß Gregor nicht einen Endpunkt dieses Weges zeigt, sondern ihn auffaßt als ein kontinuierliches Weitergehen (ἐπέκτασις, entlehnt von Phil. 3, 13; vit. Moys. 1 [GregNyssOp 7, 1, 3, 15/4, 2]; 2 [ebd. 112, 16/21], hier distanziert sich Gregor deutlich von früheren christl. Schriftstellern u. von Philon [vgl. dessen vit. Moys. 1, 158]; D. L. Balás, ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to St. Gregorius of Nyssa [Rome 1966] 154; E. Ferguson, Progress in perfection. Gregorius of Nyssa's Vita Moysis: StudPatr 14 = TU 117 [1976] 307/14). Das Leben des Christen wird aufgefaßt als eine nie endende Suche. – Anschließend an die Tradition der griech. Philosophie faßt Gregor das Ziel des menschlichen Lebens auf als das Wiedergewinnen der ursprünglichen Natur der unstofflichen Seele. Er beschreibt das auch als die Wiederher-

stellung des ‚Bildes u. Gleichnisses Gottes' (Gen. 1, 26) im Menschen. Doch hat er dabei stets eine scharfe Grenze gewahrt zwischen dem absolut transzendenten göttlichen Sein u. dem menschlichen Sein, das daran nur teilhat. Darum betont er mit Nachdruck, daß ein Bild stets sowohl übereinstimmt als auch verschieden ist gegenüber seinem Vorbild. So ist auch die Teilhabe immer ein Prozeß, nie eine vollendete Teilhabe (vgl. J. Daniélou, Grégoire de Nysse. La vie de Moïse[2] = SC 1[ter] [Paris 1968] XVIII/XX). Die Erkenntnis, die die Seele von Gott hat, wird zwar fortdauernd größer, kann aber nie endgültig festgelegt werden in einem Gottesbegriff (Greg. Nyss. vit. Moys. 2 [114, 19/5, 8]). Die Transzendierung als Bewegung ist also auch bei Gregor gegründet in der Lehre von der Teilhabe (μετουσία; vgl. Balás aO. 18 mit Verweis auf Merki, ʽΟΜΟΙΩΣΙΣ). – Alle geschaffene Wirklichkeit ist nach Gregor für ihre Existenz abhängig von der Teilhabe an dem Sein, das nur gegeben werden kann durch das transzendente wahrhaft Seiende, das für ihn identisch ist mit dem wahren Guten (ἡ αὐτοαγαθότης). Er verwirft eine subordinationistische Trennung zwischen einem schaffenden Prinzip, das das Gut-sein als Prädikat hat, u. dem Guten an sich als einem transzendenten Prinzip (vor allem in seiner Auseinandersetzung mit *Eunomios). Doch nimmt Gregor innerhalb des Geschaffenen eine hierarchische Unterordnung an, die sich gründet auf einer graduellen Verschiedenheit in der Teilhabe, wobei der bedeutendste Unterschied der ist zwischen allen geistigen Wesen (Engel u. Seelen) u. den stofflichen Wesenheiten. Damit ist eine größere Nähe zum Ursprung gegeben: Nur die geistigen Wesen sind fähig, an den göttlichen Vollkommenheiten von (geistigem) Leben u. Gutheit (Tugend) teilzuhaben. – Ch. Apostopoulos, Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung u. Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen ‚Phaidon' u. dem Dialog Gregors v. Nyssa ‚Über die Seele u. die Auferstehung' (1986); Crouzel; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse[4] (Paris 1987); H. Dörrie / M. Altenburger / U. Schramm (Hrsg.), Gregor v. Nyssa u. die Philosophie (Leiden 1976); H. Dörrie, Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik: ebd. 21/39; *Gregor III.

e. Augustinus. Augustinus ist in hohem Maße vom Neuplatonismus beeinflußt. In seiner geistigen Entwicklung spielte, wie er selbst sagt, die Entdeckung der grundlegenden Übereinstimmung zwischen den Platonikern u. der Bibel eine bestimmende Rolle dafür, daß er den christl. Glauben annahm (c. acad. 3, 18, 41/19, 42; beat. vit. 1, 4; ord. 5, 16; conf. 7, 9, 13/5). Auch er jedoch weicht beim Überdenken des Begriffs der Transzendenz in einem wesentlichen Punkt von Plotin ab: Für Augustinus ist das Transzendente das Sein an sich (ipsum esse; id ipsum) u. nicht ein Prinzip, das sogar noch das Sein transzendiert. Außerdem lehnt er nach anfänglichem Zögern (vgl. ord. 2, 5, 16) den Gedanken ab, daß die drei göttlichen Hypostasen in der Weise einer Subordination auseinander hervorgehen. Gott ist als das transzendente u. absolut Seiende auch der Drei-Einige. Die göttliche Weisheit u. der Hl. Geist sind eins mit dem Vater u. darum ebenfalls transzendent. Diese seine persönliche Auffassung wird veranlaßt durch sein Nachdenken über Gottes Selbstoffenbarung Ex. 3, 14: Ego sum qui sum (vgl. J. F. Anderson, St. Augustine and being [The Hague 1965] 4; ebd. 16 wird verwiesen auf serm. 6, 3, 4; 7, 7 [PL 38, 61. 66]; civ. D. 12, 2; trin. 5, 2, 3; L. Wittmann, Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins [1980] 56). Gott besitzt als das Sein an sich (ipsum esse, oder auch vere esse, proprie esse, primitus esse, simpliciter esse, summe esse) absolute Unveränderlichkeit. – Die geschaffene Wirklichkeit dagegen, die Gott nicht aus sich, sondern aus dem Nichts geschaffen hat (indem er nämlich die formlose Materie aus dem Nichts schuf: vera relig. 18, 36; conf. 12, 8, 8), besitzt als wesentliche Eigenschaft Veränderlichkeit, die Tendenz zum Nicht-sein, die nur aufgehalten wird durch Gottes bewahrendes Wirken in allem Geschaffenen. – Die Ablehnung eines Systems göttlicher Emanationen hat auch zur Folge, daß Augustinus die Ideen, als Inhalt der göttlichen Weisheit, ebenfalls mit dem transzendenten Sein identifiziert. – Die nichttranszendente, veränderliche Wirklichkeit sieht Augustinus als Ergebnis von Gottes Schöpfertätigkeit, die er als ‚Erleuchtung' der formlosen Materie bezeichnet. Sofern die geschaffene Wirklichkeit Sein besitzt, zeigt sie Ähnlichkeit mit den ungeschaffenen Ideen in der göttlichen Weisheit (divers.

quaest. 46: de ideis). Außer illuminatio verwendet Augustinus auch die Ausdrücke Teilhabe u. Ähnlichkeit für die I. des göttlichen Seins im geschaffenen Sein. Diese ‚Erleuchtung' der formlosen Materie wird so realisiert, daß sich in der geschaffenen Wirklichkeit Stufen oder Grade von Sein finden, die nur dadurch erklärt werden können, daß die Materie eine unterschiedliche Aufnahmefähigkeit hat. Die höchste Seinsstufe innerhalb der geschaffenen Wirklichkeit erreichen die vernunftbegabten Wesen (vgl. u. a. P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de s. Augustin[2] [Paris 1968] 393/404: ‚L'immanence dans les Confessions'; G. O'Daly, Augustine's philosophy of mind [London 1987] 31/40. 178/99). Sie haben aufgrund einer spezifischen, direkten Erleuchtung ihres Intellektes die Möglichkeit, zur Erkenntnis der Ideen u. zu der transzendierenden Erkenntnis Gottes zu gelangen. Dabei ist die triadische Struktur alles Geschaffenen ein Hilfsmittel. Augustinus bemüht sich in verschiedenen Schriften, die Ähnlichkeit des dreieinigen Schöpfers in der Struktur des Geschaffenen nachzuweisen. Das führt er am umfassendsten aus in De trinitate, wo er darlegt, daß in der menschlichen Seele bzw. im menschlichen Geist das triadische Bild Gottes am stärksten zu finden ist u. zwar in der Funktion der memoria (Dei), der intelligentia (Dei) u. des amor (Dei) (14, 7, 11f). – Doch steht auch für Augustinus fest, daß das menschliche Erkennen nie mehr werden kann als eine Teil-Erkenntnis u. nicht zu einem Erkennen gelangen kann, wie Gott es von sich selbst besitzt. Dem steht schon die Struktur des Geschaffenen entgegen, das eben aus dem Nichts geschaffen ist u. so stets zum Nichts tendiert. Denn die negative Seite alles Geschaffenen ist, wenn auch nicht eine Substanz, so doch stets ein Kennzeichen in der Struktur des Geschaffenen (Anderson aO. 24). – Auch Augustinus muß also, nachdem er zunächst das Transzendente völlig von der davon abhängigen, relativen Wirklichkeit geschieden hat, darüber sprechen, daß das Transzendente in einem Prozeß von Erleuchtung aus sich selbst heraustritt. Gleichzeitig muß er in der (Un-)Wirklichkeit des Nichts eine Fähigkeit ansetzen, Form u. Intelligibilität aufzunehmen. E. König, Augustinus philosophus (1970) 32/8 hat in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, daß der augustinischen Ontologie des ‚Sein' u. des ‚Nichtsein' mit einer Reihe dazwischen liegender Seinsgrade eine Verwechslung des kontradiktorischen Gegensatzes von Sein u. Nicht-sein mit einem konträren Gegensatz zugrunde liegt. – Es ist die Seinsstufung von corpus, anima, ratio, die es für den Intellekt möglich macht, auf dem Weg einer transzendierenden Reflektion aufzusteigen zu einer Ebene, wo das Reflektieren u. Schlußfolgern haltmachen muß. Der Mensch, der von Natur aus nach einer Kenntnis des Ursprungs verlangt, kann dann schließlich, wenn er nicht von einer rein intellektuellen Begierde, sondern von einer existentiellen Liebe zur Wahrheit u. zu Gott geführt wird, in einer ekstatischen Erfahrung zu einem fundamentalen Bewußtsein des Transzendenten als des tragenden Grundes der veränderlichen, geschaffenen Wirklichkeit gelangen (Wittmann aO. 3f). Augustinus führt diese Transzendenzerfahrung aus in seiner ‚Vision in Ostia' (conf. 9, 10, 23/6). – In dieser Transzendierung sind drei Phasen oder Stadien zu beobachten: 1) das Zurücklassen der sinnlichen Wahrnehmung u. das Aussteigen aus der materiellen Wirklichkeit; 2) das Eingehen in die Innerlichkeit des eigenen Intellektes; 3) das Übersteigen der eigenen persönlichen geistigen Tätigkeit u. das In-Verbindung-Treten mit der ewigen, transzendenten Weisheit als dem absoluten Sein. Zu diesem Text u. seinen Anklängen an Plotin s. Henry, Vision, der darlegt, daß ascendere u. transcendere Äquivalente sind zu den von Plotin verwendeten Wörtern ἀναβαίνειν, παριέναι u. deren Synonyma. Plotins Text seinerseits scheint fortwährend zu verweisen auf Plat. conv. 210e/1c; Phaedr. 246a/8c; resp. 6, 507e/9b sowie auf Aristot. cael. 1, 9, 279a 28/30; metaph. 11, 7, 1072b 14 u. ä. (Vgl. J. Pépin, ‚Primitiae spiritus'. Remarques sur une citation paulinienne des ‚Confessions' de S. Augustin: RevHistRel 140 [1951] 161_1; A. Mandouze, L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels: Augustinus Magister 1 [Paris 1954] 67/84; ders., St. Augustin. L'aventure de la raison et de la grace [ebd. 1968] 666/714; P. Courcelle, Les Confessions de s. Augustin dans la tradition littéraire [ebd. 1963]; S. Poque, L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de s. Augustin et ses sources: RechAug 10 [1975] 187/215.) Während also die Phase des ‚Eintretens in den eigenen Geist' eine Erneuerung ist,

die man als eine Folge der Verinnerlichung der Ideen auffassen kann, welche in den Mittelplatonismus eingeführt wurde (s. dazu vera relig. 39, 72), ist im übrigen die ganze transzendierende Bewegung, wie Augustinus u. Plotin sie beschreiben, auf Platon zurückzuführen. Die Offenbarung in der Geschichte bietet für diese selige Schau des Lichtes des wahren Seins, das sich selbst enthüllt am Ziel der transzendierenden Suche, nur eine sehr beschränkte Motivation (Wittmann aO. [o. Sp. 1084] 90). In Joh. tract. 20, 13 nennt Augustinus den Evangelisten Johannes als Vorbild eines Menschen, der den Weg zurückgelegt hat u. so zu seiner Kenntnis des göttlichen Logos (Joh. 1, 1) gelangt ist. – Bemerkenswert ist Augustins Auffassung, daß der menschliche Körper, im Gegensatz zum Körper der Tiere, in seinem aufrechten Gang zum Ausdruck bringt, daß er auf die Schau u. auf das Transzendente angelegt ist (vgl. trin. 12, 1, 1). Dieses Motiv könnte Augustinus über Ciceros Hortensius dem Protrepticus des Aristoteles entlehnt haben (vgl. Aristot. protr. frg. 11 [45 Ross]; nr. 73 [57/9 Gigon]). – G. Madec, Art. Ascensio, ascensus: AugLex 1 (1988) 465/75; R. A. Markus, Marius Victorinus and Augustine: Armstrong 341/419.

f. PsDionysius Areopagita. Für ihn ist ‚theologia' der transzendierende Weg zur Erkenntnis des Ursprungs. Dieser Weg vollzieht sich in drei Etappen: katharsis (Reinigung), photismos (Erleuchtung), teleiosis (Vervollkommnung oder Einung). Seine Darstellung dieses Weges ist nicht zu verstehen ohne den Einfluß des Neuplatonismus in der Spielart des Proklos, der die drei geistigen Hypostasen des Plotin weiter gedacht hat zu drei Hierarchien des Seins, nämlich Einheiten (elem. theol. 113/65), Intelligenzen (ebd. 166/83) u. Seelen (184/211). Ps*Dionysius stellt die geistigen Ordnungen dar als die Thearchie (div. nom. 1 [PG 3, 589B]; ‚Ordnung von Gott her u. auf Gott hin': B. R. Suchla, Die Namen Gottes = BiblGriechLit 26 (1988) 105_{15}]), die himmlische Hierarchie u. die kirchliche Hierarchie. Ihr Entstehen auseinander beschreibt PsDionysius als einen rein geistigen Prozeß: aus der Ruhe, dem Bei-sich-sein (mone) des absolut Transzendenten vollzieht sich das Aus-sich-heraustreten (prohodos), das im Rückbezug (epistrophe) in sich selbst zurückkehrt (G. Heil, PsDionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie = ebd. 22 [1986] 20). – Im Erkenntnisweg der Theologie entsprechen den verschiedenen Ebenen der göttlichen Wirklichkeit die symbolische, die kataphatische (bejahende) u. die apophatische (negative, verneindende) Theologie (theol. myst. 3 [PG 3, 1032D/3C]). Von diesen befassen sich die beiden ersten mit allem, was über Gott positiv ausgesagt wird. Die apophatische Theologie versucht anzudeuten, was man von Gott versteht auf der Ebene, wo Sprechen u. Denken unzureichend geworden sind u. Schweigen sich einstellt. Der große Wert, den der Verfasser der negativen Theologie beilegt, ist auch Motiv dafür, daß er sich für den Athener Dionysius den Areopagiten ausgibt, dessen Bekehrung veranlaßt wurde durch die Rede, in der Paulus das Evangelium vom ἄγνωστος θεός, dem Unbekannten Gott, verkündete (Act. 17, 23; vgl. Hochstaffl 121). Aber auch schon beim Sprechen über Gott in positiven Ausdrücken, zB. in der Abhandlung über die göttlichen Attribute oder Namen, verfehlt nach PsDionysius das menschliche Verständnis immerfort Gottes Wesen, weil die Transzendenz Gottes sich stets dem menschlichen Sprechen entzieht. – Neue dt. Übersetzungen der Werke des PsDionysius mit ausführlicher Einleitung u. Anmerkungen: Heil aO. u. Suchla aO.

III. Rückblick. In der griech. Philosophie ist das Begriffspaar I. u. Transzendenz seit Parmenides v. Elea gebunden an die Unterscheidung der Ebene des Logisch-analytischen gegenüber den nicht-analytischen Modalitäten der Erfahrungswirklichkeit. Die Entwicklung des Denkens über Transzendenz zeigt jedoch, daß diese Koppelung problematisch ist u. zu stets neuen Korrekturen zwingt (vgl. Gerson 227). Diese Entwicklung führt schließlich zwar zu einer Entkoppelung des Transzendenten u. des Modal-Analytischen, nicht aber zu einem Aufbrechen der Überbewertung des Modal-Logischen gegenüber dem Nicht-analytischen. – Weil Parmenides das philosophische Nachdenken auf den Begriff des ‚Seienden' fixiert, wird eine Trennung vollzogen zwischen den physischen, biotischen u. psychischen Seiten der Wirklichkeit einerseits u. den logisch-analytischen Seiten andererseits. Im Gefolge der Entdekkung der Eigengesetzlichkeit des Logisch-Analytischen wird festgestellt, daß das Nicht-Logische den Normen, die für das Lo-

gisch-Analytische gelten, nicht entspricht. Das führte zu der Identifikation des Logisch-Analytischen mit dem ‚Wirklich-Seienden' (vgl. Gerson 237). Mit Recht sagt Mortley 1, 11: ‚Es ist einer der merkwürdigsten Aspekte des intellektuellen Fortschritts des Menschen, daß er sich vollzieht, indem man auf Fundamenten aufbaut, die im Licht späterer Entwicklung als völlig unsicher erscheinen'. Auch er sagt das in Bezug auf die Bedeutung des Neuanfangs, den Parmenides machte. Eine Folge davon ist, daß man das ‚wirklich Seiende' auffaßt als charakterisiert durch absolute Identität mit sich selbst, als absolute Unveränderlichkeit, Überzeitlichkeit u. Apathie, u. daß das Kausalverhältnis zwischen diesem ‚Wirklich-Seienden' u. der von ihm abhängigen Wirklichkeit dargestellt wird als ein Aus-(einander-)Denken u. (Unter-) Scheiden. Hier liegt der Grund dafür, daß die griech. Philosophie des Transzendenten über die mittelalterliche Philosophie der Transcendentia oder Transcendentalia schließlich auslief in die moderne Philosophie der transzendentalen Bedingungen des menschlichen Erkennens. Nach Parmenides gelangen Denker jedoch zu dem Bewußtsein, daß die Realität des Denkens u. die logisch-analytische Seite der Wirklichkeit notwendig einschließen, daß es eine Zweiheit von Denksubjekt u. Denkobjekt gibt u. zudem, daß man Subjekt u. Prädikat unterscheiden kann. Logisch-analytisches Denken scheint so seine Grundlage zu haben in (unter)scheidendem, diskursivem u. dihäretischem Denken, das nicht nur ein intuitives Erfassen der Ideen u. ihrer gegenseitigen Beziehungen, sondern auch eine Einheit einer höheren Ordnung voraussetzt. – Platon hat diese Einheit gesucht in einem metalogischen Prinzip von Einheit, war aber gleichzeitig genötigt, ein negatives Gegenstück dazu zu postulieren, u. hielt die intelligible Wirklichkeit (= das wirklich Seiende) als von beiden Prinzipien abhängig. Aristoteles suchte diese Einheit im ‚Seienden als Seiendem', das dem Unterscheiden u. dem unterscheidbar Seienden vorausgeht, u. das er identifizierte mit dem göttlichen Intellekt, der sich selbst zum Objekt hat. Plotin schließlich durchdachte die Dualität in der aristotelischen Lehre vom Nous u. zog dann daraus den Schluß, daß das höchste Prinzip weder ein logisch-analytisches noch ein intuitives Denken kennt, vielmehr nur ein metalogisches u. metaintuitives Prinzip von Intuition u. Rationalität ist. – Ein radikales Durchbrechen dieser Tradition ist nur möglich, wenn ein Denkmodell gewählt wird, in dem die Transzendenz aufgefaßt wird als Ursprung aller Modalitäten der Erfahrungswirklichkeit in gleichem Maße, einschließlich der logisch-analytischen, u. jede Hinleitung einer Modalität auf eine andere, zB. die logisch-analytische, abgelehnt wird. Dann wird man erkennen können, daß die Einheit eines Denkobjektes gegründet ist in der Einheit eines Aktes der Intuition, womit ein vielseitiges Stück der nichtanalytischen Wirklichkeit zu einer logisch-analytischen Einheit gebildet wird. Dann wird man sich auch der Tatsache bewußt werden können, daß menschliches Denken u. Sprechen nur ein Denken u. Sprechen über die dem Menschen zugängliche Erfahrungswirklichkeit sein kann u. keine Möglichkeit gegeben ist, innerhalb des Rahmens menschlichen Denkens u. Sprechens das zu erfassen, was den letzten Grund dieses Denkens u. Sprechens bildet. Damit wird eine philosophische Theologie, die gründet in einem autonomen menschlichen Denken, unmöglich. Denn kein Sprechen ‚von unten' her kann sich selbst erheben zu einem Sprechen aus der Sicht Gottes.

A. H. ARMSTRONG (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy[2] (Cambridge 1970). – A. H. ARMSTRONG / R. A. MARKUS, Christian faith and Greek philosophy[2] (London 1964). – R. M. BERCHMAN, From Philo to Origen. Middle Platonism in transition (Chico, CA 1984). – A. P. BOS, Cosmic and metacosmic theology in Aristotle's lost dialogues (Leiden 1989). – H. CROUZEL, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956). – J. DILLON, The Middle Platonists. A study of Platonism 80 BC to A. D. 220 (London 1977). – J. M. DILLON / A. A. LONG (Hrsg.), The question of ‚Eclecticism' (Los Angeles 1988). – H. DÖRRIE, Platonica minora = StudTestimAnt 8 (1976). – C. H. DODD, The Bible and the Greeks (London 1935). – C. FABRO, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino[2] (Torino 1950). – A. J. FESTUGIÈRE, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile (Paris 1932); La révélation d'Hermès Trismégiste 2. Le Dieu cosmique (ebd. 1949). – S. GERSH, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition 1/2 (Notre Dame, IN 1986). – L. P. GERSON, God and Greek philosophy. Studies in the early history of natural theology (London/New York

1990). – P. HADOT, Porphyre et Victorinus 1/2 (Paris 1968). – H. HANSE, ‚Gott haben' in der Antike u. im frühen Christentum. Eine religions- u. begriffsgeschichtliche Untersuchung (1939). – M. HENGEL, Judentum u. Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. vC. (1969). – P. HENRY, The path to transcendence. From philosophy to mysticism in St. Augustine (Pittsburgh 1981); La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de s. Augustin (Paris 1938). – J. HOCHSTAFFL, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, Diss. Münster (1976). – L. HONNEFELDER, ‚Philosophie als eigene Dimension'. Die Entwürfe der Hochscholastik; der zweite Anfang der Metaphysik: J. P. Beckmann u. a., Philosophie im MA (1987) 166/86. – L. HONNEFELDER / W. SCHÜSSLER (Hrsg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klass. Metaphysik (1992). – E. v. IVÁNKA, Plato Christianus. Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964). – J. KEATING, The Christian God of philosophy: HarvTheolRev 58 (1965) 417/26. – H. M. KUITERT, Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel (1967). – A. LOUTH, The origins of the Christian mystical tradition. From Plato to Denys (Oxford 1981). – A. O. LOVEJOY, The great chain of being. A study of the history of an idea (Cambridge, MA 1936). – W. MAAS, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer u. christlicher Gotteslehre (1974). – H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung Gottes zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa (1952); Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79. – PH. MERLAN, Greek philosophy from Plato to Plotinus: Armstrong 14/132; From Platonism to Neoplatonism[3] (The Hague 1968). – R. MORTLEY, From word to silence 1/2 = Theophaneia 30/31 (1986). – J. PÉPIN, Théologie cosmique et théologie chrétienne (Paris 1964). – E. DES PLACES, Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique (ebd. 1964). – L. M. DE RIJK, Quaestio De Ideis. Some notes on an important chapter of Platonism: Kephalaion, Festschr. C. J. de Vogel (Leiden 1975) 204/13. – C. J. DE VOGEL, ‚Ego sum qui sum' et sa signification pour une philosophie chrétienne: RevScRel 35 (1961) 337/55; Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 (1983) 277/302; Antike Seinsphilosophie u. Christentum: Reformation. Schicksal u. Auftrag, Festschr. J. Lortz 1 (1958) 527/48. – H. A. WOLFSON, Extradeïcal and intradeïcal interpretations of Platonic Ideas: JournHistIdeas 22 (1961) 3/22; The philosophy of the churchfathers (Cambridge, MA 1956); – C. ZINTZEN (Hrsg.), Der Mittelplatonismus = WdF 70 (1981).

Abraham P. Bos (Übers. Alois Kehl).

Immaturus s. Biothanati: o. Bd. 2, 391/4; Ganymed: o. Bd. 8, 1035/48; Grabinschrift I: o. Bd. 12, 479/81. 500f; Grabinschrift II: ebd. 542. 580.

Immigration s. Migration.

Immolatio s. Opfer.

Immunitas.

A. Griechenland. I. Atelie. 'Ατέλεια als dauerhafte oder vorübergehende Befreiung (vgl. Demosth. or. 42, 25. 32: ἀναπαύω) einer Person von Ämtern oder persönlichen Dienstleistungen (λειτουργίαι) bzw. des Vermögens von Abgaben oder Leistungen ist in vielen Poleis seit dem 6. Jh. vC. bezeugt (Ditt. Syll.[3] 1 nr. 4; Kyzikos), sehr häufig als Ehrung für Fremde u. teilweise auch unter Einschluß der Nachkommen. – Für Fremde bedeutete die ohne nähere Bestimmung verliehene Atelie in der Regel Befreiung von den Abgaben, die sie im Verhältnis zu den Bürgern zusätzlich zahlten. Sie wurden dadurch partiell den Bürgern gleichgestellt. Metöken konnten in Athen neben bloßer Befreiung von der Metökensteuer (IG 2^2, 61, 10; vor 378/377 vC.) zusätzlich die Gleichstellung mit den Bürgern hinsichtlich der in Notlagen erhobenen Sonderabgaben (Eisphora) erhalten (zB. IG 2^2, 237, 25/8 vJ. 338/337 vC.). Das entspricht inhaltlich der ebenfalls bezeugten Verleihung der Isotelie (IG 2^2, 287, 2/6; vor 336/335 vC.; U. Kahrstedt, Studien zum öffentlichen Recht Athens 1 [1934] 294/6). In einigen Proxeniedekreten ist in gleichem Sinn die Verleihung der Entelie belegt (F. Gschnitzer, Art. Proxenos: PW Suppl. 13 [1973] 712f). Auch ἀτέλεια πάντων bedeutet nicht unbedingt umfassende Atelie, wie sich aus Inschriften ergibt, in denen mindestens eine weitere spezielle Befreiung (H. Engelmann, Die Inschriften von Kyme [1976] nr. 5, 4. 12/5; Anfang 2. Jh. vC.) oder die ἀτέλεια πάντων ,wie für die Bürger' (H. Collitz / F. Bechtel, Sammlung der griech. Dialektinschriften 2 nr. 2607; Delphi 240/239 vC.) gewährt wird (vgl. G. Busolt, Griechische Staatskunde 1^3 = HdbAltWiss 4, 1, 1 [1920] 301). – Bei Bürgerrechtsverleihungen u. Isopolitievereinbarungen zwischen Poleis war man zunächst nur potentiell Bürger der anderen Stadt. Erst mit Aktivierung des Bürgerrechts wurde man zum πολίτης ἐντελής (Inschr. Milet nr. 136, 7/11; ca. 330 vC. = Staatsverträge 3 nr. 408), der mit den Altbürgern gleichberechtigt u. gleichverpflichtet war (ἰσοτελής), für den also auch Steuerpflicht bestand. Zusätzlich vereinbarte Atelien, die meist den privaten Waren- u. Kapitalverkehr betrafen, wirkten sich nur vor Aktivierung des Bürgerrechts aus, insbesondere bei nur vorübergehenden Aufenthalten (vgl. W. Gawantka, Isopolitie [1975] 59/68). Die Isotelie konnte auch nach Ablauf einer bestimmten Zeit aufleben (J. u. L. Robert: BullÉpigr 1972 nr. 371, 15/20). – Busolt aO. 299/301; H. Francotte, Finances des cités grecques (Paris 1909) 269/93; Ph. Gauthier, 'Ατέλεια τοῦ σώματος: Chiron 21 (1991) 49/68; H.-J. Gehrke, Stasis (1985) 230f; A. S. Henry, Honours and privileges in Athenian decrees (Hildesheim 1983) 241/6; Kahrstedt aO. 219/25. 294/6; A. Lambrechts, Tekst en uitzicht van de Atheense proxeniedecreten (Bruxelles 1958) 84/9; Wörrle 93f.

II. Befreiung von Liturgien. Da üblicherweise alle wichtigen öffentlichen Aufgaben der griech. Polis durch reiche Bürger als ordentliche oder außerordentliche Liturgien wahrgenommen wurden, waren generelle Befreiungen hiervon sehr selten. Im einzelnen läßt sich trotz sehr lückenhafter Quellenlage erschließen, daß es ein differenziertes System gesetzlicher Regelungen gegeben haben muß, in dem u. a. Einkommens- (Demosth. or. 20, 19) u. Altersgrenzen, sowie befristete Befreiungen ihren Platz hatten. So war man in Athen nach Ablauf der meist einjährigen Leistungszeit für ein Jahr frei (ebd. 8), als Trierarch auf Antrag für zwei Jahre (Isaeus 7, 38). Man mußte auch nicht zwei Liturgien gleichzeitig übernehmen (vgl. Demosth. or. 20, 19; 50, 9). Waisen waren bis ein Jahr nach der Volljährigkeit von Liturgien befreit (Lys. or. 32, 24). – Es gab Ausnahmen von der Heranziehung zur Trierarchie (Demosth. or. 14, 16), u. a. für Archonten (ebd. 20, 27), vom Kriegsdienst (Plut. vit. Ages. 24, 3) sowie Verfahren gegen die unrechtmäßige Belastung mit Liturgien, in Athen zB. Skepsis (Einrede) u. Antidosis (Vermögenstausch; vgl. Demosth. or. 42; Aristot. resp. Ath. 56, 3, 61, 1; M. R. Christ, Liturgy avoidance and antidosis in classical Athens: TransProcAmPhilolAss 120 [1990] 160/8; V. Gabrielsen, The antidosis procedure in classical Athens: ClassMed 38 [1987] 7/38; J. H. Lipsius, Das Attische Recht u. Rechtsverfahren 2, 2 [1912] 588/99). – Aus Sympolitieverträgen sind befristete Befreiungen für Neubürger bekannt, zB. von zehn Jahren in Teos (L. Robert: JournSav 1976, 175/88; 3. Jh. vC., mit detaillierten Regelungen) u. in Milet (Inschr. Milet nr. 149, 35f vJ. 182 vC.). Käufern von Priesterämtern wurde Atelie von Liturgien eingeräumt, zB. in Skepsis von Kriegsdienst u. Einquartierung (F. Sokolowski, On the sale of the priesthood of Dionysos in Skepsis: ZsPapEpigr 22 [1976] 185f, 2/4; 2.

Jh. vC.), in Priene gestaffelt nach dem Kaufpreis bis hin zur Befreiung von Trierarchie u. Proeisphora (Inschr. Priene nr. 174, 27/30; 2. Jh. vC.). Ziel solcher Regelungen war es wahrscheinlich, die Lasten gerecht zu verteilen u. das System funktionsfähig zu erhalten. – V. Gabrielsen, The Athenian trierarchy (Odense 1991) 121/31; ders., Financing the Athenian fleet (Baltimore 1994) 85/102; A. R. W. Harrison, The law of Athens 2 (Oxford 1968) 232/8.

III. Von Abgaben. Atelie von einzelnen Abgaben kommt am häufigsten vor als Befreiung von Steuern für den Verkauf (zB. P. Frisch, Die Inschriften von Ilion [1975] nr. 1, 19) sowie von Zöllen für die Ein- u. Ausfuhr von Gegenständen (vgl. Francotte aO. 275/80), zT. beschränkt auf den Eigenbedarf (C. Michel, Recueil d'inscriptions grecques [Bruxelles 1900] nr. 521, 5/7). Dabei geht es oft um die Aufnahme von Flüchtlingen (Robert: BullEpigr aO. [o. Sp. 1094] nr. 371, 20/2; vgl. H. Müller, Φυγῆς ἕνεκεν: Chiron 5 [1975] 129/56). – Unter Themistokles waren bestimmte Bevölkerungsgruppen steuerfrei (Diod. Sic. 11, 43, 3 für dJ. 477/476 vC.; vgl. E. Fiesel, Art. τέλη: PW 5 A, 1 [1934] 247f; R. Thomsen, Eisphora [København 1964] 142. 252). – Als Ausstattung von Festen in Form der Befreiung von Marktsteuern ist Atelie in hellenistischer Zeit oft belegt, zB. für Eretria (Collitz / Bechtel aO. [o. Sp. 1093] 3, 2 nr. 5315 vJ. 341/340 vC.). Unter den Attaliden wird sie vom König verliehen, zB. von Antiochos III (Ph. Gauthier, Nouvelles inscriptions de Sardes 2 [Genève 1989] 81 nr. 3, 10/2; vgl. ebd. S. 106/11; A. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde [1909] 196f; Wörrle 209/12).

IV. Für Poleis. Hellenistische Herrscher haben vielfach den Poleis Abgabenfreiheit verliehen, so schon Alexander d. Gr. an Ilion (Strab. 13, 1, 26) oder Antiochos II an Erythrai, das allerdings erhebliche Gegenleistungen erbrachte (C. B. Welles, Royal correspondence in the Hellenistic period [New Haven 1934] nr. 15, 22f. 26f; vgl. D. Magie, Roman rule in Asia Minor 2 [Princeton 1950] 829/32). Der juristische Gehalt ist aber unklar, weil die im Hintergrund stehende Spannung zwischen dem Autonomiestreben der Städte u. dem Hegemonieanspruch der Könige von beiden Seiten oft verschleiert wurde (vgl. W. Orth, Königlicher Machtanspruch u. städtische Freiheit [1977] 178/87). Bezeugt ist auch eine als Hilfe zum Wiederaufbau gewährte Atelie nach Kriegen oder Naturkatastrophen, die meist auf drei Jahre befristet war (zB. Th. Corsten, Die Inschriften von Prusa ad Olympum 2 [1993] nr. 1001, 21/4; 2. Jh. vC.).

B. Rom. I. Immune Gemeinden. a. Coloniae. Die I. von Gemeinden dem röm. Staat gegenüber war während der Republik sehr vielgestaltig. Unter Caesar u. Augustus wurden einige, meist spanische Kolonien römischer Bürger zu coloniae immunes ernannt (vgl. Plin. n. h. 3, 12. 24; CIL 2, 1663) u. dadurch vom tributum soli befreit. Daneben trat seit dem 1. Jh. nC. die Verleihung des ius Italicum (Plin. n. h. 3, 25. 139), das die in Italien geltenden Bodenrechtsverhältnisse, also auch die Steuerfreiheit, auf ein bestimmtes Gebiet außerhalb Italiens übertrug. Das ius Italicum umfaßte u. a. die Kernsteuern, das tributum soli u. capitis (vgl. Paul.: Dig. 50, 15, 8, 7; J. Bleicken, In provinciali solo dominium populi Romani est vel Caesaris: Chiron 4 [1974] 371/7). In der Severerzeit wurde das ius Italicum als Auszeichnung verliehen, die den Rang einer Stadt erhöhte (durch Septimius Severus an Tyrus, Heliopolis, Laodicea [Ulp.: Dig. 50, 15, 1 pr.; 2f] u. an Karthago, Utica u. Leptis Magna [ebd. 50, 15, 8, 11]; F. Vittinghoff, Römische Stadtrechtsformen der Kaiserzeit: SavZsRom 68 [1951] 465/72).

b. Civitates. Peregrine Städte in den Provinzen waren im Normalfall als civitates stipendiariae oder tributariae abgabenpflichtig, konnten aber bei entsprechenden Verdiensten als civitates liberae bzw. liberae et immunes von direkten Steuern befreit werden. Dasselbe galt für civitates foederatae (vgl. Cic. Verr. 3, 13; W. Dahlheim, Gewalt u. Herrschaft [1977] 182). – Zwar ergibt sich die Steuerfreiheit nicht notwendigerweise aus dem Begriff der libertas (vgl. Liv. 45, 29, 4), doch läßt sie sich für die Zeit der Republik aus Appian (b. civ. 1, 475; 5, 27) u. für die Kaiserzeit daraus erschließen, daß einige literarische Zeugnisse nur die Freiheit von Städten erwähnen, die inschriftlich belegte ἀνεισφορία aber verschweigen (vgl. für Knidos Plut. vit. Caes. 48 mit BritMusInscr 4, 792; R. Bernhardt, Die I. der Freistädte: Historia 29 [1980] 190/3). Daneben blieb die Pflicht zu φιλικαὶ λειτουργίαι (Strab. 8, 5, 5, 365), d. h. zu regelmäßigen Leistungen an Rom, bestehen (Cic. Verr. 2, 5, 50f; Bern-

hardt aO. 196f). In Sonderfällen wurden auch diese Liturgien erlassen, zB. von Caesar für Aphrodisias (Riccobono, Fontes[2] 1 nr. 38, 6/9) u. von Claudius für Ilion (der Erlaß der tributa in Suet. vit. Claud. 25, 3 ist gemäß Tac. ann. 12, 58 als ἀλειτουργησία zu verstehen; Callistrat spricht von plenissima I.: Dig. 27, 1, 17, 1; vgl. Bernhardt aO. 198/207). – Im Laufe der Kaiserzeit fand beim Begriff der civitas libera bzw. foederata eine Entwicklung zum bloßen Ehrentitel statt, die sich zB. am Vorkommen von coloniae foederatae zeigt (Dessau 1 nr. 1020, 11f; J. Nollé, Colonia u. Socia der Römer: Rom u. der Griech. Osten, Festschr. H. H. Schmitt [1995] 356/9). – Wegen fortschreitender staatsrechtlicher Gleichstellung der Gemeinden u. der Entwicklung hin zu unfreien civitates (D. Nörr, Origo: TijdschrRechtsgeschiedenis 31 [1963] 567/70) trat die Verleihung der I. faktisch zurück, lebte aber als bloßer Titel fort. – R. Bernhardt, Immunität u. Abgabenpflichtigkeit bei röm. Kolonien u. Munizipien in den Provinzen: Historia 31 (1982) 343/52; W. Dahlheim, Gewalt u. Herrschaft (1977) 174/93. 255/61; Mommsen, StR 3, 1, 681/6; K. v. Premerstein, Art. Ius Italicum: PW 10, 1 (1917) 1245/8; Sherwin-White 337/79.

c. Sonderfälle. In Ägypten erhielten die Bürger von Alexandrien durch ein Edikt von Ti. Iulius Alexander vJ. 68 nC. Freiheit von Steuern u. Liturgien in der Chora (Ditt. Or. 2 nr. 669, 32/4; vgl. G. Chalon, L'édit de Tiberius Julius Alexander [Olten 1964] 144/52. 158/71). Eine Bestätigung liegt in BGU 11, 2058 vom 2. Jh. nC. vor. – Die Bürger von Antinoopolis wurden durch Hadrian von der ἐγκύκλιον- (Erwerbs-) Steuer (PLond. inv. 1890 + 1892 vJ. 135; H. I. Bell: Aegyptus 13 [1933] 516, 5f) u. von Liturgien außerhalb ihrer Stadt befreit (PWürzb. 9, 4/6. 31; PIand. 7, 140 vJ. 151; POsl. 3, 126 vJ. 161; BGU 4, 1022 = Wilcken, Chr. nr. 29 vJ. 196; POxy. 8, 1119 = ebd. nr. 397 vJ. 253; vgl. H. Braunert, Griechische u. römische Komponenten im Stadtrecht von Antinoopolis: JournJurPap 14 [1962] 81/8; Lewis, Exemption [1964] 73/5). – Anläßlich der Stadtgründung des Hafens Pizos iJ. 202 nC. erhielten Umsiedler Befreiung von verschiedenen Liturgien (Ditt. Syll.[3] 2 nr. 880, 45/57).

d. Immunitas durch Städte. Die Verleihung der Atelie durch eine Polis war zu Beginn des Prinzipats mitwirkungsfrei, am Ende der Severerzeit dagegen zumindest genehmigungsbedürftig (vgl. Severus u. Alexander: Cod. Iust. 4, 62, 1f: es durften keine neuen vectigalia eingeführt werden), wenn nicht überhaupt untersagt (vgl. Mod.: Dig. 27, 1, 6, 2f: Städte waren an numerus gebunden; D. Nörr, Imperium u. Polis in der hohen Prinzipatszeit[2] [1969] 24/6. 35/9). Ein konkreter Fall ist aus Oinoanda überliefert. Dort benötigte die Polis iJ. 124/25 nC. zur Festsetzung einer Abgabenbefreiung für den Festmarkt u. einer fünfjährigen vacatio (σκέπη) für den Agonotheten die Genehmigung des Statthalters, weil hierdurch in römische Belange eingegriffen wurde (Wörrle 14/6; Z. 87/9. 99f. 109/13. 115/7; vgl. S. 165/8). – Zur Befreiung von munera publica durch eine colonia in Moesia superior vgl. CIL 3, 6294. In der Severerzeit konnten Städte eigene Altersgrenzen für munera personalia bestimmen (Call.: Dig. 50, 6, 6, 1).

II. Einzelpersonen. a. Bürgerrechtsverleihung u. Immunitas. Nach republikanischer Anschauung waren römisches u. peregrines Bürgerrecht miteinander nicht vereinbar (Cic. Balb. 28; es gab aber Ausnahmen: Nep. Att. 3). Wer das röm. Bürgerrecht erlangte, verlor das einheimische, gewann aber damit die Freiheit von Liturgien gegenüber seiner Heimatgemeinde. – Liturgiefreiheit versprach die lex Acilia repetundarum gegen Beamtenbestechungen vJ. 122 vC. (CIL 1, 198 = Riccobono, Fontes[2] 1 nr. 7, 76/9) dem erfolgreichen Ankläger auch für den Fall, daß er nicht römischer Bürger werden wollte; er sollte nicht schlechter stehen als bei der Wahl des Bürgerrechts. In beiden Fällen war er vom Militärdienst befreit. – Durch Senatusconsultum vJ. 78 vC. (CIL 1, 203 = ebd. nr. 35; vgl. Wolff 61/3) wurden drei kleinasiatische Nauarchen u. ihre Nachkommen ohne Verleihung des röm. Bürgerrechts in ihren Heimatstädten ἀλειτούργητοι καὶ ἀνείσφοροι (CIL 1, 203, 12f). Nur sie selbst erhielten außerdem Befreiung von den an Rom zu zahlenden Abgaben (ebd. 23). Diese Befreiung mußte gesondert verliehen werden, da das in der Provinz befindliche Vermögen römischer Bürger steuerpflichtig war. Auch Grundeigentum in Italien war nur de facto seit dJ. 167 vC. steuerfrei. – Seleukos v. Rhodos erhielt durch Oktavian iJ. 41 vC. auch für seine Eltern u. Nachkommen das röm. Bürgerrecht u. die ἀνεισφορία τῶν ὑπαρχόντων, damit sie ἀρίστωι νόμωι ἀπίστωι τε δικαίωι πολεῖται [ἀνείσφο]ροί [εἰ-

σιν] (Jalabert / Mouterde 3 nr. 718 = Riccobono, Fontes[2] 1 nr. 55, 19/23; B. Lifshitz, Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie: ANRW 2, 8 [1977] 5f). Das entspricht genau der I. omnium rerum u. dem Bürgerrecht optimo iure optimaque lege des etwa gleichzeitigen Veteranenedikts (Riccobono, Fontes[2] 1 nr. 56, 8/12), bezeichnet also die umfassende Befreiung von Abgaben u. Liturgien. – Nach dem 3. Kyrene-Edikt des Augustus vJ. 7/6 vC. (ebd. nr. 68, 55/62 = J. H. Oliver, Greek constitutions [Philadelphia 1989] nr. 10; vgl. Link 113/7. 121/3) war man als Neubürger nur bei zusätzlich zum röm. Bürgerrecht verliehener ἀνεισφορία (das entspricht wahrscheinlich dem Bürgerrecht optimo iure) von den Liturgien der Heimatstadt befreit (vgl. CIL 3, 5232). Außerdem wurde die Abgabenfreiheit auf den Besitzstand zZt. ihrer Verleihung begrenzt. Dadurch ließen sich die Gefahren für die Städte verringern, ihre Leistungsträger zu verlieren. – Parallel zum Abbau der Unterschiede zwischen den verschiedenen Stadttypen wurde im 2. Jh. die origo-Lehre als einheitliches städtisches Bürgerrecht entwickelt, mit dem gleichen Ziel, den Städten die Träger der Steuern u. sonstigen Lasten zu erhalten u. damit zugleich die Reichsfinanzen zu sichern (Nörr, Origo aO. [o. Sp. 1097] 598f). Aus dieser Zeit ist eine Bürgerrechtsverleihung erhalten salvo iure gentis, sine diminutione tributorum et vectigalium populi et fisci (Tabula Basanitana: AnnÉpigr 1971, 187 nr. 534 vJ. 177). – Dahlheim aO. 303/19; Nörr, Imperium aO. [o. Sp. 1098] 55/7; A. Gilboa, L'octroi de la citoyenneté romaine et de l'immunité à Antipater, père d'Hérode: RevHistDroitFrançÉtr 50 (1972) 609/14; Sherwin-White 291/313; M. Stahl, Imperiale Herrschaft u. provinziale Stadt (1978) 63/9.

b. Formen der Immunitas. 1. Begriffe. I. bedeutet eine dauerhafte privilegierende Befreiung von öffentlichen Abgaben u. Diensten (munera). Griechische Übersetzungen: ἀτέλεια, ἀλειτουργησία (erstmals Preisigke, Sammelb. nr. 4224; ca. 40 vC.), ἀνεισφορία, ἄφεσις φόρων u. entsprechende Adjektive. – Vacatio nannte man urprünglich die vorübergehende, später auch die auf Dauer verliehene Befreiung von munera aufgrund persönlicher Befreiungsgründe (Kübler 649f). Griechische Übersetzungen: ἀνάπαυσις, ἄνεσις (PGiss. 59), πάρεσις (Riccobono, Fontes[2] 1 nr. 55, 24); σκέπη (Wörrle 93/6). – Excusatio bezeichnet sowohl einen Grund für die Befreiung von der Übernahme eines öffentlichen Amtes als auch das Verfahren zur Erlangung einer solchen Befreiung (vgl. Klingmüller 1578; Sirks, Munera 104). – Vacatio muneris publici erscheint als gleichbedeutend mit I. (vgl. Tarr. Pat.: Dig. 50, 6, 7; Call.: ebd. 50, 6, 6, 7; Sirks, Munera 103). – Die Kompilatoren der Digesten Justinians stellten den Stoff nach folgenden Titeln zusammen: de excusationibus (Dig. 27, 1; betrifft die Vormundschaft), de vacatione et excusatione munerum (ebd. 50, 5) u. de iure immunitatis (50, 6). Deshalb läßt sich vermuten, daß man diese Begriffe bis in die Spätzeit unterschied, auch wenn sie häufig promiscue gebraucht wurden.

2. Freiheit von munera. Der munus-Begriff ist mehrdeutig (vgl. Paul.: Dig. 50, 16, 18). Im Verhältnis zu honor kann munus sowohl als Oberbegriff, der die honores mit umfaßt, wie auch als Gegenbegriff verwendet werden. Die Juristen der Severerzeit entwickelten ein System der von ihnen munera civilia bzw. publica genannten Leistungen (vgl. Char.: Dig. 50, 4, 18 pr.). Sie unterschieden die I. personae als Befreiung von körperlichen, personalen Leistungspflichten (den munera personalia bzw. corporalia), die I. patrimonii als Befreiung von der auf dem Vermögen liegenden Leistungspflicht u. die I. omnium rerum, die von beidem befreite. Bei den munera patrimonii wurde differenziert zwischen Vermögensabgaben der Bürger bzw. incolae aufgrund von origo bzw. domicilium u. Vermögenslasten (munera possessionis), die jeden Eigentümer trafen (vgl. Ulp.: Dig. 50, 4, 6, 5). Von den munera patrimonii gibt es normalerweise keine I. (ebd. 50, 4, 6, 4; Cod. Iust. 10, 42, 2. 5. 7. 9). Deshalb ist I. von munera civilia oft gleichbedeutend mit Befreiung von munera personalia. – Für die Spätzeit sind daneben Befreiungen von munera sordida (aufgelistet in Cod. Theod. 11, 16, 18; 15, 3, 6 vJ. 390 u. 423) sowie von im Einzelfall durch indictio angeforderten munera extraordinaria belegt (vgl. ebd. 11, 16). – Kübler 644/7; Langhammer 237/62; Neesen 216/23; Sirks, Munera 81/4. 98/100.

3. Von der Vormundschaft. Wegen ihrer Herkunft aus dem Privatrecht wurde die Vormundschaft als munus privatum angesehen (vgl. Mod.: Dig. 27, 1, 6, 15), so daß eine Befreiung gesondert verliehen werden mußte (Call.: ebd. 27, 1, 17, 3f). Das geschah

auch noch, als sich die Vormundschaft zum munus publicum gewandelt hatte (vgl. Inst. Iust. 1, 25 pr.). Antoninus Pius erwähnt in einem Reskript die Freiheit von der Vormundschaft als Bestandteil der plenissima I. (Call.: Dig. 27, 1, 17, 1). – Im Rahmen der Vormundschaft wurde das Exkusationsrecht entwickelt, zunächst für den behördlich bestellten Vormund, später auch für den testamentarischen u. mit Vereinheitlichung der Institution für den gesetzlichen Vormund (Konstantin: Cod. Theod. 3, 17, 2 vJ. 326; 13, 5, 7 vJ. 334). – Die Befreiung von der Vormundschaft ist u. a. belegt für Mitglieder von Vereinigungen, für Ärzte u. Philosophen, Veteranen, Senatoren, Amtsträger u. Priester. Es galten auch die allgemeinen persönlichen Befreiungsgründe (s. u.). Man mußte bis zu drei Vormundschaften nebeneinander übernehmen (Ulp. frg. Vat. 125; Dig. 27, 1, 3. 5; Mod.: Dig. 27, 1, 2, 9). Hauptquellen sind Ulp. frg. Vat. 123/247; Mod. u. Ulp.: Dig. 27, 1; Inst. Iust. 1, 25. – M. Kaser, Das röm. Privatrecht^2 (1971/75) 1, 358; 2, 228; ders., Das röm. Zivilprozeßrecht (1966) 358f. 373f; E. Sachers, Art. Tutela: PW 7A, 2 (1948) 1534/42.

4. Von Abgaben: Steuern u. Zölle. Die Quellen für eine Befreiung von Abgaben aller Art sind ebenso zahlreich wie vielfältig, entsprechend den sich wandelnden Systemen. Römische Bürger waren in Italien von Personalabgaben befreit. Das gleiche galt für sie zumindest in Ägypten, bis nach dJ. 212 nC. auch sie zu steuerpflichtigen Untertanen wurden. – Von der ägypt. Kopfsteuer (λαογραφία), für die eigene Altersgrenzen galten, waren einige privilegierte Gruppen befreit (L. Neesen, Untersuchungen zu den direkten Staatsabgaben der röm. Kaiserzeit [1980] 127f; S. L. Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian [Princeton 1938] 117/20). – Hinsichtlich der Zollabgaben sind aus republikanischer Zeit detaillierte Regelungen im Zollgesetz der Provinz Asia vJ. 75 vC. erhalten (H. Engelmann / D. Knibbe, Das Zollgesetz der Provinz Asia = Epigraphica Anatolica 14 [1989]). Danach waren zollfrei u. a. Transporte für den röm. Staat, das Kaiserhaus u. das Militär (ebd. Z. 58/66), alle Gegenstände, die die publicani zur Erfüllung ihrer Aufgaben brauchten (74/8) oder die jemand zum Eigengebrauch mitführte (81/3; vgl. für Sizilien Alf.: Dig. 50, 16, 203). Auch der Warentransfer wegen drohender Kriegsgefahr war abgabenfrei (Engelmann / Knibbe aO. Z. 66). In späteren Zusätzen ist die Reduzierung der Zollfreiheit (für eine Einzelperson?) durch Senatusconsultum vJ. 17 vC. (ebd. 96/8) u. die Zollhoheit für Alexandreia Troas (ebd. 103/5 [vJ. 12 vC.]) geregelt. Aus dJ. 8 oder 12 vC. stammt eine Bestimmung, in der Augustus für 30 Tage während eines Festes eine Atelie gewährte, nach welcher auch im zugehörigen Hafen keine Einfuhrabgaben erhoben werden durften (ebd. 128/33). – Delmaire 360/5 (zum chrysargyron); Karayannopulos 196/205; Neesen aO. 121/3; F. Vittinghoff, Art. Portorium: PW 22, 1 (1953) 395.

5. Von Einquartierung u. Militärdienst. Nach Ulpian gab es eine umfassendere (plenius) vacatio von munera publica, welche auch die Freiheit vom Militärdienst enthielt (Dig. 50, 5, 13, 1). Die Befreiung vom hospitum, der Pflicht, Soldaten u. reisende Beamte aufzunehmen, wurde gesondert verliehen, zB. an Senatoren, Ärzte u. Rhetoren, Soldaten u. Veteranen. Die dionysischen Techniten u. die Veteranen waren zusätzlich vom Militärdienst befreit. Zu der umfassenden Privilegierung von Ärzten u. Professoren der artes litterarum durch Hadrian, *Constantinus d. Gr. u. Honorius gehörte auch die Befreiung von Militärdienst u. Einquartierung (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 8; Cod. Theod. 13, 3, 3 = Cod. Iust. 10, 53, 6 vJ. 333; Cod. Theod. 13, 3, 16 = Cod. Iust. 10, 53, 11 vJ. 414). – J. H. Jung, Die Rechtsstellung der röm. Soldaten: ANRW 2, 14 (1982) 906/13.

c. Art u. Weise der Befreiung. Eine I. konnte auf die Person beschränkt, aber auch auf Angehörige u. Nachkommen erstreckt werden (zB. auf die familia: Iavol.: Dig. 50, 4, 13). – Sie konnte auf Dauer oder auf Zeit verliehen werden. So sind Schonfristen zwischen zwei munera belegt (Paul.: Dig. 50, 1, 18), die Hadrian allerdings aufhob für den Fall, daß sonst niemand zur Verfügung stand (Call.: Dig. 50, 4, 14, 6). Gordian gab zwischen verschiedenen honores eine vacatio für drei Jahre, zwischen denselben für fünf Jahre (Cod. Iust. 10, 41, 2 ca. 238/43 nC.; Wörrle; zur Fristberechnung vgl. Nerat.: Dig. 50, 5, 4). Während der Abwesenheit rei publicae causa genoß man eine vacatio von den munera civilia (Antoninus Pius: Cod. Iust. 10, 53, 1; Ulp. frg. Vat. 222; vgl. Sirks, Munera 93), nach Durchführung einer längeren Gesandtschaft anschließend für zwei Jahre (Diokletian u. Maximinian: Cod. Iust. 10, 65, 3). Bei munera patrimonii verhalf Vermö-

gensmangel zu einer vorübergehenden excusatio (Ulp.: Dig. 50, 4, 4, 1). – Man mußte nicht zwei munera gleichzeitig ableisten u. auch während der Zeit eines honor kein munus übernehmen, wohl aber umgekehrt (Mod.: Dig. 50, 4, 10).

d. Allgemeine persönliche Befreiungsgründe. 1. Alter. Bei den munera corporalia bzw. personalia, von denen Frauen völlig befreit waren (Ulp.: Dig. 50, 4, 3, 3), galten für Männer unterschiedlich bezeugte Altersgrenzen, die vom 14. bis zum 60. Lebensjahr (Lex Urson. 98 = Riccobono, Fontes² 1 nr. 21) bzw. vom 25. bis zum vollendeten 70. Lebensjahr reichten (Ulp.: Dig. 50, 4, 8; 50, 6, 4; Diokletian u. Maximinian: Cod. Iust. 10, 32, 10 vJ. 294; Kübler 648f; Sirks, Munera 90f). Dieselben Grenzen galten für die Vormundschaft (Inst. Iust. 1, 25, 13). – Während des 70. Lebensjahres mußte man eine Vormundschaft noch übernehmen (Paul.: Dig. 36, 1, 76, 1), erst mit seiner Vollendung wurde man frei (Mod.: Dig. 27, 1, 2 pr.; Ulp.: Dig. 50, 6, 4). – Ein Mindestalter von 18 Jahren galt für munera ‚civica' u. die Nominierung als Decurio (Konstantin: Cod. Theod. 12, 1, 7. 19 vJ. 320 bzw. 331). – Kuhn 69/71; Sirks, Munera 90f.

2. Krankheit. Kranke bzw. körperlich Unfähige waren von munera personalia (Ulp.: Dig. 50, 5, 2, 7/a; Cod. Iust. 10, 51, 1/3) u. von der Vormundschaft befreit (Ulp. frg. Vat. 183a. 184. 238f; vgl. Ulp. bei Mod.: Dig. 27, 1, 12 pr.). – A. Küster, Blinde u. Taubstumme im röm. Recht (1991) 135/48.

3. Kinderzahl. Eine bestimmte Anzahl lebender Kinder befreite von munera civilia (Ulp.: Dig. 50, 5, 2, 5; 50, 6, 6, 2), von munera personalia (Cod. Iust. 10, 52, 2/6) u. von der Vormundschaft (Ulp. frg. Vat. 191/9; Severus u. Antoninus: Cod. Iust. 5, 66, 1 vJ. 203). – Kuhn 71/5; Sirks, Munera 91.

4. Armut. Vermögensmangel befreite, solange er andauerte, von munera patrimonii, aber normalerweise nicht von munera personalia (Ulp.: Dig. 50, 4, 4, 1f). Diese I. aber gewährte Konstantin iJ. 324 (Cod. Theod. 12, 17, 1, 1 = Cod. Iust. 10, 52, 6, 1). Außerdem war man von der Vormundschaft befreit (Mark Aurel: Inst. Iust. 1, 25, 6).

e. Verfahren. 1. Appellatio. Gegen die unberechtigte Nominierung zu einem munus mußte man sich durch appellatio an den praeses provinciae wehren (Ulp.: Dig. 49, 4, 1, 2/4), auch bei durch den Kaiser verliehener I. (Diokletian u. Maximinian: Cod. Iust. 7, 62, 7 vJ. 284; vgl. Sirks, Munera 88f). Die zu beachtende Frist (Ulp.: Dig. 50, 5, 1 pr.) wurde von Konstantin auf zwei Monate festgesetzt (Cod. Iust. 7, 63, 1 vJ. 320). Die appellatio konnte aufschiebende Wirkung haben (Antoninus u. Verus bei Papir.: Dig. 49, 1, 21, 2; POxy. 47, 3350 vJ. 330 nC.). Bei Appellation an den Kaiser war man während der Dauer der Verhandlung in Rom von den munera u. honores der eigenen Stadt befreit (Papin.: Dig. 50, 5, 8, 5). – Bei der Vormundschaft konnte man, statt zu appellieren, eine besser geeignete Person benennen (potioris nominatio; Ulp. frg. Vat. 158/167a; Paul. sent. 2, 28f; Interpretatio zu den Paulussentenzen 2, 29, 2; 2, 30, 1; Kaser, Zivilprozeß aO. [o. Sp. 1101] 359; ders., Privatrecht aO. 2, 228). – Aus Ägypten sind überwiegend Eingaben auf dem Verwaltungswege an den Präfekten oder Epistrategen, also außerhalb des Appellationsverfahrens, überliefert, zB. die Eingabe eines Arztes nach vier Jahren ungerechtfertigter Heranziehung zu einer Liturgie (PFay. 106, 21/5 = Mitteis / Wilcken nr. 395 vJ. 140 nC.) oder das Protokoll einer Verhandlung vor dem Katholikos (POxy. 9, 1204, 11/26 vJ. 299 nC.), in dem als Hinderungsgrund gegen die Heranziehung zur Dekaprotie der senatorische Rang des Beschwerdeführers angegeben wird (H.-A. Rupprecht, Rechtsmittel gegen die Bestellung zu Liturgien nach den Papyri: Recht u. Rechtserkenntnis, Festschr. E. Wolf [1985] 587).

2. Antrag auf Immunitas. In einem Antrag an den Strategen vJ. 275/76 nC. machte ein Athlet die ihm wegen seines Sieges beim Agon aufgrund (kaiserlicher) Reskripte zustehende Liturgie- u. Steuerfreiheit geltend (POxy. 43, 3116, 15/7 = Frisch nr. 10). – Auch die Eintragung von Privilegien ist in den Papyri bezeugt: Auf einen Antrag von neuen Mitgliedern der Vereinigung der dionysischen Techniten in Oxyrhynchos (BGU 4, 1074, 10/3 vJ. 273/74; POxy. Hels. 25, 10/4 vJ. 264 nC. = Frisch nr. 1. 4) prüft der Rat von Alexandrien die Privilegien u. veranlaßt ihre Registrierung bei der βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων (BGU 4, 1073; vJ. 274 nC. = Frisch nr. 2).

3. Sicherung durch Strafen. I.-Verleihungen wurden teilweise mit Strafandrohungen gesichert (zB. Konstantin: Cod. Iust. 10, 53, 6 vJ. 333; Arcadius u. Honorius: Cod. Theod. 11, 16, 20 vJ. 395), die bisweilen so drastisch waren, daß ihre Anwendung bezweifelt wer-

den kann (ebd. 13, 5, 5. 17; vJ. 326 bzw. 386). – Zur Mißachtung von Steuerprivilegien vgl. K. L. Noethlichs, Beamtentum u. Dienstvergehen (1981) 130/4.

III. Personengruppen. a. Collegia, corpora. Die ursprüngliche Freiheit, Vereinigungen zu bilden, war schon gegen Ende der Republik eingeschränkt. Seitdem wurden Neugründungen von Kollegien nur unter der Voraussetzung der utilitas publica genehmigt, u. spätestens im 2. Jh. nC. war die Genehmigung Voraussetzung für eine Privilegierung (Call.: Dig. 50, 6, 6, 12; Sirks, Food 92/4). Anfangs wurden einzelne Angehörige der für die Lebensmittelversorgung Roms (annona) wichtigen Berufsgruppen privilegiert, um sie zur freiwilligen Übernahme von Leistungen zu veranlassen. Später wurde die I. nur an den Verein selbst verliehen (vgl. Paul.: Dig. 50, 5, 10, 1). – Schon in republikanischer Zeit erhielten Reeder für die Übernahme staatlicher Transporte u. a. die Befreiung vom Militärdienst (Liv. 23, 49, 1/4). Nero gewährte für den Lebensmitteltransport über See Steuerfreiheit für die Schiffe (Tac. ann. 13, 51, 2; Sirks, Food 67/70). Im 2. Jh. nC. wurde von den munera publica befreit, wer Schiffe einer bestimmten Mindestgröße für die annona baute u. zum Einsatz brachte (Scaev.: Dig. 50, 5, 3; Sirks, Food 71/3). Das gleiche galt für navicularii. Diese I. war an die Person gebunden, wurde nur für die Dauer des Dienstes gewährt (Call.: Dig. 50, 6, 6, 3/5) u. war nicht vererblich (vgl. Ulp.: Dig. 50, 6, 1, 1). Auch die Befreiung von der Vormundschaft ist bezeugt, zB. für Mitglieder von corpora (Call.: Dig. 27, 1, 17, 2f) u. für mensores frumentarii (Paul.: Dig. 27, 1, 26). – Die Gefahr des Mißbrauchs der I. führte zu Reaktionen der Kaiser. Hadrian u. Antoninus Pius traten Versuchen von navicularii entgegen, sich dem Dienst zu entziehen: Wer den größten Teil seines Vermögens in ein Geschäft für die annona investiert hatte, mußte das auch weiterhin tun, sonst verlor er seine I. (Call.: Dig. 50, 6, 6, 6. 8; Sirks, Food 89/92). Septimius Severus u. Caracalla bestätigten in einem Reskript vJ. 205 die dem collegium centonariorum (der Feuerwehr) von Solva in Noricum aufgrund seiner Nützlichkeit verliehene I., wiesen aber darauf hin, daß reiche u. nicht aktive Mitglieder die munera in ihrer Stadt leisten mußten (G. Alföldy, Zur Inschrift des collegium Centonariorum von Solva: Historia 15 [1966] 433/44; F. Jacques, Le privilège de liberté [Paris / Rom] 639/46; E. Weber, Zur Centonarierinschrift von Solva: Historia 17 [1968] 106/14). – Spätestens iJ. 314 wurde die Mitgliedschaft in bestimmten corpora erblich (vgl. Konstantin: Cod. Theod. 13, 5, 1 für die navicularii). Dadurch wurden die Mitglieder mit ihrem Vermögen an die Vereinigung gebunden. Das munus navicularii erscheint als munus patrimonii (ebd. 13, 5, 3 vJ. 319; Sirks, Food 292f). Zur Sicherung der Durchführung wurden zT. umfassende Privilegien gewährt. So befreite Konstantin die navicularii im ganzen Reich von allen munera u. Abgaben (ebd. 13, 5, 5 vJ. 326), iJ. 334 auch von honores u. der Vormundschaft (ebd. 13, 5, 7). Gratian, Valentinian II u. Theodosius I bestätigten diese I. (ebd. 13, 5, 17 vJ. 386). – Dionysische Techniten wurden seit alters privilegiert (vgl. nur Diod. Sic. 4, 5, 4 u. für Athen IG 2^2, 1132, 6f). Im 2. Jh. vC. gewährte ihnen ein röm. Magistrat umfassende Liturgie- u. Steuerfreiheit (IG 7, 2413 = R. K. Sherk, Roman documents from the Greek east [Baltimore 1969] 44). Aus Ägypten sind verschiedene Eingaben von Techniten mit beigefügten Auszügen eines Edikts Hadrians erhalten, in welchem der Vereinigung Freiheit von munera publica, vom Militärdienst u. hospitium sowie Steuerfreiheit für mitgeführte Gegenstände gewährt wird (BGU 4, 1074, 3/5 vJ. 275 nC. = Frisch nr. 1; vgl. POxy. Hels. 25, 1f vJ. 264 nC. = Frisch nr. 4; POxy. 27, 2476, 4/7 vJ. 288 nC. = Frisch nr. 3). Dabei wird auf die frühere Privilegierung durch Augustus u. Claudius hingewiesen. Einschränkungen enthält ein Reskript von Diokletian u. Maximinian an eine Synodos xysticorum et thymelicorum. Darin werden als Voraussetzungen für die Verleihung der I. an Athleten deren ständige Teilnahme an den Wettkämpfen u. drei Siege verlangt (PLips. 44 col. 2, 9/13 = Mitteis, Chr. nr. 381; Cod. Iust. 10, 54, 1). – F. M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des röm. Reiches (1982) 76/7. 101/6; F. M. De Robertis, Storia delle corporazioni del regime associativo nel mondo romano 2 (Bari 1971) 107/21. 173/8. 185/92; L. De Salvo, Sul problema della ‚vacatio' dei ‚navicularii': Sodalitas, Festschr. A. Guarino 4 (Napoli 1984) 1645/57; ders., Economia privata e pubblici servizi nell'impero Romano. I corpora naviculariorum (Messina 1993) 539/51; J. Gaudemet, Incitations juridiques en matière écono-

mique. Les privilèges des ‚navicularii' au début du 4[e] s.: Hommage à R. Besnier (Paris 1980) 99/106; E. Kornemann, Art. Collegium: PW 4, 1 (1900) 445/52. 466/8; Kuhn 75/83; Liebs 330/8; Sirks, Food; A. Stoeckle, Art. Navicularii: PW 16, 2 (1935) 1927/30; J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains 2 (Louvain 1896) 393/422; V. Weber, Zum Kollegienwesen: K.-P. Johne (Hrsg.), Gesellschaft u. Wirtschaft des röm. Reiches im 3. Jh. (1993) 114/20. 129f.

b. Berufsgruppen. Eine Inschrift aus Ephesus bezeugt für die Zeit des zweiten Triumvirats die Verleihung weitgehender Privilegien an Sophisten u. Ärzte, u. a. die Freiheit von Liturgien (Z. 11f. 17f) sowie die Möglichkeit, zoll- u. gebührenfrei zu reisen (D. Knibbe, Quandocumque quis trium virorum rei publicae constituendae ... : ZsPapEpigr 44 [1981] 1/10; A. K. Bringmann, Edikt der Triumvirn oder Senatsbeschluß?: Epigraphica Anatolica 2 [1983] 69/73). Augustus gewährte nach Genesung von schwerer Krankheit seinem Leibarzt Antonius Musa u. den Ärzten in Rom I. für alle Zeit (Suet. vit. Aug. 59, 1; Dio Cass. 53, 30, 3). Vespasian verlieh in einem Edikt vJ. 74 (R. Herzog, Urkunden zur Hochschulpolitik römischer Kaiser: SbBerlin 32 [1935] 967/1019 = Riccobono, Fontes[2] 1 nr. 73) Ärzten u. παιδευταί (d. h. Grammatikern u. Rhetoren) Freiheit von Einquartierungen u. von allen εἰσφοραί (tributa), eine steuerpolitische Maßnahme zur Förderung des Medizin- u. Schulwesens (P. Steinmetz, Untersuchungen zur röm. Literatur des 2. Jh. nC. [1982] 81f). Derselbe Personenkreis u. zusätzlich die Philosophen wurden durch Hadrian von verschiedenen Liturgien, der Vormundschaft dem Militärdienst u. von Einquartierungen befreit (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 8). Antoninus Pius beschränkte diese I. auf eine nach Größe der Stadt abgestufte Zahl von Ärzten, Grammatikern u. Rhetoren, die vom Rat der Dekurionen ausgewählt wurden (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 2/4; K.-H. Below, Der Arzt im röm. Recht [1953] 34/40). Konstantin bekräftigte diese I. (Cod. Theod. 13, 3, 1/3 vJ. 321/33). Auch spätere Kaiser haben sie öfters erneuert (ebd. 13, 3, 10/8; vgl. Liban. or. 1, 257; 2, 54). Valentinian I, Valens u. Gratian befreiten Malerprofessoren von der Kopfsteuer, der collatio negotiatorum beim Verkauf ihrer Werke u. von der Einquartierung (Cod. Theod. 13, 4, 4 vJ. 374, vgl. Cod. Iust. 12, 40, 8). – Rechtslehrer u. -studenten in Rom waren in der Severerzeit von der Vormundschaft befreit (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 12; Ulp. frg. Vat. 204; D. Liebs, Rechtsschulen u. Rechtsunterricht im Prinzipat: ANRW 2, 15 [1976] 241f). Unter Diokletian u. Maximinian durften Studenten in **Berytus, die jünger als 25 Jahre waren, besonders Rechtsstudenten, nicht von ihren Studien abberufen werden (Cod. Iust. 10, 50, 1f; vgl. Konstantin: Cod. Theod. 13, 4, 1 vJ. 334). Studenten hatten am Studienort kein domicilium, mußten dort also keine munera leisten (Alexander: Cod. Iust. 10, 40, 2). Auch Studenten der Rhetorik genossen I. (Liban. ep. 245, 4). – Häufig belegt ist die I. der Mitglieder des Museions in Alexandrien (zB. BGU 1, 73, 3f vJ. 135 nC. = Mitteis, Chr. nr. 207; BGU 1, 136, 23 vJ. 135 nC. = ebd. nr. 86; BGU 1, 231, 4; 3, 729 2f = ebd. nr. 167 vJ. 144; PMeyer 6, 7f vJ. 125 nC.), darunter auch von Philosophen (PRyl. 2, 143, 2f vJ. 38 nC.; Ditt. Or. 1 nr. 714, 4f). Dabei dürfte es sich aber oft um bloße Ehrentitel gehandelt haben (J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989] 138f). – Artifices artium waren unter Konstantin u. Constantius von allen munera befreit. Sie sollten genügend Zeit zum Üben u. zum Anlernen ihrer Söhne haben (Cod. Theod. 13, 4, 2f vJ. 337 u. 344; vgl. Cod. Iust. 10, 66, 1f). – Vgl. zur I. von Ärzten: N. Lewis, Exemption of physicians from liturgy: BullAmSocPap 2 (1965) 87/92; von Lehrern: R. A. Kaster, Guardians of language. The grammarian and society in late antiquity (Berkeley 1988) 223/6; Steinmetz aO. 81/5; von Philosophen: G. W. Bowersock, Greek sophists in the Roman Empire (Oxford 1969) 30/42. 64f; S. Fein, Die Beziehungen der Kaiser Trajan u. Hadrian zu den litterati (1994) 290/6; I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique (Paris 1984) 230/8; Hahn aO. 100/6; V. Nutton, Two notes on immunities, Dig. 27, 1, 6, 10 and 11: JournRomStud 61 (1971) 52/63.

c. Soldaten u. Veteranen. Ein Edikt Neros vJ. 58 (Tac. ann. 13, 51) verlieh Soldaten Befreiung von Abgaben in Zusammenhang mit dem Warenverkehr außer bei Handel. Aufgrund einer von Antoninus Pius gewährten Gunst stand einem Soldaten nach 25-jähriger Dienstzeit Befreiung von den ἐπικεφάλια zu (POsl. inv. 1518, 8/11 vJ. 149; M. H. Eliassen, A veteran's exemption from epikephalaia: Proc. XVI Int. Congr. Pap. [Chico 1981] 329/

33; vgl. Link 95/7). In der Severerzeit genossen Soldaten u. Veteranen neben der Befreiung von munera personalia oder civilia auch Freiheit von Einquartierung, Schiffsbau u. capitatio (Char.: Dig. 50, 4, 18, 29). Außerdem waren aktive Soldaten von der Vormundschaft ausgeschlossen (Philippus: Cod. Iust. 5, 34, 4 vJ. 244; vgl. Inst. Iust. 1, 25, 14). Julian gewährte nach 10 Jahren Dienst bei den Grenztruppen I. von der Kurie (ebd. 12, 1, 56 vJ. 363). Schon Valentinian I u. Valens verlangten aber in jedem Fall die Rückkehr in die Kurie (Cod. Theod. 12, 1, 58, 1 vJ. 364). Später waren Grenzsoldaten (limitanei) von allen munera u. collationes befreit (Novell. Theod. 24, 4 vJ. 443). – Alle Veteranen erhielten von Augustus die I. omnium rerum sowie Befreiung von den munera publica, dem Militärdienst u. der Beherbergungspflicht (BGU 2, 628 v° 2, 8/12 = Riccobono, Fontes² 1 nr. 56). Vespasian gewährte den Prätorianern I. für vom Kaiser geschenktes Land u. die res, die ihnen zu einem bestimmten Zeitpunkt gehörten (CIL 16, 25; vgl. 3. Kyrene-Edikt [o. Sp. 1099] Z. 60; Link 72/6). Domitian verlieh den Veteranen in einem Edikt vJ. 88/89 umfassende I., Freiheit von vectigalia u. portoria sowie von der Beherbergungspflicht (Riccobono, Fontes² 1 nr. 76, 12/8 = Mitteis / Wilcken nr. 463; Wolff 102/4. 106; Link 76f). Unter Mark Aurel erhielten sie eine fünfjährige Befreiung (ἀνάπαυσις) von allen munera (BGU 1, 180, 3/5 = Mitteis / Wilcken nr. 396 vJ. 172; Link 104). – In der Severerzeit waren Veteranen bei honesta missio auf Lebenszeit, bei vorzeitiger Entlassung befristet, von liturgischen Pflichten mit Ausnahme der munera patrimonii befreit (Papin.: Dig. 50, 5, 7; vgl. Mod.: Dig. 27, 1, 8, 3; Diokletian: Cod. Iust. 10, 55, 3 pr.). Diese I. galt nicht für Nachkommen (Dig. 50, 5, 8, 2). Sie konnte durch freiwillige u. bedingungslose Übernahme des Dekurionats verlorengehen (Alexander Severus: Cod. Iust. 10, 44, 1). Veteranen mußten keine Vormundschaft außer der für das Kind eines Kollegen übernehmen (Ulp. frg. Vat. 140. 177; Mod.: Dig. 27, 1, 8 pr.) u. brauchten gegen eine ungerechtfertigte Heranziehung zu munera keine provocatio einzulegen (Diokletian u. Maximinian: Cod. Iust. 7, 64, 9). Konstantin gewährte Befreiung von munera civilia, d. h. personalia, von Steuern u. Zollabgaben (Cod. Theod. 7, 20, 2 vJ. 320; vgl. Cod. Iust. 12, 46, 1), die durch Valentinian I u. Valens bestätigt wurde (Cod. Theod. 7, 20, 8f vJ. 364 bzw. 366). – Die historische Entwicklung ist umstritten. Eine Meinung liest aus den Quellen eine große Konstanz der Privilegierung der Veteranen heraus (u. a. Wolff). Nach anderer Meinung gab es eine durchgängige Privilegierung erst seit Mark Aurel. In den früheren Quellen beruhte die I. auf kaiserlichen Sonderregelungen bzw. auf dem röm. Bürgerrecht (Link 133. 136f). – A. Chastagnol, L'impôt payé par les soldats au 4ᵉ s.: Armées et fiscalité dans le monde antique (Paris 1977) 279/93; A. H. El-Mosallamy, Upon veterans' exemption from epikephalia: Proc. XX Int. Congr. Pap. (Copenhagen 1994) 456/62; J. Gaudemet, Privilèges Constantiniens en faveur des militaires et des vétérans: Studi in on. di C. Sanfilippo 2 (Milano 1982) 177/90; Jacques aO. (o. Sp. 1106) 618/25; Kuhn 124/8. 144/7; J. Lesquier, L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien (Le Caire 1918) 333/48; Liebs 304/7; Link 66/137; A. Neumann, Art. veterani: PW Suppl. 9 (1962) 1601/4; R. F. Renz, The legal position of the soldier and veteran in the Roman Empire, Diss. New York (1972) 146/69; E. Sander, Das Recht des röm. Soldaten: RhMus 100 (1957) 203/9; Wolff 44/115.

d. Senatoren. Aus der Provinz stammende Senatoren waren nicht verpflichtet, munera in ihrer Heimatgemeinde zu erfüllen (vgl. Hermog.: Dig. 50, 1, 23 pr.), doch konnten sie es freiwillig tun (Th. Drew-Bear / P. Herrmann / W. Eck, Sacrae Litterae: Chiron 7 [1977] 374f). Sie mußten außer bei Senatorenkindern keine Vormundschaft übernehmen (Mod.: Dig. 27, 1, 15, 2f) u. keine Einquartierung ertragen (vgl. das Schreiben von Septimius Severus u. Alexander vJ. 204: Drew-Bear / Hermann / Eck aO. 355 Z. 6/9). **Constantius II verlieh ihnen I. von munera sordida et extraordinaria (Cod. Iust. 12, 1, 4 vJ. 344/49) u. von Einquartierungen (Cod. Theod. 7, 8, 1 vJ. 361). Julian befreite sie von der prototypia u. der Pflicht zur Steuereinziehung (ebd. 11, 23, 2 vJ. 362; Pack 125/31). Außerdem sollten Kinder von Kurialen, die Senatoren geworden waren, automatisch Senatoren werden u. von kurialen Verpflichtungen frei sein (Cod. Theod. 12, 1, 57f vJ. 364). Theodosius I machte die mit der Aufnahme in den Senatorenstand als vir clarissimus oder spectabilis verbundene I. von den kurialen munera fast vollständig rückgängig (ebd. 12, 1, 122 vJ. 390), doch ließen Arcadius u. Honorius gewisse Ausnahmen hiervon zu für

illustres, die höchstrangigen Senatoren, u. ihre Söhne (ebd. 12, 1, 155 vJ. 397; vgl. für die I. von den munera sordida u. extraordinaria ebd. 11, 16, 23 = Cod. Iust. 10, 48, 16 vJ. 412). Unter dem Eindruck desolater Staatsfinanzen hob Zeno die Freiheit von kurialen Verpflichtungen für einen Teil der zu illustres aufgestiegenen Dekurionen auf (ebd. 10, 32, 64). – G. Gera / S. Giglio, La tassazione dei senatori nel tardo impero Romano (Roma 1984) 27/41.

e. Amtsträger. Für bestimmte Zivilbeamte in den Provinzen ist die I. von munera u. honores (Paul.: Dig. 50, 5, 10, 4; 50, 5, 12, 1) sowie von der Vormundschaft bezeugt (Hermog.: Dig. 27, 1, 41, 2; Inst. Iust. 1, 25, 3). Ehemalige wurden von munera civila u. vom Dekurionat befreit (Konstantin: Cod. Theod. 8, 4, 1; Diokletian bei Valens: ebd. 8, 4, 11 = Cod. Iust. 12, 57, 3 ca. vJ. 368). – Palatini samt ihren Kindern u. Enkeln erhielten von Konstantin die I., auch für die Zeit nach Beendigung ihres Dienstes am Hof (Cod. Theod. 6, 35, 1. 3; vgl. Cod. Iust. 12, 28, 1f vJ. 314 bzw. 319; vgl. Gratian, Valentinian II u. Theodosius I: Cod. Theod. 11, 16, 14f = Cod. Iust. 10, 48, 11f vJ. 382). Theodosius II erließ Ehemaligen die collatio glebalis (Cod. Theod. 6, 23, 1 vJ. 415). – Die diokletianisch-konstantinischen Reformen vermehrten die Zahl hoher staatlicher Ämter mit senatorischem Rang beträchtlich, mit denen die I. von den kurialen Pflichten verbunden war. Der dadurch drohenden Gefahr für die Leistungsfähigkeit der Städte suchten die Kaiser zu begegnen, indem sie verlangten, daß vor der Übernahme eines staatlichen Amts alle honores u. munera abgeleistet sein mußten, u. daß von mehreren Senatorensöhnen nur einer Senator werden durfte (Gratian, Valentinian I u. Valens: ebd. 12, 1, 74 vJ. 371; F. Vittinghoff, Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung: ders. [Hrsg.], Stadt u. Herrschaft [1982] 121f). – Delmaire 52f. 142f; W. Enßlin, Art. Palatini: PW 18, 2 (1942) 2540/4; Liebs 312/6.

f. Dekurionen. Dekurionen waren jährlich wechselnde ehrenamtliche Magistrate in den municipia u. civitates, die für die Erfüllung der munera (publica) in ihren Gemeinden verantwortlich waren: die Sorge für Sicherheit u. Ordnung, Errichtung u. Erhaltung öffentlicher Gebäude sowie der Stadtmauern, notarielle Tätigkeiten, die Lebensmittelversorgung, die Durchführung von Spielen u. Gesandtschaften. Dekurionen hatten auch für die Erfüllung der gemeindlichen munera gegenüber dem Staat zu sorgen, also für die Einziehung von Steuern, die Stellung von Rekruten, die Unterhaltung der viae publicae für die Staatspost. – Als Ausgleich erhielten Dekurionen Befreiung von einzelnen munera personalia (nicht von den munera patrimonii) u. I. von den munera sordida, um sie in ihrer Position gegenüber den humiliores aufzuwerten (Papin.: Dig. 50, 1, 17, 7; vgl. Langhammer 262f). Auch von den munera extraordinaria wurden sie befreit (Honorius u. Theodosius I: Cod. Theod. 12, 6, 31 = Cod. Iust. 10, 72, 14 vJ. 412). – Seit Diokletian waren Dekurionensöhne zum Eintritt in die Kurie verpflichtet (Cod. Iust. 10, 32, 5 vJ. 286; H.-J. Horstkotte, Die ‚Steuerhaftung' im spätröm. ‚Zwangsstaat'[2] [1988] 98/100 zu Cod. Iust. 12, 33, 2). Der Dekurionat war erblich geworden (vgl. Konstantin: Cod. Theod. 12, 1, 7. 10. 13 vJ. 320/26). Den Versuchen von Dekurionen, sich ihren Verpflichtungen zu entziehen, zB. durch Aufstieg in einen privilegierten Stand, begegneten die Kaiser mit Strafandrohungen oder der Auflage, einen Ersatzmann zu stellen bzw. nachträglich zu erfüllen. Auf letzteres wurde gelegentlich verzichtet, meist nach Ablauf einer längeren Frist, zB. nach zehn Jahren Kirchendienst (Valentinian I u. Valens: ebd. 16, 2, 19 vJ. 370) oder nach der Weihe zum Kleriker vor einem bestimmten Zeitpunkt (Valentinian II, Theodosius I u. Arcadius: ebd. 12, 1, 121 vJ. 390; vgl. Horstkotte 105/9). – F. M. Ausbüttel, Die Verwaltung der Städte u. Provinzen im spätant. Italien (1988) 9/17; I. Hahn, Immunität u. Korruption der Curialen in der Spätantike: W. Schuller (Hrsg.), Korruption im Altertum (1982) 179/95; Langhammer 262/77; Liebs 339/41; W. Schubert, Die rechtliche Sonderstellung der Dekurionen (Kurialen) in der Kaisergesetzgebung des 4./6. Jh.: SavZsRom 86 (1969) 291/312.

g. Priester. Während der Republik setzte sich immer mehr die politische Tätigkeit der Priester in anderen Bereichen neben ihrem Amt durch. Damit entstand die Notwendigkeit, ihnen I. zu verleihen, bezeugt als vacatio (Cic. ac. 2, 121) u. vacatio militiae (Cic. Phil. 5, 53; Plut. vit. Cam. 41; vgl. Wissowa, Rel.[2] 500). Das Stadtrecht von Urso bestimmt für Auguren u. Pontifices mit ihren Kindern die Freiheit vom Militärdienst u. den munera publica (Lex Urson. 66 = Ricco-

bono, Fontes[2] 1 nr. 21; ca. 45 vC.). – Aus der Kaiserzeit ist belegt, daß ein Priester während seiner Amtszeit nicht die Funktion eines Geschworenenrichters übernehmen mußte (Ulp.: Dig. 50, 5, 13 pr.). Von dieser I. von einem munus ist aber kein Schluß auf die Freistellung der Priester vom Dekurionat (einem honor; vgl. Dig. 50, 5, 5) zulässig. Jedoch ist die Befreiung der Provinzialpriester von der Vormundschaft (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 14; Ulp. frg. Vat. 173a. 179), die üblicherweise zusätzlich zur I. von den munera publica verliehen wurde, ein Indiz für ihre Befreiung auch von den munera publica mit Ausnahme der reinen Vermögenslasten (H. Horstkotte, Heidnische Priesterämter u. Dekurionat im 4. Jh. nC.: Religion u. Gesellschaft in der röm. Kaiserzeit, Festschr. F. Vittinghoff [1989] 172_{30}. 180). – Seit Diokletian wurden flamines, pontifices u. sacerdotes, die Priester der offiziellen staatlich-städtischen Kulte, vom Rat unter den Dekurionen ausgewählt. Damit waren Priester in die allgemeine Ämterlaufbahn, den cursus honorum, eingegliedert (Liebs 309f). Dem entspricht es, daß Kurialen erst dann Provinzialpriester werden durften, wenn sie alle Pflichten erfüllt hatten (Valentinian I u. Valens: Cod. Theod. 12, 1, 75. 77 vJ. 371 u. 372). Konstantin befreite iJ. 337 u. a. Priester von der praepositura annonae (wahrscheinlich einer Aufgabe im Rahmen der Steuerverwaltung) u. den inferiora (sordida?) munera (ebd. 12, 5, 2 vJ. 337; vgl. Horstkotte aO. 176/8). – Nach nochmaliger Bestätigung durch Valentinian I u. Valens (Cod. Theod. 12, 1, 60 vJ. 364) widerriefen Arcadius u. Honorius iJ. 396 die Privilegien heidnischer Priester (ebd. 16, 10, 14). – Vgl. zur Befreiung von Priestern ägyptischer Tempel von Liturgien BGU 1, 176 = Wilcken, Chr. nr. 83 (Faijum, 2. Jh. nC.) u. BGU 1, 194 = ebd. nr. 84 (Faijum, vJ. 177 nC.) u. zur Befreiung von Steuern PPetr. 3, 59b = ebd. nr. 66 (Faijum, 3. Jh. vC.); PLond. 2, 345 (S. 113: λαογραφία); PTeb. 2, 292, 6; D. W. Hobson, PVindob. gr. 24951 + 24556. New evidence for tax-exempt status in Roman Egypt: Atti XVII Congr. Int. Pap. 3 (Napoli 1984) 851f; W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 2 (1908) 245/53.

IV. Befreiungen für bestimmte Kategorien von Ländereien. a. Kaiserlicher Landbesitz. Die Grundstücke der res privata u. die fundi patrimoniales waren von außerordentlichen Steuern (superindictiones) u. von munera extraordinaria bzw. sordida befreit (Konstantin: Cod. Theod. 11, 16, 1 = Cod. Iust. 11, 65, 2 vJ. 319; Constantius II: ebd. 11, 16, 5 = Cod. Iust. 11, 65, 1 vJ. 343; ebd. 11, 16, 9 vJ. 359). Ordentliche Abgaben u. munera canonica mußten in der Regel geleistet werden (Konstantin: Cod. Theod. 11, 16, 2 vJ. 323; vgl. ebd. 11, 16, 13 = Cod. Iust. 10, 48, 10 vJ. 382). Eine Ausnahme hiervon ist selten belegt (zB. ebd. 11, 1, 1. 36; vgl. für Ägypten POxy. 38, 2837 vJ. 62 nC.). – Die I. galt auch für die dort ansässigen Pächter u. Kolonen (Constantius II: Cod. Theod. 11, 16, 5 = Cod. Iust. 11, 75, 1 vJ. 343; ebd. 11, 7, 6 = Cod. Iust. 10, 19, 4 vJ. 349). Sie bewirkte aber nur die Ausgrenzung der Domänen aus dem Steuereinzugs- u. -umlagesystem der Städte, bedeutete also keine Lastenfreiheit, sondern nur Sonderbehandlung in dem Sinn, daß die Abgaben direkt an den Kaiser flossen, u. diente zur Vermeidung von Doppelbesteuerung (H. Lehmann, Grenzen der Mehrfachbesteuerung in der Spätantike: Historia 33 [1984] 381). – Konstantin befreite die originales coloni der res privata von honores u. den munera civitatis (Cod. Iust. 11, 68, 1 vJ. 325; D. Eibach, Untersuchungen zum spätantiken Kolonat in der kaiserlichen Gesetzgebung, Diss. Köln [1977] 77/81). Die damit gegebene Möglichkeit, der Kurie unterworfenes Land pflichtenfrei zu erwerben, schränkte Constantius II zum Schutz der Kurie wieder ein (Cod. Theod. 12, 1, 33 vJ. 342; vgl. H. Horstkotte, Dominalpacht u. Ratsmitgliedschaft nach CT 12, 1, 33 v. J. 342: ZsPapEpigr 75 [1988] 247/53). – Delmaire 682/8; Eibach aO. 77/92; P. Voci, Nuovi studi sulla legislazione romana del tardo impero (Padova 1989) 133/53.

b. Agri limitanei. Die den Grenztruppen als Gegenleistung für die Verteidigung der Grenzen überlassenen Grundstücke waren im 5. Jh. nC. frei von munera (Novell. Theod. 24, 4; Theodosius II u. Valentinian III: Cod. Iust. 11, 60, 3 vJ. 443).

C. Kirche u. Klerus seit Konstantin d. Gr. I. Befreiung von munera. a. Von munera civilia bzw. publica. 1. Durch Konstantin d. Gr. Bereits im März 313 gewährte Konstantin in einem Schreiben an den Prokonsul Anullinus der Kirche von Karthago bzw. der Provinz Africa (proconsularis) Befreiung von allen öffentlichen Liturgien (Eus. h. e. 10, 7, 2; vgl. die Antwort des Anullinus vom 15. IV.

313: Aug. ep. 88, 2 [CSEL 34, 408]). Eine Bekräftigung dieser Bestimmung enthält Cod. Theod. 16, 2, 1 vom 31. X. 313, wahrscheinlich auch nach Africa gerichtet (vgl. Dupont 733f; Ehrhardt 173; Falchi 6/8). – Erst iJ. 319 ist die Verleihung der I. auch für Italien nachweisbar (Cod. Theod. 16, 2, 2, gerichtet an den corrector von Lucania u. Bruttium). Allerdings umfaßte sie hier auch die munera patrimonii, wie sich aus der interpretatio u. aus späteren Erlassen erschließen läßt, die den Eintritt in den Klerikerstand bei Aufgabe des Vermögens gestatteten (W. Eck, Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. u. 5. Jh.: Chiron 8 [1978] 581$_{86}$; vgl. Cod. Theod. 12, 1, 49. 59. 163). Im J. 330 bestätigte Konstantin in Reaktion auf Eingriffe von Häretikern die plenissima I. auch für den niederen Klerus (ebd. 16, 2, 7, gerichtet nach Numidien; Dupont 738f; Elliott 228; vgl. Gelas. Cyz. h. e. 3, 19). – Diese umfassende Privilegierung trug die Gefahr in sich, daß sich zu viele Dekurionen auf dem Hintergrund immer größerer Belastungen durch Eintritt in den Klerikerstand ihren Verpflichtungen entzogen. Dem versuchte Konstantin durch Zugangsbeschränkungen zu begegnen. Schon iJ. 320 erließ er ein Verbot für Dekurionen, deren Söhne u. für alle, die genügend Vermögen für die Erfüllung eines munus publicum hatten, Kleriker zu werden. Bei Verstoß sollten sie in ihre Kurie zurückversetzt werden (Cod. Theod. 16, 2, 3; ähnlich ebd. 16, 2, 6 vJ. 326; Dupont 736f; Noethlichs, Einflußnahme 137/9).

2. Entwicklung bis zum Ende des 4. Jh. Constantius II bestimmte, daß alle Kleriker von Munizipallasten (munera curialia u. functiones civiles) frei sein sollten, nicht aber ihre kuriatspflichtigen Söhne (Cod. Theod. 16, 2, 9 vJ. 349 an den Prokonsul von Achaia). Außerdem legte er fest, daß vermögenslose Bischöfe u. Kleriker (wahrscheinlich aus der Schicht der Dekurionen) nicht zu den munera curialia herangezogen werden sollten (ebd. 16, 2, 11 vJ. 354 [342?] an den praefectus Aegypti). Dies setzt eine frühere Regelung mit dem Inhalt voraus, daß Dekurionen ihr Vermögen übergeben mußten, wenn sie Kleriker wurden (Elliott 328f). – Eine komplizierte Regelung des Dekurionenproblems enthält Cod. Theod. 12, 1, 49 vJ. 361: Ein Bischof konnte in keinem Fall zur Vermögensübergabe an die Kurie gezwungen werden. Für andere Kleriker galt das Gleiche nur unter besonderen Voraussetzungen. Wer auf unredliche Weise Kleriker geworden war, durfte nur ein Drittel seines Vermögens behalten. Bestimmten für die civitas unentbehrlichen Beamten wurde verboten, Kleriker zu werden. Bei Verstoß wurden sie zurückgeholt (ebenso wie bestimmte Provinzialbeamte: ebd. 8, 4, 7 vJ. 361). Ebd. 12, 1, 49 setzt voraus, daß Kuriatspflichtige Kleriker geworden waren u. daß sie trotzdem von der Kurie herangezogen werden konnten (Noethlichs, Kirche 287f). Der damit bestehende Widerspruch zu Cod. Theod. 16, 2, 3. 6. 9 läßt sich vielleicht durch Annahme von nicht überlieferten Erlassen der Zwischenzeit oder Änderungen der Kompilatoren erklären (Noethlichs, Einflußnahme 142f). Dagegen verfügte Julian restriktiv, daß Dekurionen zurückgeholt werden sollten (Cod. Theod. 12, 1, 50 vJ. 362). – Valentinian I verbot reichen Plebejern, Kleriker zu werden (ebd. 16, 2, 17 vJ. 364), wahrscheinlich weil sie zur Übernahme von Kuriatspflichten zur Verfügung stehen sollten (Noethlichs, Einflußnahme 145). Ein Dekurio mußte, um Kleriker werden zu können, sein Vermögen einem Verwandten oder der Kurie überschreiben. Sonst wurde er zurückgeholt (Cod. Theod. 12, 1, 59 vJ. 364 an die Einwohner von Byzanz; Noethlichs, Einflußnahme 143). Das bedeutete eine Verschärfung gegenüber der Regelung von Constantius. Wahrscheinlich zur Vereinfachung bestimmten Valentinian I u. Valens, daß ein Kleriker aus dem Dekurionenstand 10 Jahre nach seiner Weihe von den munera curialia frei werden sollte (Cod. Theod. 16, 2, 19 vJ. 370). Die Befreiung galt aber nur für solche Dekurionen, die vor dem Regierungsantritt Valentinians I am 26. II. 364 Kleriker geworden waren (ebd. 16, 2, 21 vJ. 371). Die Möglichkeit einer Doppelmitgliedschaft in Kurie u. Klerus ist für dJ. 381 bezeugt (ebd. 12, 1, 84). – Gratian, Valentinian II u. Theodosius I erlaubten Dekurionen, die Kleriker wurden, einen Ersatzmann zu stellen, der kein Verwandter sein mußte (ebd. 12, 1, 115 vJ. 386; vgl. 12, 1, 99 vJ. 383 für den Fall, daß ein Dekurio jüdischer Rabbiner wurde; De Giovanni, Chiesa 125f). Kuriatspflichtige Presbyter, Diakone u. Exorzisten erhielten I. für ihr Vermögen, wenn sie vor dem zweiten Konsulat des Kaisers, also vor dem 1. I. 388, Kleriker geworden waren (Cod. Theod. 12, 1, 121 vJ. 390). In diesem

Fall wurden Dekurionen zwar persönlich privilegiert, aber ihr Vermögen unterstand der Kurie (ebd. 12, 1, 123 vJ. 391). Ihre legitimen Söhne mußten also kuriale Aufgaben übernehmen. – Arcadius u. Honorius verboten bestimmten Gruppen, darunter auch den Dekurionen, sowie in Form einer Generalklausel allen, die öffentliche oder private Verpflichtungen hatten, Kleriker zu werden. Die Möglichkeit der Vermögensabtretung wurde ausgeschlossen (ebd. 9, 45, 3 vJ. 398). Schon iJ. 399 wurde diese Bestimmung wieder gelockert: gegen Stellung eines Ersatzmannes oder Vermögensaufgabe durfte Kleriker bleiben, wer Diakon, Presbyter oder Bischof geworden war. Personen aus dem niederen Klerus, die nach dem 1. I. 388 die Kurie verlassen hatten, mußten ihre munera erfüllen (ebd. 12, 1, 163). – Schubert aO. (o. Sp. 1112) 309/12.

b. Von munera sordida u. extraordinaria. Valentinian II für Westrom u. Theodosius I für Ostrom erließen der Kirche die einzeln aufgezählten munera sordida (ebd. 11, 16, 18 vJ. 390 bzw. 11, 16, 15 = Cod. Iust. 10, 48, 12 vJ. 382; De Giovanni, Libro 55; Grashof 324/6). – Arcadius u. Honorius befreiten die Kirche auch von den munera extraordinaria (Cod. Theod. 11, 16, 21 vJ. 397).

c. Von der Übernahme der Vormundschaft. Erst für Justinian ist die Befreiung aller Kleriker, also der Bischöfe, Presbyter, Diakone, Subdiakone u. vor allem der Mönche von der Pflicht zur Übernahme der Vormundschaft belegt (Cod. Iust. 1, 3, 51 pr. vJ. 531). Er gestattete jedoch Presbytern, Diakonen u. Subdiakonen die Übernahme der Vormundschaft für Verwandte (Novell. Iust. 123, 5 vJ. 546; vgl. J. Triantaphyllopoulos: SavZsRom 84 [1967] 474). – Zu Indizien für eine sehr viel frühere Verleihung dieser I. vgl. G. Crifò, Cod. Theod. 16, 2, 2 e l'esenzione dei chierici della tutela: Atti dell'Accad. romanistica Costantiniana 4 (Perugia 1981) 711/37.

II. Von Abgaben u. Steuern. a. Gewerbe- u. Handelssteuern. Constantius II gewährte Priestern, die auch negotiatores waren, Steuerfreiheit für Geschäfte zum eigenen Lebensunterhalt (Cod. Theod. 16, 2, 8 vJ. 343; vgl. Cod. Iust. 1, 3, 1; Noethlichs, Einflußnahme 140f). Darüber hinaus befreite er gewerbetreibende Kleriker generell von Handelssteuern (dispendia), in der Annahme, daß ihre Gewinne ex tabernaculis atque ergasteriis den Armen zugute kämen. Die Befreiung galt auch für ihre Frauen, Kinder u. Diener (Cod. Theod. 16, 2, 10 vJ. 353; Dupont 744/7; Cod. Theod. 16, 2, 14, 4 vJ. 356). Von der lustralis collatio (chrysargyron) dJ. 357, die alle Händler betraf, waren nur die copiatae ausgenommen (ebd. 13, 1, 1 vJ. 356). Diese niedrigste Klerikerstufe, wahrscheinlich Küster, die auch die Funktion des Totengräbers ausübten, war möglicherweise schon durch Konstantin befreit (Elliott 330f; anderer Ansicht W. Eck, Handelstätigkeit christlicher Kleriker in der Spätantike: Memorias de hist. antigua 4 [1980] 131f). Eine in Absprache mit den Synodalen in Rimini erlassene Regelung machte Handelsgewinne steuerpflichtig. Der Erwerb zum eigenen Bedarf blieb steuerfrei (Cod. Theod. 16, 2, 15, 1 vJ. 360; Elliott 334; Karayannopulos 133; Noethlichs, Kirche 286). – Gratian, Valentinian II u. Theodosius I befreiten in Illyrien u. Italien die Handelstätigkeit von Klerikern bis zu einem Umsatz von 10 Solidi, in Gallien bis 15 Solidi von der Goldsteuer (Cod. Theod. 13, 1, 11 vJ. 379). – In Novell. Valent. 35 vJ. 452 wurde der *Handel für alle Kleriker untersagt, wenn sie ihre privilegierte Stellung vor Gericht behalten wollten. Während des 6. Jh. entstand dann das gewohnheitsrechtliche Verbot der kaufmännischen Betätigung für Kleriker.

b. Von der Grundsteuer (a censibus). 1. Für Kleriker. Constantius II befreite alle clerici et iuvenes mit ihren Angehörigen von der Grundsteuer (Cod. Theod. 16, 2, 10 vJ. 353[?]; zur Datierung Noethlichs, Einflußnahme 141). Im J. 360 schränkte er diese I. wieder ein durch die Unterscheidung zwischen steuerfreiem Kirchenvermögen u. steuerpflichtigem Klerikervermögen (Cod. Theod. 16, 2, 15, 2; Noethlichs, Kirche 286). – Später blieben nur einzelne privilegierte Kirchen u. die städtischen Kleriker befreit. Den Höhepunkt der weiter rückläufigen Tendenz (vgl. Cod. Theod. 11, 16, 15. 21f; 16, 2, 13/5. 29f. 40) bildete die Aufhebung der Steuerbefreiungen durch Valentinian III (Novell. Valent. 10 vJ. 441).

2. Für die Kirche. Im J. 315 bestimmte Konstantin die generelle Befreiung der ecclesia catholica von der Grundsteuer (Cod. Theod. 11, 1, 1). Constantius II gewährte nur noch Freiheit von außergewöhnlichen Abgaben (ebd. 16, 2, 15 vJ. 360). Julian hob alle Vergünstigungen auf (ebd. 11, 16, 10 vJ. 362). In der Folgezeit war kirchlicher Grundbesitz

wie alle Grundherrschaften von außergewöhnlichen Abgaben u. Leistungen befreit, jedoch nicht von der Grundsteuer. – G. Barone Adesi, Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel codice Teodosiano: BullIstDirRom 83 (1980) 229/39; Karayannopulos 202f; H. Wieling, Art. Grundbesitz: o. Bd. 12, 1194.

F. F. ABOTT / A. C. JOHNSON, Municipal administration in the Roman Empire (Princeton 1926) 101/16. – B. BIONDI, Il diritto romano cristiano 1 (Milano 1952) 361/74. – L. BOVE, Immunità fondiaria di chiese e chierici nel basso impero: Synteleia V. Arangio-Ruiz 2 (Napoli 1964) 886/902. – S. CALDERONE, Costantino e il cattolicesimo 1 = PubblIstStorUnivMessina 3 (Firenze 1962) 296/303. – H. CHADWICK, Die Kirche in der antiken Welt = Samml. Göschen (1972) 41/55. – F. CHAMARD, De l'immunité ecclésiastique et monastique: RevQHist (1877) 428/64. – L. DE GIOVANNI, Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI = Bibl. di Tempi Moderni. Storia 1 (Napoli 1980); Il libro XVI del codice Teodosiano alle origini della codificazione in tèma di rapporti chiesa - stato = ΚΟΙΝΩΝΙΑ 10 (ebd. 1985). – R. DELMAIRE, Largesses sacrées et res privata = CollÉcFrançRome 121 (Paris / Rom 1989). – G. DEPEYROT, Crises et inflation entre antiquité et moyen âge (Paris 1991) 89/95. 249/54. – J. E. DOWNS, The concept of clerical immunity: Canon Law Studies 126 (1941) 6/12. – C. DUPONT, Les privilèges des clercs sous Constantin: RevHistEccl 72 (1967) 729/52. – A. EHRHARDT, Constantin d. Gr. Religionspolitik u. Gesetzgebung: SavZsRom 72 (1955) 167/79. – T. G. ELLIOTT, The tax exemptions granted to clerics by Constantine and Constantius II: Phoenix 32 (1978) 326/36. – G. L. FALCHI, La tradizione Giustinianea del materiale Teodosiano (Cod. Theod. XVI): StudDocHistIur 57 (1991) 1/123. – G. FERRARI DALLE SPADE, Immunità ecclestiastiche nel diritto Romano imperiale: Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 99, 2 (1939/40) 103/248. – P. FRISCH, Zehn agonistische Papyri = Papyrologica Coloniensia 13 (1986). – J. GAUDEMET, L'Église dans l'empire romain (4e/5e s.)² (Paris 1989) 172/9. 727. – R. M. GRANT, Christen als Bürger im röm. Reich (1981) 67/77. – O. GRASHOF, Die Gesetze der röm. Kaiser über die Immunitäten der Kirche hinsichtlich ihres Vermögens: ArchKathKirchenrecht 36 (1876) 321/35. – E. HERRMANN, Ecclesia in Re Publica = Europ. Forum 2 (1980) 326/9. – J. KARAYANNOPULOS, Das Finanzwesen des frühbyz. Staates = Südosteurop. Arbeiten 52 (1958). – F. KLINGMÜLLER, Art. Excusatio: PW 6, 2 (1909) 1578/81. – B. KÜBLER, Art. Munus: PW 16, 1 (1933) 648/51. – E. KUHN, Die städtische u. bürgerliche Verfassung des röm. Reiches 1 (1864) 68/226. – W. LANGHAMMER, Die rechtliche u. soziale Stellung der magistratus municipales u. der decuriones in der Übergangsphase der Städte von sich selbstverwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätantiken Zwangsstaates (2./4. Jh. der röm. Kaiserzeit) (1973) 262/77. – N. LEWIS, The compulsory public services of Roman Egypt = Papyrologica Florentina 11 (Firenze 1982) 91/100; Exemption from liturgy in Roman Egypt: Actes Xe Congr. Int. Pap. (Wrocław 1964) 69/79; Exemption from liturgy in Roman Egypt: Atti XI Congr. Int. Pap. (Milano 1966) 508/41. – D. LIEBS, Privilegien u. Ständezwang in den Gesetzen Konstantins: RevIntDroitsAnt 24 (1977) 297/351. – S. LINK, Konzepte der Privilegierung römischer Veteranen = HeidelbAlthistBeitrEpigraphStud 9 (1989) 66/137. – E. MAGNOU-NORTIER, Étude sur le privilège d'immunité du 4e au 9e s.: RevMabillon 60 (1981/84) 465/512. – F. MILLAR, Empire and city, Augustus to Julian. Obligations, excuses and status: JournRomStud 73 (1983) 76/96. – CH. MURY, Immunité des biens d'églises et du clergé sous les empereurs romains: RevCathInstDroit 9 (1877) 241/55. 300/14. 381/98; 10 (1878) 185/201; 11 (1879) 97/116. – L. NEESEN, Die Entwicklung der Leistungen u. Ämter (*munera et honores*) *im röm.* Kaiserreich des 2. bis 4. Jh.: Historia 30 (1981) 216/23. – K. L. NOETHLICHS, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 (1972) 136/54; Kirche, Recht u. Gesellschaft in der Jahrhundertmitte: L'église et l'empire au 4e s. = EntrFondHardt 34 (1989) 270f. 285/8. – F. OERTEL, Die Liturgie (1917) 390/7. – E. PACK, Städte u. Steuern in der Politik Julians = Coll. Latom. 194 (Bruxelles 1986) 125/59. 247/54. – S. PULIATI, Nota sull'evoluzione del condono fiscale da Costantino a Giustiniano: Sodalitas Scritti in on. di A. Guarino 4 (Napoli 1984) 1719/40. – A. M. RABELLO, I privilegi dei chierci sotto Costantino: Labeo 16 (1970) 384/92. – CH. SCHWEIZER, Hierarchie u. Organisation der röm. Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom 4. bis zum 6. Jh. = Europ. Hochschulschr. 3, 479 (1991) 130/44. – A. N. SHERWIN-WHITE, The Roman citizenship² (Oxford 1973) 291/313. – B. SIRKS, Food for Rome = Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia 31 (Amsterdam 1991); Munera publica and exemptions (vacatio, excusatio and immunitas): Studies in Roman law and legal history, Festschr. R. D'Abadal I De Vinyals = Annals of the Archive of ‚Ferran Valls i Taberner's Library' 6 (Barcelona 1989) 88/104. – R. TAUBENSCHLAG, Die kaiserlichen Privilegien im Rechte der Papyri: SavZsRom 70 (1953) 277/98. – K. VOIGT, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit (1936) 16/22. – E.

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1 bis 6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9529-9 (RAC Lieferung 135)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 136

Immunitas [Forts.] – Indictio feriarum

(Mit Titelbogen und Register zu Band XVII)



1996

ANTON HIERSEMANN STUTTGART

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9610-4 (Lieferung 136)

IM AUFTRAG DER NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE,

JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER,

KLAUS THRAEDE

Band XVII:

Iao – Indictio feriarum



1996

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

H. Brakmann, J. Hammerstaedt, K. Hoheisel, D. Korol, P. Terbuyken

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / [im Auftr. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Institut der Universität Bonn]. Hrsg. von Ernst Dassmann ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. Stuttgart : Hiersemann.
Bis Bd. 13 hrsg. von Theodor Klauser ... – Bis Bd. 15 fortgef. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften
ISBN 3-7772-5006-6
NE: Dassmann, Ernst [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]; Klauser, Theodor [Hrsg.]; Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike <Bonn>; Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften <Düsseldorf>

Bd. 17. Iao – Indictio feriarium. – 1996
Abschlussaufnahme von Bd. 17
ISBN 3-7772-9611-2

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz u. Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Printed in Germany

Am 20. Mai 1996 verstarb im Alter von 86 Jahren der langjährige Mitherausgeber des „Reallexikons für Antike und Christentum“

Bernhard Kötting

Doktor der Theologie
Emeritierter ordentlicher Professor für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
Priester der Diözese Münster
Päpstlicher Hausprälat
Ehrendomkapitular an der Hohen Domkirche zu Münster
Ordentliches Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts
Ordentliches Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften
1960/61 und 1967/68 Rektor der Universität Münster
1972/75 Präsident der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften
Inhaber des Großen Verdienstkreuzes mit Stern der Bundesrepublik Deutschland und des Verdienstordens des Landes Nordrhein-Westfalen

Von 1964 bis 1990 war Professor Kötting Mitglied des Herausgeberkollegiums des RAC. Als Präsident der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften sorgte er für die Übernahme des Forschungsprojektes „Antike und Christentum“ durch die Akademie und die Eingliederung des Franz Joseph Dölger-Instituts in die Universität Bonn. Einen großen Teil seiner Arbeitskraft hat er dem wissenschaftlichen Ansehen des Lexikons und der Entwicklung des Instituts gewidmet.

Herausgeber und Redaktion des RAC werden sein Andenken dankbar in Ehren halten.

VORWORT

Die langjährigen Mitarbeiter im Franz Joseph Dölger-Institut, Dr. Heinzgerd Brakmann und Prof. Dr. Karl Hoheisel, sind zum 1. Juli 1995 dem Herausgeberkollegium des RAC beigetreten. Damit werden die besonderen Fachkenntnisse der beiden neuen Herausgeberkollegen dem Lexikon weiterhin zugute kommen. Herr Brakmann wird in besonderer Weise die Gebiete der Ostkirchenkunde und Liturgiewissenschaft betreuen, Herr Hoheisel die Judaistik und die Religionswissenschaft.

Um das reichhaltige Material des Lexikons besser erschließen zu können, ist mit der Erstellung eines Registerbandes für die Bände 1–15 begonnen worden. Dank zusätzlicher Mittel des Landes Nordrhein-Westfalen und privater Spenden konnte ein eigener Mitarbeiter für diese zeitaufwendige Arbeit gewonnen werden, so daß mit dem Erscheinen des Registerbandes in absehbarer Zeit gerechnet werden darf.

Im Jahr 1994 erschien im Verlag Anton Hiersemann, Stuttgart, vom Unterzeichneten herausgegeben, die Informationsschrift *Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn. Mit Registern der Stichwörter A bis Ianus sowie der Autoren der Bände 1–16*. Sie unterrichtet über die Fragestellung „Antike und Christentum" und die Aufgabe des RAC, die Funktion von Herausgebern und Institut sowie über die die Abfassung der Artikel leitenden Gesichtspunkte. In einigen Beigaben wird an Franz Joseph Dölger und Theodor Klauser erinnert, welche die Erforschung von „Antike und Christentum" angeregt und ihr Gestalt gegeben haben. Eine Übersicht über die Veröffentlichungen des Instituts und eine Auswahl von Rezensionen runden die Übersicht ab.

ERNST DASSMANN

INHALT

VOLTERRA, L'opera di Erennio Modestino de excusationibus: Studi in on. di G. Scaduto 3 (Padova 1970) 503/604. – L. WENGER, Rez. Ferrari Dalle Spade: SavZsKan 30 (1941) 403/15. – M. WÖRRLE, Stadt u. Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien = Vestigia 39 (1988) 93/7. – H. WOLFF, Die Entwicklung der Veteranenprivilegien vom Beginn des 1. Jh. vC. bis auf Konstantin d. Gr.: ders. / W. Eck (Hrsg.), Heer u. Integrationspolitik. Die röm. Militärdiplome als historische Quelle = PassauHistForsch 2 (1986) 44/115.

Alfred Hübner.

Imperator s. Kaiser.

Imperium.

A. Vorbemerkung. Der Ausdruck I. wird noch in der modernen Staats- u. Rechtslehre technisch zur Umschreibung der Hoheitsgewalt herangezogen u. als Kriterium zur Abgrenzung des öffentlichen vom Privatrecht verwendet. Dabei ist begrifflich zwischen der staatlichen Macht insgesamt u. der Befugnis einzelner Amtswalter, innerhalb ihrer Kompetenz eine Befehls-u. Zwangsgewalt auszuüben, zu unterscheiden. Auch der röm. Antike ist diese Differenzierung geläufig. Es gibt einerseits Wendungen, in denen I. die einem bestimmten Organ zukommende Amtsgewalt beschreibt (zB. I. consulare, I. proconsulare), andererseits wird der Ausdruck I. für staatliche Herrschaftsgewalt schlechthin verwendet. Im Verhältnis nach außen wird durch die Wendung I. populi Romani das röm. Volk als Träger des I. angesehen. Schließlich wird das Herrschaftsgebiet als *I. Romanum bezeichnet (zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes I. s. W. Suerbaum, Vom antiken zum frühmittelalterl. Staatsbegriff. Über Verwendung u. Bedeutung von res publica, regnum, I. u. status von Cicero bis Jordanis[3] [1977] 52; H. A. Gärtner, Art. I. Romanum: u. Sp. 1143/6). – In der Forschung gibt es zwei Zugänge zum Begriff des I.: Die vor allem von J. Rubino (Untersuchungen über die röm. Verfassung 1 [1839]) u. Mommsen, StR[4] verfolgte institutionelle Betrachtungsweise sieht das I. als einheitliche u. totale Herrschaftsgewalt an, die gewissermaßen von Anfang an vorhanden war u. für alle Phasen der röm. Verfassungsentwicklung kennzeichnend ist. Diese Konzeption entstammt der pandektistischen Begriffsjurisprudenz des 19. Jh. u. wurde schon aus diesem Grund vor allem von Heuß kritisiert (Entwicklung 65f; ders., Gedanken 425/31). Ihr steht jene gegenüber, welche das I. u. seine Ausprägungen nicht als gleichbleibendes, im Grunde zeitloses Rechtsinstitut sieht, sondern als historische Phänomene betrachtet. Wiewohl die Lehre Mommsens noch ihren Einfluß hat, gewinnt heute die historische Betrachtungsweise Oberhand über die institutionelle.

B. Nichtchristlich. I. Römische Frühzeit. Da aus der Frühzeit Quellen weitgehend fehlen bzw. nicht in authentischer Form zur Verfügung stehen, was vor allem für die Annalistik gilt (dazu grundsätzlich J. Bleicken, Lex publica [1975] 5/11), läßt sich der Begriff des I. für diese Periode nur durch Rückprojektionen aus späteren Quellen gewinnen. Diese lassen darauf schließen, daß bestimmte Institutionen, wie zB. die lex curiata de imperio, schon auf die archaische Zeit zurückgehen. Quellenlage u. Methode verbieten es aber, derzeit von einem gesicherten Forschungsstand zu sprechen: Unter den Anhängern der historischen Betrachtungsweise wird vielfach nicht für das Wort, wohl aber für das Konzept I. etruskische Herkunft angenommen (P. Voci, Per la definizione dell'imperium: Studi in mem. di E. Albertario 2 [Milano 1953] 87f; P. De Francisci, Intorno all'origine etrusca del concetto di imperium: StudEtr 24 [1955/56] 19/43; De Martino 1, 91f; ders., Intorno all'origine della repubblica Romana e delle magistrature: ANRW 1, 1 [1972] 218f): Als Indiz gelten insbesondere die äußeren Herrschaftssymbole der röm. I.träger (Heuß, Entwicklung 60f). Manche halten den Begriff für genuin römisch (v. Lübtow 132f). Nach H. Wagenvoort (Roman dynamism. Studies in Roman thought, lan-

guage and custom [Oxford 1947] 66/70) steht hinter dem I. der Frühzeit die Vorstellung einer magischen Wirkungskraft, vergleichbar dem mana im australisch-polynesischen Raum; sie wohnt dem Herrscher u. militärischen Führer inne u. kann von diesem auf seine Leute übertragen werden. Die These vom persönlichen bzw. institutionellen Charisma (Zustimmung vor allem durch De Francisci 403; ders., Arcana Imperii 3, 1 [Milano 1948] 31; ders., Primordia civitatis [Roma 1959] 199/201) wurde vor allem von P. Catalano, Contributo allo studio del diritto augurale 1 (Torino 1960) 506/9 abgelehnt: Er führt die Stellung des rex auf eine durch historische Überlagerung entstandene dreifache Investitur, nämlich auf die inauguratio sowie auf ein ‚conferimento' der auspicia patrum u. der auspicia populi zurück (ebd. 438/520); letztere werden für die Frühzeit allerdings in Zweifel gezogen, weil im Fall der Vakanz auspicia ad patres (u. nicht ad populum) redeunt (Bleicken, Begriff 262f). Etymologische Indizien sowie die Annahme, daß sich in der Frühzeit die Hauptaufgaben des Staates auf die Verteidigung u. Kriegsführung beschränkten, werden dafür geltend gemacht, daß sich das I. in dieser Zeit vornehmlich auf den militärischen Bereich bezog (De Martino 1, 97f; Heuß, Entwicklung 68; Bleicken, Begriff 295). Dagegen sieht man in dem oft beobachteten Parallelismus zwischen I. im öffentlichen u. patria potestas im privaten Bereich (L. Wenger, Hausgewalt u. Staatsgewalt im röm. Altertum: Misc. F. Ehrle 2 = StudTest 38 [Roma 1924] 45; v. Lübtow 132; M. Kaser, Das altröm. Ius [1949] 350) ein Indiz dafür, daß das I. schon ursprünglich nicht bloß eine militärische Vollgewalt war, sondern auch Politik u. Justiz umfaßte. – Die Trägerschaft der Amtsgewalt hängt freilich eng mit dem auspicium, dem Recht der Götterbefragung, zusammen, ohne die wichtige Staatshandlungen nicht vorgenommen werden durften: Wie der Mechanismus des interregnum lehrt, kehrten bei Vakanz des obersten Amtes die Auspizien an den Senat zurück (auspicia ad patres redeunt). Deren sukzessive Weitergabe über mehrere interreges an den nächsten König bzw. Oberbeamten ließ die Konzeption entstehen, das auspicium mit der Amtsgewalt zu identifizieren. Bleicken (Begriff 276. 294) u. Heuß (Gedanken 412f) erklären dies damit, daß dieser Terminus am besten geeignet war, die staatliche Handlungsfähigkeit von Organen zu beschreiben. Die enge gedankliche Verbindung zwischen I. u. auspicium findet noch in der entwickelten Republik ihren Ausdruck in der Doppelbezeichnung auspicium imperiumque.

II. Republik. Antike Überlieferung u. moderne Forschung stellen außer Zweifel, daß der Übergang vom Königtum zur Republik keinen inhaltlichen Wechsel des I. mit sich brachte; die Amtsgewalt der republikanischen Oberbeamten wird mit der vorherigen königlichen durchaus gleichgesetzt (Cic. rep. 2, 56: tenuit … senatus rem publicam temporibus illis, ut … consules potestatem haberent dumtaxat annuam, genere ipso ac iure regiam; leg. 3, 8; Liv. 2, 1, 7: libertatis autem originem inde magis, quia annuum imperium consulare factum est, quam quod deminutum quicquam sit ex regia potestate, numeres; ferner ebd. 3, 9, 3. 34, 8. 39, 8f; 4, 2, 8. 3, 9; 8, 32, 3; Dion. Hal. 5, 1, 2; Polyb. 6, 12, 9). Die Beschränkung ergab sich aus Annuität, Kollegialität, dem daraus resultierenden ius intercedendi sowie, vor allem im Hinblick auf die Koerzitionsgewalt, durch die Provokationsgesetze. Die zeitliche Zuordnung all dieser beschränkenden Einrichtungen ist allerdings nicht eindeutig zu klären. Die Provokationsgesetze betrafen zuerst nur das I. domi; in dem außerhalb des pomerium ausgeübten I. militiae wurde das Provokationsrecht erst später, vermutlich durch eine lex Porcia Laecae, zugunsten von Zivilisten eingeführt u. erst durch Auslegung auch auf Bürgersoldaten erstreckt (v. Lübtow 292f. 321). Die Zugehörigkeit der Provinzen zum Bereich militia erklärt die rechtliche u. faktische Unbeschränktheit der dort agierenden röm. I.träger. – Deren Zahl u. Bezeichnungen waren in der republikanischen Zeit schwankend. Wurde das I. in der patrizischen Republik zunächst von einem Dreierkollegium mit einem praetor maximus an der Spitze, bald von Konsuln, kurzfristig von decemviri u. dann von Konsulartribunen ausgeübt, so brachte das Ende des Ständekampfs (376 vC.) zwei Konsuln u. einen Prätor als I.träger, wobei letzterem speziell die Rechtspflege anvertraut war; 242 vC. kam zu diesem praetor urbanus ein praetor peregrinus für die Rechtspflege im Verkehr mit Fremden hinzu. Weitere funktionale Ausgliederungen u. Abspaltungen führten zur Entstehung niederer Magistraturen (Aedilen,

Quaestoren), die im Gegensatz zum Konsul u. Prätor kein I. besaßen. I.träger waren auch die außerordentlichen Magistrate wie der dictator. Daß der pontifex maximus Entscheidungsbefugnisse hatte, ergibt sich vor allem aus Fest. s. v. ordo sacerdotum (200 Lindsay), wo er als arbiter rerum divinarum humanarumque bezeichnet wird. Ob ihm ein I. zukommt, ist umstritten. Dafür spricht zunächst Liv. 37, 51, 4, wo der Streitverlauf zwischen dem pontifex maximus P. Licinius u. dem Flamen u. Praetor P. Fabius Pictor betreffend das proficisci ad bellum gerendum (zJ. 183 vC.) wie folgt geschildert wird: et imperia inhibita ultro citroque, et pignora capta, et multae dictae, et tribuni appellati, et provocatum ad populum est. Religio postremo vicit, ut dicto audiens esset Flamen pontifici, et multae ex iussu populi Romani remissae. Mommsen, StR[4] 2, 20f u. J. Bleicken, Kollisionen zwischen Sacrum u. Publicum: Hermes 85 (1957) 446/80 sehen die Stellung als Fortsetzung der alten königlichen. Mommsen aO. gesteht dem pontifex maximus magistratische Befugnisse zu, ohne ihn aber als Magistrat zu betrachten; J. Bleicken, Oberpontifex u. Pontifikalkollegium: Hermes 85 (1957) 345/66 lehnt hingegen ein I. des pontifex maximus ab. Ein echtes I. erblicken darin v. a. E. Pais, Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblica Romana (Roma 1915) u. De Martino 1, 136f, der in dem angeführten Fall einen Beleg für die ,perdurante vitalità del potere teocratico' sieht. J. Vernacchia, Il pontificato nell'ambito della repubblica Romana: Studi in on. di E. Betti 4 (Milano 1962) 427/51 lehnt ein magistratisches I. der pontifices ab, weist aber auf die häufige Kumulation von Pontifikat u. Magistratur hin. Für die ältesten Provinzen waren zunächst ebenfalls Prätoren vorgesehen, doch entwickelte man für die Provinzialverwaltung das System der Promagistratur (Prokonsuln, Proprätoren); damit war vor allem das Kommando über die in den Provinzen stehenden Heeresteile verbunden. – Schwierig ist das Verhältnis der Begriffe I. u. potestas, die oft nebeneinander stehen (zB. lex Rubria [CIL 1, 205 = ebd. 11, 1146] Z. 50f; Cic. Verr. 1, 37; ad Quint. fratr. 1, 1, 31; Ulp.: Dig. 4, 6, 26, 2). Mommsen, StR[4] 1, 22/4 wies das I. den höheren Magistraten, die potestas den niederen Magistraten zu. Hingegen sieht Bleicken, Begriff 178/87 in der potestas einerseits ein Rangverhältnis, indem eine potestas als minor, par oder maior bezeichnet wird, andererseits ein Synonym für I. (ebd. 295). In der staatsrechtlichen Theorie Ciceros galt das Volk als der Ursprung aller Gewalten (leg. agr. 2, 7, 17: omnes potestates imperia curationes ab universo populo Romano proficisci convenit). Diesem Prinzip wurde einerseits durch Wahl in den Zenturiatskomitien, formal auch noch durch die, allerdings zum bloßen Ritual erstarrte, lex curiata de imperio Rechnung getragen.

III. Prinzipat. Augustus war aus den Rivalitäten u. Kämpfen der tresviri rei publicae constituendae als Sieger hervorgegangen, verfügte aber nach dem formalen Ablauf des Triumvirats iJ. 32 vC. über keine verfassungsrechtliche Grundlage für seine de facto umfassende Herrschaft; er selbst gibt im Monumentum Ancyranum den consensus universorum als Legitimation an (Res gest. div. Aug. 34). Er war daher aus Gründen der verfassungspolitischen Optik bestrebt, seine Herrschaft auf die traditionellen republikanischen Institutionen zu stützen: Zunächst bekleidete er von 31/23 vC. den Konsulat u. behielt vor allem zunächst die Kontrolle über die Provinzen. In der als feierlicher Staatsakt inszenierten Senatssitzung vom 13. I. 27 vC. legte er formal diese seine Macht, die er in diesem Zusammenhang als potestas bezeichnet, in die Hände des Senats u. des Volkes zurück (ebd.), erhielt aber in derselben Sitzung ein Kommando für die zehn damals noch unbefriedeten Provinzen, worin der Ausgangspunkt für die Unterscheidung von Senats- u. Kaiserprovinzen zu sehen ist. Die weitere rechtliche Fixierung seiner Macht erfolgte 23 vC. vor allem durch die Übertragung eines I. proconsulare maius für Italien u. das gesamte Reichsgebiet (Dio Cass. 53, 32, 5), womit er auch die Möglichkeit hatte, auf die Statthalter in den Senatsprovinzen einzuwirken. Auch in Rom selbst erhielt er nach Ablegung des Konsulats ad personam gewisse konsularische, zensorische u. priesterliche Befugnisse; zudem hatte er schon seit 36 vC. die tribunicia potestas, sie wurde ebenfalls 23 vC. durch lex auf Lebenszeit zuerkannt (ebd. 53, 17, 4/10. 32, 5). Hinzu kam, wie Augustus selbst ausführt, seine überragende auctoritas, welche ihn trotz formal gleicher potestas über seine collegae hinaushob (Res gest. div. Aug. 34). Die Bewertung all dieser Vorgänge ist in der modernen

Forschung freilich noch umstritten (umfangreiche Literaturübersichten bei L. Wickert, Neue Forschungen zum röm. Prinzipat: ANRW 2, 1 [1974] 3/76; S. Mazzarino, L'Impero romano 1 [Roma / Bari 1984] 109/27; A. Guarino, Gli aspetti giuridici del principato: ANRW 2, 13 [1980] 46/60): Einerseits wird der Prinzipat des Augustus als revolutionäre Schaffung einer Militärmonarchie gesehen: Dieser ,Revolutionstheorie' stehen die ,Transformationstheorien' in verschiedener Ausprägung gegenüber, welche in dem von Augustus gewählten rechtlichen Rahmen eine Aufrechterhaltung des republikanischen Verfassungsstils sehen. – Man hielt in der Prinzipatszeit im staatsrechtlichen Bereich daran fest, daß das I. jeden Herrschers auf einem Verleihungsakt beruhte, wobei wegen der politischen Bedeutungslosigkeit der Volksversammlungen das Schwergewicht der diesbezüglichen Willensbildung beim Senat blieb. Ein solcher Akt ist für Tiberius schon zu Lebzeiten des Augustus erfolgt (Vell. 2, 121, 1; Suet. vit. Tib. 21, 1). Die in der Praxis häufig vorkommende Ausrufung eines Kaisers durch die Truppen wurde staatsrechtlich erst durch die Verleihung des I. anerkannt: Dies ist belegt durch die inschriftlich erhaltene lex de imperio Vespasiani (Dessau 1 nr. 244), in der inhaltlich auf die seinerzeit an Augustus, Tiberius u. Claudius verliehenen Befugnisse Bezug genommen wird u. außerdem die bisherigen Regierungsakte Vespasians nachträglich rechtlich sanktioniert werden (Z. 31f: ... ea perinde iusta rata[que] sint ac si populi plebisve iussu acta essent). Die lex de imperio Vespasiani bezeichnet sich selbst als Volksgesetz (Z. 29: ante hanc legem rogatam), dennoch wird in der Literatur vor allem aufgrund stilistischer Kriterien die These vertreten, daß es sich um ein Senatusconsultum handelt, das der Volksversammlung zur Annahme vorgelegt wurde (Mommsen, StR[4] 2, 2, 877f; A. O'Brien Moore, Art. Senatusconsultum: PW Suppl. 6 [1935] 809 nr. 42; H. Siber, Röm. Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung [1952] 284; Parsi 84; T. Spagnuolo Vigorita, Le nuove leggi. Un seminario sugli inizi dell'attività normativa imperiale [Napoli 1992] 37). Die klass. Juristen sprechen allerdings davon, daß dem Kaiser das I. vom populus durch lex, nicht durch Senatusconsultum, übertragen wird, so zB. Gaius inst. 1, 5: cum ipse imperator per legem imperium accipiat. Der Spätklassiker Ulpian bringt dabei deutlich den Gedanken der Volkssouveränität zum Ausdruck: ... utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium conferat (Dig. 1, 4, 1). Die für Ulpians Zeiten unpassende Bezeichnung der lex als regia wird teilweise als byzantinische Interpolation (vgl. Theophil. inst. Iust. 1, 2, 6: νόμου ῥεγίου τοῦτο κυρώσαντος; Mommsen, StR[4] 2, 2, 876f$_2$; O. Lenel, Palingenesia iuris civilis 2 [Graz 1960] 928 nr. 1916; v. Lübtow 467; F. Gallo, Sul potere normativo imperiale: StudDocHistIur 48 [1982] 414; L. Schuhmacher, Herrschaftsübertragung im frühen Prinzipat: Index 15 [1987] 316), teilweise als Anachronismus (S. Tondo, Aspetti del principato e dell'ordinamento in Roma [Milano 1991] 198f; M. Kaser, Die Beziehung von Lex u. Ius u. die XII Tafeln: Studi in mem. di G. Donatuti 2 [ebd. 1973] 524$_4$) gedeutet. Schon im 2. Jh. kündigt die Verlagerung des dies imperii vom Tag der senatorischen Bestätigung auf den der militärischen Akklamation (Parsi 132/68) die Verschiebung des politischen Gewichtes an. In den Wirren des 3. Jh. wird es die sola militum voluntas, auf welche sich die kaiserliche Herrschaft gründet (Eutrop. 9, 1 zur Thronerhebung des Maximinus Thrax iJ. 235; Aur. Vict. 37, 5 zJ. 282: abhinc militaris potentia convaluit ac senatui imperium creandique ius principis ereptum ad nostram memoriam; zur Kontroverse um die Bewertung dieses Vorganges s. u. Sp. 1133f). – Beruhte ursprünglich die Stellung des Kaisers auf einem Bündel verschiedener Kompetenzen, die der princeps in seiner Person vereinigte, aber nicht uno actu verliehen erhielt, so wurde diese Vorstellung durch ein Konzept ersetzt, welches das I. des Kaisers als einheitliche Regierungsgewalt verstand: Aus konkreten imperia u. potestates wurde ein ,abstraktes imperium' (J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat [Basel 1953] 71). Wann sich diese Änderung vollzogen hat, ist umstritten: P. De Francisci, der sich für ein frühzeitiges Entstehen der unitaristischen Auffassung ausspricht (Genesi e struttura del principato Romano [Roma 1941]), nimmt schon nach Augustus nicht mehr eine Serie von verschiedenen Verleihungen, sondern einen globalen Verleihungsakt an (Sintesi storica del diritto Romano[4] [ebd. 1968] 300). Die Aussage Dio Cass. 59, 3, 2, wonach die Investitur Caligu-

las ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ erfolgt ist, läßt sich als frühestes Indiz dafür sehen (Parsi 84); die lex de imperio Vespasiani wird schon auf dem Hintergrund einer unitaristischen Konzeption gesehen (R. Cessi, Regnum ed imperium in Italia [Bologna 1919] 7. 16; Parsi 81; Spagnuolo Vigorita aO. 39); davon abweichend hat De Martino 4, 466f nach wie vor getrennte Verleihungsakte hinsichtlich des I. (durch Senat u. comitia) u. der tribunicia potestas (durch plebiscitum) angenommen. Die Stellung als pontifex maximus wird jedenfalls noch im 1. Jh. nicht zeitgleich mit der Stellung des princeps erlangt (Belege: Mommsen, StR[4] 2, 2, 1107). In der Spätklassik ist die unitaristische Auffassung jedenfalls durch die obigen Juristenäußerungen u. die Erwähnung einer lex imperii Cod. Iust. 6, 23, 3 vJ. 232 hinreichend gesichert. Die Zuziehung eines Mitregenten, die vor allem der Sicherung der Nachfolge diente, erfolgte zunächst in der Weise, daß dem designierten Nachfolger das imperium proconsulare u. die tribunicia potestas verliehen wurde (Mommsen, StR[4] 2, 2, 1151; Parsi 43/52). Ab Hadrian wird der Titel Caesar, vorher als nomen Caesaris der gesamten kaiserlichen Deszendenz zugänglich, ausschließlich auf den designierten Nachfolger bezogen (Hist. Aug. vit. Ael. 2, 1f; vit. Ver. 1, 6; M. Hammond, Imperial elements in the formula of the Roman emperors during the first two and an half cent. of the Empire: MemAmAcRome 25 [1957] 17/64, bes. 29f; L. Lesuisse, Le titre de ‚Caesar‘ et son évolution au cours de l'histoire de l'empire: ÉtClass 29 [1961] 271/87). Der erstmals unter Mark Aurel u. L. Verus praktizierte Doppelprinzipat mit zwei Augusti wurde von Mommsen als ‚Samtherrschaft‘ bezeichnet, in welcher der alte republikanische Kollegialitätsgedanke nachwirke (StR[4] 2, 2, 1167/71); ihm sind Straub (Herrscherideal 37) u., zumindest in der Bezeichnung, E. Kornemann (Doppelprinzipat u. Reichsteilung im I. Romanum [1930] 78/81) gefolgt; gegen diesen Terminus wurden deswegen Bedenken vorgebracht, weil trotz gleicher Trägerschaft des I. im Außenverhältnis eine innere Differenzierung u. Hierarchie vorliegt (O. Th. Schulz, Vom Prinzipat zum Dominat. Das Wesen des röm. Kaisertums des 3. Jh. [1919] 182; ders., Rez. Kornemann: SavZsRom 51 [1931] 500; De Martino 4, 1, 444f; Parsi 62/74). Als Motiv für die Institutionalisierung des Caesarats u. für die Tetrarchie (2 Augusti, 2 Caesares) am Ende des 3. Jh. wird das Bedürfnis nach Kaiserpräsenz in den verschiedensten Reichsteilen gesehen (F. Hartmann, Herrscherwechsel u. Reichskrise [1982] 140/69; Pabst 49f). Die territoriale Aufgliederung ändert rechtlich nichts an der Einheitlichkeit der Regierungsgewalt (J. Gaudemet, Institutions de l'antiquité [Paris 1967] 673; De Martino 5, 237). Die mehrfache Trägerschaft des I. wird dadurch ausgedrückt, daß die Mitkaiser im Verhältnis zu ihrem auctor imperii als consortes bzw. participes imperii bezeichnet werden (Mommsen, StR[4] 2, 2, 1148f; Pabst 62f. 70f). Die Augusta konnte zwar hohen politischen Einfluß erreichen; ein I. Augustae ist freilich umstritten: Schon Tacitus (ann. 4, 3, 3. 11, 1) verwendet die Ausdrücke consortium regni bzw. consortium imperii im Zusammenhang mit Vorwürfen, diese Teilhabe angestrebt zu haben. Mommsen, StR[4] 2, 2, 788 sieht jedenfalls im weiblichen Geschlecht keinen Ausschließungsgrund. Kornemann, Doppelprinzipat aO. 35/41. 53/9 sieht in Livia u. Agrippina Fälle einer Mitregentschaft. Dem ist vor allem De Martino (4, 446/8) mit dem Argument entgegengetreten, die Verleihung des Titels Augusta bedeute keine Teilhabe am I., sondern nur die Zuerkennung einzelner Ehrenrechte.

IV. Klassische Jurisprudenz. Neben dem nun umfassend verstandenen I. des Kaisers gab es weiterhin das I. einzelner Amtsträger, u. gerade mit diesem hat sich die Rechtswissenschaft in stärkerem Umfang befaßt als mit jenem: Ähnlich wie in der Republik wird oft die Wendung I. potestasve gebraucht (zB. Ulp.: Dig. 4, 6, 26, 2; 48, 4, 1, 1); Paulus bezeichnet das I. geradezu als die potestas der Magistrate u. reiht sie damit in seine Gliederung neben andere potestates wie zB. die Hausgewalt ein (Paul.: Dig. 50, 16, 215). Als I.träger nennt Ulpian ausdrücklich die Konsuln, Präfekten, Prätoren u. Prokonsuln, weist aber darauf hin, daß diese Aufzählung nicht erschöpfend ist (Dig. 2, 4, 2; 4, 6, 26, 2). Die Zensoren, die kurulischen Aedilen u. die magistratus municipales gehörten jedenfalls nicht dazu. Unterschieden wird zwischen einem I. merum, welches die potestas gladii enthält, u. einem I. mixtum, cui etiam iurisdictio inest (Ulp.: Dig. 2, 1, 3). Da sich die Begriffe I. u. iurisdictio nicht decken, entstanden oft Abgrenzungsprobleme, ob ein Akt der ersten oder zweiten Kategorie zuzu-

ordnen sei: Die Juristen entwickelten dafür die vorsichtige Formel, daß manche Akte magis imperii sunt quam iurisdictionis, wie zB. die Auferlegung praetorischer Kautionen oder die missio in possessionem: Diese kämen daher Jurisdiktionsträgern ohne I. nicht zu (Ulp.: Dig. 2, 1, 4; Paul.: Dig. 50, 1, 26). Als weitere Inhalte des I. werden die pignoris capio, die Verhaftung u. die Auferlegung von Multen erwähnt (Paul.: Dig. 48, 13, 11 [9], 6). Zu bedenken ist, daß sich all diese Juristenäußerungen nur auf die zivilen, nicht auf die militärischen Aspekte des I. beziehen. Die imperia der verschiedenen Amtsträger sind nun, ähnlich wie die potestates der Republik nach der Lehre von Bleicken, hierarchisch strukturiert: Es begegnet die Denkfigur des par bzw. des maior I.; so können prätorische Zwangsmaßnahmen, etwa im Zusammenhang mit dem receptum arbitri oder der aditio hereditatis, nicht vom Praetor gegen gleiche oder höherrangige I.träger durchgesetzt werden (Paul.: Dig. 4, 8, 3, 3f; Ulp.: Dig. 36, 1, 13, 4). Eine manumissio vindictā, bei der der Magistrat eine Freilassung eines eigenen Sklaven vornehmen lassen will, kann nur vor einem Magistrat mit höherem I. vollzogen werden.

C. Christlich. I. Staatlich. a. Herrschaftsgewalt des Kaisers. Der Prozeß, der in der Prinzipatszeit durch die Diversifizierung des Begriffes in die kaiserliche Regierungsgewalt insgesamt u. in die Amtsgewalt einzelner Amtsträger eingeleitet worden war, wird in der Dominatszeit abgeschlossen: Neben der nun vorherrschenden Junktur I. Romanum zur Beschreibung des röm. Reiches findet man I. im Sinne von Amtsgewalt nur mehr auf der Ebene des gesamtstaatlichen I. des Kaisers, nicht mehr auf der der einzelnen Amtsträger (L. Bove, Art. I.: NovissDigItal 8 [Torino 1975] 212): Dies gilt für nichtjuristische Autoren (Belege: Suerbaum aO. [o. Sp. 1121] 26. 153. 161f. 207. 235) wie auch für die Gesetzessprache, zB. die von *Justinian verfaßten Konstitutionen oder seinen Codex (Belege: R. Mayr, Vocabularium Codicis Iustiniani 1 [1965] 1237f). Daß in den Digesten auch Fragmente mit dem t. t. des magistratischen I. aufgenommen sind (vgl. die o. Sp. 1130 erwähnten Belege), ist Ausfluß einer klassizistischen Tendenz Justinians ohne aktuelle Bezüge (dazu allgemein K. H. Schindler, Justinians Haltung zur Klassik [1966] 5/12). In seinen Institutionen wird das magistratische I. zwar an zwei Stellen erwähnt: Die erste Passage (Inst. Iust. 1, 11, 1), welche eine adoptio auctoritate imperatoris von einer adoptio imperio magistratus unterscheidet, bezieht ihren Sprachgebrauch jedoch von der gaianischen Vorlage, in der dem magistratischen I. noch die auctoritas populi gegenübergestellt war (Gaius inst. 1, 98); die Erwähnung des I. praetoris in Inst. Iust. 4, 12 praef. ist von Justinian nur als rechtshistorischer Exkurs formuliert.

b. Herleitung des kaiserlichen Imperiums. Der wesentliche Einflußfaktor der neuen Religion besteht nun darin, daß das kaiserliche I. auf göttliche Mitwirkung beim Verleihungsakt bzw. auf göttliche Verleihung zurückgeführt wird. Diese Konzeption führte dazu, daß das I. des röm. Kaisers, selbst in Zeiten der Verfolgung, grundsätzlich als gottgewollt galt; Staatsgehorsam erschien so im Lichte evangelischer (Mc. 12, 16f; Mt. 22, 20f; Lc. 20, 24f), paulinischer (Rom. 13, 1/7) sowie patristischer Aussagen (Iustin. apol. 1, 17, 1/4; Ambr. in Lc. 4, 29 [SC 45, 161f]; Aug. civ. D. 4, 33) als Christenpflicht (F. J. Dölger, Zur antiken u. frühchristl. Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden: ACh 3 [1932] 119; P. Stockmeier, Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 910f. 916f). Den Gedanken der Mitwirkung eines Gottes bzw. der Götter bei der Bestellung von Herrschaftsträgern (*Gottesgnadentum) gab es bei den Römern freilich schon in der Frühzeit u. in der Republik durch das auspicium, welches gedanklich mit dem I. verbunden war; auch die Geier-Augurien des Romulus u. Augustus (dazu W. Speyer, Art. Geier: o. Bd. 9, 449/51) weisen darauf hin. In der Propaganda der heidn. Kaiser bis einschließlich Diokletian wurde die religiöse Herrschaftslegitimation zumeist auf Jupiter zurückgeführt (dazu J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1121/32). Mit *Constantinus u. seinen Nachfolgern findet sich sowohl im Selbstverständnis der Herrscher (Enßlin, Gottkaiser 61/92; Karayannopulos 240/7) u. den Reaktionen der Päpste (Enßlin, Gottkaiser 93/9) wie auch in der patristischen Literatur der Gedanke der Herleitung des I. von Gott (Fears aO. 1137/43). Im Tonfall der Äußerungen fällt nun auf, daß anders als noch beim republikanischen auspicium u. gelegentlich noch in der panegyrischen Propaganda (Plin. paneg. 1, 4), welche die Rolle der Götter vornehmlich in der Auswahl des Herrschaftsträgers lokali-

sieren, nunmehr durch die Verwendung von Verben wie dare, trans-, de-, conferre u. ä. die Vorstellung aufkommt, daß es einen göttlichen Verleihungs- bzw. Übertragungsakt gibt, der dem Kaiser das I. verschafft (vgl. schon Joh. 19, 11; Tert. apol. 30, 1 [CSEL 69, 78]: sciunt, quis illis [imperatoribus] dederit imperium). Während beim Elektionsgedanken nicht notwendigerweise vorausgesetzt ist, daß das I. ursprünglich bei den Göttern lag, sieht der Translationsgedanke den Ursprung des I. bei Gott (Rom. 13, 2), welcher dieses an den Kaiser weitergegeben hat. Eine geradezu juristische Ausformung erfuhr dieser Gedanke durch Papst Gelasius, der im Übertragungsakt eine rechtsgeschäftliche Verfügung Gottes sieht (ep. 12, 2 [351 Thiel]: imperium tibi superna dispositione collatum). – Trotz des Gedankens der göttlichen Herrschaftslegitimation ging keinesfalls das Bewußtsein verloren, daß für das I. bestimmter Herrscher nach dem jeweiligen politischen Kräfteverhältnis entweder die electio von Senat u. Heer oder die Designation eines Mitregenten durch den imperator (zB. Paneg. Lat. 2 [12], 11, 7 Mynors in bezug auf Theodosius I: imperium, quod ab imperatore defertur) ausschlaggebend war. In der Geschichtsschreibung sind einige Beispiele überliefert: Julian, seinerzeit schon durch arbitrium summi numinis (Amm. Marc. 15, 8, 9) von Konstantin den Soldaten als Caesar vorgeschlagen, führt seinen Herrschaftsantritt als Kaiser auf das firmum iudicium der Soldaten u. einen nutus divinus zurück (ebd. 20, 5, 3f). Bei der Wahl Valentinians I durch die potestatum civilium militiaeque rectores wird die Einigung numinis adspiratione caelestis erzielt (26, 1, 5); beim Vorschlag seines Sohnes Gratian an die Soldaten beruft sich Valentinian auf die propitia caelestis numinis (27, 6, 8). Derselbe Gedanke findet sich auch bei Ambrosius in bezug auf Honorius: denique ideo te imperatorem pater fecit, Dominus confirmavit (obit. Theod. 55 [CSEL 73, 400]). Ab dem 5. Jh. finden wir in den Selbstzeugnissen der oström. Kaiser häufig kombinatorische Formeln: Marcian teilt iJ. 450 seinen Herrschaftsantritt Papst Leo wie folgt mit: ad hoc maximum imperium venimus dei providentia et electione senatus excellentissimi cunctaeque militiae (AConcOec 2, 3, 1, 17, 19f = ebd. 2, 1, 1, 10, 6f [griech.]); ähnlich sagt er in der Eröffnungsrede des Konzils v. Chalcedon: divino iudicio ad imperium sumus electi (ebd. 2, 3, 2, 150, 12 = ebd. 2, 1, 2, 139, 28f). Im Westen unterläßt dagegen Maioranus die Erwähnung Gottes: imperatorem me factum, patres conscripti, vestrae electionis arbitrio et fortissimi exercitus ordinationis cognoscite (Nov. Maior. 1 vJ. 458; auch in der Aufzählung von Paneg. Maior. 386/8 fehlt Gott [dazu M. A. Wes, Das Ende des Kaisertums im Westen des röm. Reichs ('s-Gravenhage 1967) 40f]). Aus der Sicht des oström. Kaisers Leo hingegen beruht die Herrschaft des Anthemius im Westen sowohl auf divina maiestas als auch auf nostra creatio, seine eigene auf superna provisio (Nov. Anthem. 3). In einer anderen Aussage erwähnt Leo freilich neben θεός auch die κρίσις durch die ἰσχυρώτατοι στρατιῶται (Const. Porph. caerim. 1, 91, 411 [PG 112, 752A]). Anastasius beruft sich auf die Kaiserinwitwe, die πρωτεύοντες, Senat, Heer u. Volk sowie auf die Mitwirkung der θεία τρίας (ebd. 1, 92, 424 [785A]). Ähnlich verwendet Justinus anläßlich seines Amtsantrittes iJ. 518 eine kombinatorische Formel, in der er gegenüber Papst Hormisdas als Konstituenten seines I. neben dem favor trinitatis die electio durch die amplissimi sacri nostri palatii, den Senat u. das Heer anführt (Coll. Avell. 141 [CSEL 35, 2, 586]). Das Erscheinungsbild bei Justinian ist zwiespältig: Einerseits gibt es Aussagen, in denen er ohne kombinatorische Formel sein I. ausschließlich auf Gott zurückführt. So erklärt er in Cod. Iust. 1, 27, 9 vJ. 534: per ipsum enim imperii iura suscepimus. In die gleiche Richtung gehen Passagen, daß Gott es war, der ihm das (als Reich verstandene) I. (ebd. 1, 17, 1 vJ. 533; ebd. 1, 29, 5) bzw. die res publica (Nov. 8 edictum vJ. 535; ebd. 81 pr. vJ. 539; ebd. 149 vJ. 569) oder die subiecti (ebd. 80 pr. vJ. 539; ebd. 85 pr. vJ. 539) übergeben hat. Wenn Justinian diese Vorgänge als delatio imperii bzw. als traditio a deo beschreibt, so spielt er damit in juristischer Terminologie ebenso wie Gelasius auf einen derivativen Erwerbsakt an u. folgt dem Translationsgedanken. Eine andere Ableitung, nämlich vom Volk, begegnet in Inst. Iust. 1, 2, 6: lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit; ähnlich führt die Constitutio ,Deo auctore' vJ. 530 aus: cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt pote-

statem (Dig. de conc. dig. 1, 7). Der scheinbare Widerspruch zum Gottesgnadentum Justinians läßt sich dadurch beseitigen, daß Justinian die Übertragung des I. durch den populus als lange zurückliegendes historisches u. irreversibles Phänomen, nicht aber als aktuelle dogmatische Legitimation versteht (so G. Nocera, La teoria dell'assolutismo imperiale in un testo giuridico bizantino: RivItScGiur 12 [1942] 260; ders., Il binomio pubblico-privato nella storia del diritto [Napoli 1989] 170f; v. Lübtow 467). In diesem Sinne ist auch auffällig, daß Justinian in seinen Institutionen das perfektische concessit verwendet, während die klass. Vorlage zu dieser Stelle noch das präsentische conferat gebraucht (Ulp.: Dig. 1, 4, 1 princ.). Eine andere Erklärung des widersprüchlichen Erscheinungsbildes bei Justinian liegt darin, daß er erst durch die Erfahrungen des Nika-Aufstandes dazu veranlaßt wurde, sein I. ausschließlich auf Gott zurückzuführen (Karayannopulos 257). Die vor allem bis Justinian verwendeten kombinatorischen Formeln sprechen zwar prima vista für die Konzeption eines doppelten Ursprungs der kaiserlichen Gewalt. Diese Duplizität wurde mit der Vorstellung erklärt, in der Stimme des Volkes offenbare sich Gott (F. Dölger / A. M. Schneider, Byzanz [Bern 1952] 94; F. Dölger, Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos [1258/82]: Festschr. E. Eichmann [1940] 181; ders., Das byz. Reich. Idee u. Gestalt: Volkstum im Südosten 6 [1944] 110; A. Gallacher, Vox populi vox Dei: PhilolQuart 24 [1945] 12/49; M. V. Anastos, Vox populi voluntas Dei and the election of the Byzantine emperor: Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults, Festschr. M. Smith 2 [Leiden 1975] 181/207), deswegen liegen auch nicht zwei verschiedene Herrschaftsquellen vor (Karayannopulos 244). Hingegen sieht Beck in der Vermengung von metaphysischer u. staatsrechtlicher Legitimation u. in den Berufungen auf ‚höchste Sphären' nur politische Theologie bzw. Ideologie ohne Aussagewert für ein allfälliges Verfassungskonzept der Byzantiner (Senat 4. 28; ders., Res publica 9); demgegenüber messen H. Hunger (Reich der Neuen Mitte [Graz 1965] 65), Karayannopulos 248f u. Pieler (Problem 54f; ders., Verfassung 228) der göttlichen Legitimierung auch für das konkrete Staatsrecht insofern Bedeutung zu, als sich daraus gewisse Beschränkungen u. Verpflichtungen für den Herrscher ergeben. Der Senat, der seit Ende des 3. Jh. von der Mitwirkung bei der Kaiserbestellung ausgeschaltet war, wird ab Mitte des 5. Jh. wieder erwähnt u. erlangt zusammen mit dem Volk gegenüber dem Heer das Schwergewicht (Beck, Senat 10/5). Auch in der Folge sind, freilich mit unterschiedlichem u. wechselndem politischen Gewicht, Senat, Volk u. Heer die entscheidenden Faktoren bei eintretender Thronvakanz (Christophilopulos 25/66). Diese Vorgänge werden in der Forschung hinsichtlich ihrer Aussagekraft zur byz. Verfasssung freilich unterschiedlich bewertet: So wird in der zeitweiligen Ausschaltung des Senats einerseits eine Änderung des Verfassungsrechts (Schulz aO. 172; Straub, Herrscherideal 7f. 207; Christophilopulos 15/9; A. Chastagnol, Le sénat romain à l'époque impérial [Paris 1992] 211f), andererseits bloß eine Änderung der faktischen, aber gerade nicht der rechtlichen Verhältnisse gesehen (O. Treitinger, Rez. Straub, Herrscherideal: ByzZs 41 [1941] 202; W. Enßlin, Rez. Straub, Herrscherideal: PhilolWochenschr 61 [1941] 635; B. Sinogowitz, Rez. Christophilopulos: SavZsRom 74 [1957] 490; J. Karayannopulos, Rez. Christophilopulos: ByzZs 50 [1957] 471). Dahinter steht eine Kontroverse methodischer Natur zur Betrachtung der spätantiken Verfassung. So hat vor allem Beck Bedenken gegen die Auffassung angemeldet, bei der Betrachtung der Herrschaftsformen sowohl der Prinzipats- wie auch der byz. Zeit eine strikte Unterscheidung von Recht u. Macht durchhalten zu können (Senat 6), u. demgegenüber auf die ‚tatsächlichen Machtverhältnisse' abgestellt (ebd. 72f); umgekehrt hat Pieler auch für die Darstellung des byz. Verfassungs- u. Staatsrechts an der Trennung von Zustandsbeschreibung u. Sollvorschrift festgehalten u. gezeigt, wie für die Beschreibung der byz. Verfassung das Instrumentarium der allgemeinen Staatslehre nutzbar gemacht werden kann (Verfassung 213/31). Auch ohne geschriebene Urkunde sind fundamentale Normen in der Überzeugung des Volkes vorhanden u. werden von den Trägern der Staatsgewalt anerkannt, wofür der Ausdruck ‚Verfassung im geistigen Sinn' verwendet wird (K. Löwenstein, Verfassungslehre^2 [1969] 129), die gewohnheitsrechtlicher Natur ist. Gizewski 29/31 hingegen verwendet die Denkfigur einer mehrschichtigen Normativität: Die spätan-

tike Verfassungsordnung bestehe nicht nur aus einer rechtlichen, sondern auch aus einer außerrechtlichen, aber ebenso normativen, stark vom Patrimonialismus geprägten Schicht.

II. Imperium in der kirchlichen Organisation. Wie die Übernahme staatsrechtlicher Begriffe, Denkformen u. Institutionen in die kirchliche Organisation zu bewerten ist, ist umstritten: Während Gaudemet, Formation 230 nicht von ,victoire', sondern von ,service' des röm. Rechts gegenüber dem Christentum spricht, hat E. Herrmann diese Vorgänge als Usurpation von Rechtsbegriffen qualifiziert, welche der Kirche pseudostaatlichen Charakter verschafft habe (Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz [1980] 23/71. 388/90); sie erblickt darin einen Grund für die Diskrepanz zwischen theoretischem Anspruch u. konkreter Wirklichkeit (ebd. 16f). Demgegenüber hat W. Waldstein methodische Bedenken dagegen angemeldet, bloß aus der beobachteten Parallelität organisatorischer Strukturen den Schluß auf ,Entlehnungen' zu ziehen (Ecclesia in re publica: SavZsRom 100 [1983] 546f). – Vor diesem Hintergrund ist die Beobachtung interessant, daß eine Übernahme des Begriffes I. in die kirchliche Rechtssprache, etwa zur Bezeichnung der innerkirchlichen Leitungsgewalt, nicht erfolgt ist, auch nicht in jener Periode, in der sich die kirchlichen Rechtsdokumente terminologisch wie stilistisch an die kaiserliche Kanzlei anzulehnen begannen (Gaudemet, Formation 163. 222) u. die röm. juristische Begriffswelt auf vielfältigen Wegen übernommen wurde, unter anderem auch durch die juristische Bildung kirchlicher Persönlichkeiten wie zB. Tertullian u. Ambrosius. Während bei Tertullian die Vorstellung einer rechtlich fundierten Amtsgewalt des Bischofs noch fehlt, finden wir erstmals bei Cyprian eine Analogie zur Stellung des mit I. ausgestatteten Magistrats: Zur Charakterisierung der bischöflichen Stellung wird nicht der Ausdruck I., sondern potestas bzw. *auctoritas verwendet (zB. Cypr. ep. 3, 2 [CSEL 3, 2, 470, 18]: sacerdotalis auctoritas et potestas; dazu A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian [1967] 134/8). Aus dieser geht vor allem eine Disziplinargewalt gegenüber Klerikern u. dem Kirchenvolk hervor. Bei Cyprian sind die potestates aller Bischöfe noch gleich, die Bischöfe untereinander stehen ebenso wie die röm. Magistrate im Verhältnis der Kollegialität. Der Primat des Bischofs von Rom wird mit Hilfe der Lehre von Petrus als princeps apostolorum theologisch vorbereitet u. staatlicherseits anerkannt (vor allem durch Nov. Valent. 17 praef.; dazu W. Enßlin, Valentinians III Novellen 17 u. 18 von 445: SavZsRom 57 [1937] 367/78; Gmelin 110; Straub, Herrscherideal 145; Gaudemet, Formation 211). Nachdem bereits Kaiser Gratian die Übernahme des Oberpontifikates abgelehnt hatte (Zos. hist. 4, 36, 5; Al. Cameron, Gratian's repudiation of the pontifical robe: JournRomStud 58 [1968] 96/102), ist der Titel pontifex maximus von Papst Leo übernommen worden (H. E. Feine, Vom Fortleben des röm. Rechts in der Kirche: SavZsKan 42 [1956] 4). In den zeitgenössischen Quellen wird die Stellung des Papstes nicht mit I., sondern zumeist mit auctoritas umschrieben (Belege: Gmelin 111/49). Als äußeres Zeichen für die Übernahme römischer staatsrechtlicher Vorstellungen kann einerseits der schon ab Konstantin beginnende Einbau der Bischöfe in das System der staatlichen Rangklassen (dazu Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 [1974] 195/211), andererseits die ab Siricius (384/99) einsetzende Anlehnung päpstlicher Dokumente an den Stil der kaiserlichen Kanzlei gewertet werden (H. Getzeny, Stil u. Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr. [1922] 27/47; E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1 [1930] 261/4; Gmelin 107; Gaudemet, Formation 163. 222).

III. Imperium u. sacerdotium. Ausgehend von einer Abwehrhaltung gegenüber kaiserlichen Ingerenzen in innerkirchliche Angelegenheiten (vgl. zB. Lucif. Athan. 1, 7 [CSEL 14, 76]: Tu qui es profanus, ad dei domesticos quare istam tibi sumis dei sacerdotum auctoritatem?; Ambr. c. Aux. 36: imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; Stockmeier aO. [o. Sp. 1132] 931/4) kam der Gedanke einer von Gott bestimmten Trennung von weltlicher u. geistlicher Macht auf: Schon im 4. Jh. wurde er von Ossius v. Córdoba in einem Brief an Kaiser Constantius formuliert (ep. ad Const.: Athan. hist. Ar. 44, 7 [2, 1, 208 Opitz]: σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ὑμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε),

fand aber vor allem nach der Festigung des innerkirchlichen Primats des röm. Bischofs u. dem Verfall der staatlichen Macht im Westen weitere Artikulierungen von kirchlicher Seite (Soranzo 3/13). Nachdem Gelasius schon die Politik seiner Vorgänger Simplicius u. Felix III federführend mitbestimmt hatte (Koch), formulierte er iJ. 494 die im MA so bedeutende Zwei-Gewalten-Theorie (Knabe): duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas (ep. 12, 2 [350f Thiel]). Die Verschiedenheit der Bezeichnungen der beiden Gewalten durch Gelasius (auctoritas des Papstes, potestas bzw. I. [so im weiteren Fortgang von ep. 12] des Kaisers) wird kontrovers beurteilt: Einerseits wird darin eine nicht technisch zu verstehende rhetorische Antithese gesehen (E. Stein, La période byzantine de la papauté: CathHistRev 21 [1935/36] 134f; De Francisci, Arcana Imperii aO. [o. Sp. 1123] 3, 2, 188), andererseits eine bewußte Wortwahl durch Gelasius, die sich entweder als Nachwirkung des röm. Staatsrechts mit seinem Gegensatz von rechtlich geordneter potestas u. stark persönlich geprägter auctoritas (Caspar aO. 2, 64/8) oder aus der Absicht des Gelasius erklärt, die päpstliche Gewalt gegenüber der kaiserlichen als höherwertig erscheinen zu lassen (Gmelin 145/9; W. Ullmann, Gelasius I. [492/96]. Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum MA [1981] 198/212). Zur Annahme einer bewußten Zuordnung von potestas an den Kaiser u. auctoritas an den Papst durch Gelasius (so noch F. Dvornik, Pope Gelasius I and emperor Anastasius: ByzZs 44 [1951] 113) hat sich Enßlin (Auctoritas 665/7) differenzierend geäußert: Sie trifft für das genannte Schreiben, aber nicht für den gesamten Sprachgebrauch Gelasius' I zu, weshalb die Behauptung eines deutlichen Vorrangs der päpstlichen Stellung daraus nicht zwingend abzuleiten ist. Selbst Justinian, dessen Politik die Einheit von Staat u. Kirche besonders stark betont, übernimmt zumindest begrifflich die Trennung von sacerdotium u. I., die er als zwei von Gott verliehene dona bezeichnet (Nov. Iust. 6 praef.), entschärft den Gegensatz aber durch die Aussage, daß sich beide nicht sehr voneinander unterschieden: οὐδὲ πολλῷ διεστᾶσιν ἀλλήλων ἱερωσύνη τε καὶ βασιλεία (ebd. 7, 2, 1).

F. AMARELLI, Trasmissione rifiuto usurpazione. Vicende del potere degli imperatori romani (Napoli 1989). – H. G. BECK, Senat u. Volk von Kpel. Probleme der byz. Verfassungsgeschichte = SbMünchen 1966 nr. 6; Res publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner = ebd. 1970 nr. 2. – J. BÉRANGER, I., expression et conception du pouvoir impérial: RevÉtLat 55 (1977) 325/44. – B. BIONDI, Il diritto romano cristiano 1/3 (Milano 1952/4). – J. BLEICKEN, Art. I.: KlPauly 2 (1967) 1381/3; Zum Begriff der röm. Amtsgewalt. Auspicium – potestas – I.: NachrGöttingen 1981 nr. 9, 255/307. – M. CAMPOLUNGHI, Potere imperiale e giurisprudenza in Pomponio e in Giustiniano I (Roma 1983). – F. CASAVOLA, Le idee politiche dei cristiani pregiustinianei: Labeo 1 (1955) 55/73. – H. CASTRITIUS, Der röm. Prinzipat als Republik = HistStud 439 (1982). – P. CERAMI, Potere ed ordinamento nella esperienza costituzionale romana (Torino 1987). – A. CHRISTOPHILOPULOS, Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος = ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΙ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ 22, 2 (Athen 1956). – U. COLI, Sur la notion d',imperium' en droit public romain: RevHistDroit 7 (1960) 361/87. – P. DE FRANCISCI, Intorno alla natura e alla storia dell',auspicium imperiumque': Studi in mem. di E. Albertario 1 (Milano 1953) 399/432. – F. DE MARTINO, Storia della costituzione Romana[2] 1/5 (Napoli 1972/74). – F. M. DE ROBERTIS, Dal potere personale alla competenza d'ufficio: StudDocHistIur 8 (1942) 277/307. – S. DI MARZO, I. e lex de imperio: Studi in on. di S. Perozzi (Palermo 1925) 131/5. – G. DULCKEIT / F. SCHWARZ / W. WALDSTEIN, Röm. Rechtsgeschichte[8] (1988). – W. ENSSLIN, Auctoritas u. potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I: HistJb 74 (1955) 661/8; Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbMünchen 1943 nr. 6. – R. FABBRINI, L'impero di Augusto come ordinamento sovrannazionale (Milano 1974). – R. FARINA, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea (Zürich 1966). – J. GAUDEMET, Le concept d',imperium' dans l'Histoire Auguste: BonnHistAugColloqu 1968/69 = Antiquitas 4, 7 (1970) 91/7 bzw.: ders., Études de droit romain 2 (Camerino 1979) 225/33; L'église dans l'empire romain, 4e/5e s. (Paris 1959); La formation du droit séculier et du droit de l'église aux 4e et 5e s.[2] (ebd. 1979). – C. GIOFFREDI, Iurisdictio e I. (Milano 1947). – V. GIUFFRÈ, ,Imperia' e ,magistratus' in Cicerone: Labeo 23 (1977) 42/9. – CH. GIZEWSKI, Zur Normativität u. Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren röm. Kaiserzeit = MünchBeitrPapyrForsch 81 (1988). – G. GMELIN, Auctoritas. Römischer Princeps u. päpstlicher Primat = ForschKirchGeistGesch 9 (1937). – R. M. GRANT, Christen als Bürger im Röm. Reich (1981); From I. to auctoritas (Cam-

bridge 1946). – O. HEGGELBACHER, Vom röm. zum christl. Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster (Freiburg, Schw. 1959). – A. HEUSS, Zur Entwicklung des I. der röm. Oberbeamten: SavZsRom 64 (1944) 57/133; Gedanken u. Vermutungen zur frühen röm. Regierungsgewalt: NachrGöttingen 1982 nr. 10, 377/454. – W. F. JASHEWSKI, The origins and history of the proconsular and the propretorian I. to 27 B. C. = StudHist 30 (Roma 1966). – J. KARAYANNOPULOS, Der frühbyz. Kaiser: ByzZs 49 (1956) 369/84 bzw.: H. Hunger (Hrsg.), Das byz. Herrscherbild = WdF 341 (1975) 235/57. – M. KASER, Röm. Rechtsgeschichte^{2} (1967). – D. KIENAST, Der augusteische Prinzipat als Rechtsordnung: SavZsRom 101 (1984) 115/41. – W. KISSLING, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium u. I. nach den Anschauungen der Päpste Leo d. Gr. bis Gelasius I (440/96) (1920). – L. KNABE, Die gelasianische Zweigewaltenlehre bis zum Ende des Investiturstreites (1936). – H. KOCH, Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius u. Felix III = SbMünchen 1935 nr. 6. – W. KUNKEL, Magistratische Gewalt u. Senatsherrschaft: ANRW 1, 2 (1972) 3/22; Röm. Rechtsgeschichte^{10} (1983). – H. LAST, I. maius: JournRomStud 37 (1947) 157/63. – F. LEIFER, Die Einheit des Gewaltgedankens im röm. Staatsrecht (1914); Studien zum antiken Ämterwesen 1. Zur Vorgeschichte des röm. Führeramtes = Klio Beih. 23 (1931). – U. v. LÜBTOW, Das röm. Volk. Sein Staat u. sein Recht (1955). – A. MAGDELAIN, Recherches sur l',imperium'. La loi curiate et les auspices d'investiture (Paris 1968). – S. MASLEV, Die staatsrechtliche Stellung der byz. Kaiserinnen: ByzSlav 27 (1966) 308/43. – R. MENEGHELLI, Fede cristiano e potere politico in Clemente Romano (Bologna 1970). – F. MESSINA VITRANO, La lex de imperio e il diritto pubblico giustinianeo: Studi in on. di P. Bonfante 3 (Milano 1930) 255/8. – E. MEYER, Röm. Staat u. Staatsgedanke^{4} (1975). – MOMMSEN, StR^{4} 1/3. – A. PABST, Divisio regni. Der Zerfall des I. Romanum in der Sicht der Zeitgenossen (1986). – B. PARSI, Désignation et investiture de l'empereur romain (1er et 2e s. apr. J.-C.) = Publ. de l'Inst. de droit romain de l'Univ. de Paris 21 (Paris 1963). – I. PFAFF, Art. I. merum: PW 9, 2 (1916) 1211f. – P. E. PIELER, Zum Problem der byz. Verfassung: JbÖsterrByz 19 (1970) 51/8; Verfassung u. Rechtsgrundlagen des byz. Staates: ebd. 31, 1 (1981) 213/31. – G. RIZZELLI, In margine a Gai. 1, 5: Vestigia iuris Romani, Festschr. G. Wesener (Graz 1992) 377/94. – A. ROSENBERG, Art. I.: PW 9, 2 (1916) 1202/11. – J. ROUVIER, Du pouvoir dans la république romaine. Réalité et legitimité (Paris 1973). – M. SORANZO, I precedenti della cosidetta teoria gelasiana: RivStorChiesItal 1 (1947) 3/13. – J. STRAUB, Vom Herrscherideal der Spätantike (1964); Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum u. Reich im Spiegel der heidn. u. christl. Publizistik 1 (1972). – R. SYME, The Roman revolution (Oxford 1956). – W. WEBER, Röm. Kaisergeschichte u. Kirchengeschichte (1929). – G. WESENBERG, Zur Frage der Kontinuität zwischen königlicher Gewalt u. Beamtengewalt in Rom: SavZsRom 70 (1953) 58/92. – F. WIEACKER, Röm. Rechtsgeschichte 1 (1988). – L. WICKERT, Art. Princeps: PW 22, 2 (1954) 1998/2296.

Georg Klingenberg.

Imperium Romanum.

A. Vorbemerkung. Das röm. Reich wird hier verstanden als das Gefüge politischer Macht, das von Augustus nach seinem Siege bei Actium (31 vC.) in Übernahme u. Umformung politischer Elemente der röm. Republik begründet wurde u. das dann dauernd (im Westen bis zur Entthronung des Romulus Augustulus iJ. 476 nC., im Osten bis zum Tode Justinians iJ. 565 nC.), wenn auch mit sehr starken Veränderungen, rund um das Mittelmeer u. im Nordwesten u. Osten in weiterer geographischer Ausdehnung das Leben der Menschen bestimmte. (Zu anderen zeitlichen Ansätzen vom Ende des I. R. vgl. Demandt, Spätantike 478/80; zum Begriff ‚Reich' Suerbaum 54/7.) Weiter ist zu bemerken: Das Röm. Reich wurde nicht nur mit ‚I. R.' bezeichnet, sondern auch mit imperium populi Romani, populus Romanus, ἀρχή, βασιλεία, ἡγεμονία, regnum, Romani, orbis terrarum u. anders; die res publica Romana ist seine Voraussetzung, sein Symbol die Roma aeterna, als persönliche Repräsentanten seiner Wesenszüge können die Kaiser erscheinen. Deshalb sind auch Zeugnisse, in denen das röm. Weltreich mit diesen Begriffen oder in solchen Zusammenhängen gemeint ist, hier mitberücksichtigt. Das I. R. hat im Laufe der Zeit von Heiden, Juden u. Christen unterschiedliche Beurteilungen erfahren; diese werden im folgenden dargestellt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Autoren, auf deren Aussagen wir uns stützen, zu den (zahlenmäßig relativ dünnen [Alföldy, Sozialgeschichte 94/100 u. ö.]) sozial gehobenen, gebildeten Schichten gehörten u. somit nur deren Meinung repräsentieren. Die verschiedenen Ansichten über das I. R. ordnen sich jeweils wie Mosaiksteinchen zu einem Gesamtbild (s. u. Sp. 1147/9). In diesem Gesamtbild können sich einzelne Elemente ändern, besonders in der Spätzeit des I. R. Beim Nachzeichnen der sich wandelnden Urteile über das I. R. (Vollständigkeit konnte nicht angestrebt werden; es sei auf die Sekundärlit. verwiesen) werden im folgenden auch die jeweils bleibenden Elemente erneut erwähnt, damit der Leser ihre Bedeutung in dem neuen Ensemble erkennen kann. – Da das I. R. starken Veränderungen unterworfen war, werden Beharrung u. Wandel der Meinungen von Heiden, Juden u. Christen über das I. R. besser verständlich, wenn man sie vor dem Hintergrund der historischen Veränderungen des I. R. betrachtet. Diese Überlegung hat die Gliederung der folgenden Darstellung nach historischen Epochen bestimmt, die den Menschen der Antike als solche bewußt waren. Zur theoretischen

Einordnung vgl. *Geschichtsphilosophie u. *Herrschaft.

B. Voraussetzungen. I. Ursprüngliche religiöse Aspekte von imperium. (Zu den juristisch-historischen Fragen s. *Imperium). Das zum Substantiv imperium gehörende Verb imperare wird etymologisch zu parare = rüsten, bereiten, schaffen gestellt (Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 683 s. v. impero u. Ernout-Meillet, Dict. étym.[4] 310f s. v. impero) u. gehört ursprünglich in den religiös-magischen Bereich. Es dürfte das Wirksamwerden einer dem König / Heerführer innewohnenden Kraft bezeichnet haben, die er weitergab (vgl. auch A. H. Wagenvoort, Art. Auctoritas: o. Bd. 1, 902f); ähnlich steht es mit der ursprünglichen Bedeutung von *felicitas als einer Siegesmacht, die an der Person des Feldherrn hängen kann; imperium u. felicitas wie auspicium können auch noch später zusammenstehen (Liv. 40, 52, 5). Dann werden diese Kräfte auf die Götter zurückgeführt, so von Cicero (Manil. 47f; H. Erkell, Augustus, felicitas, fortuna [Göteborg 1952] 45; Meyer 117; Rosenberg; H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 59/72; E. Wistrand, Felicitas imperatoria [Göteborg 1987] 9f; W. Kunkel / R. Wittmann, Staatsordnung u. Staatspraxis der röm. Republik 2: HdbAW 3, 2, 2 [1995] 21/37). Der religiöse Charakter von imperium ist noch in historischer Zeit daran erkennbar, daß das imperium nur von einem *Consul als Imperiumsträger an seinen Nachfolger weitergegeben werden konnte u. dieser Akt creare = erschaffen genannt wurde. – Auch bei der Vorstellung vom imperium populi Romani (s. u.) sind von vornherein starke religiöse Elemente im Spiel. Cicero konnte sagen (har. resp. 19): ... quis est tam vaecors, qui ... cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum et auctum et retentum. Die Römer leiteten ihren Staat von den Göttern Venus u. Mars ab u. führten, nach ihrem Verständnis, nur gerechte Kriege. (Zur bellum-iustum-Ideologie vgl. Liv. 21, 10: Hannorede; J. Rüpke, Domi militiae [1990] 97/124.) Deshalb teilten auch die Götter den Römern als den Gerechten den Sieg u. damit die Herrschaft zu. Zu diesem religiös-moralischen Komplex gehört es, daß sich die Besiegten in die *Fides des siegreichen Feldherren ergaben (Vogt 24. 13/8; D. Nörr, Die Fides im röm. Völkerrecht [1991]), der hinfort ihre Belange in Rom vertrat. Ein Verstoß gegen diese fides war ein Verstoß gegen das göttliche Recht (fas).

II. Imperium populi Romani am Ausgang der röm. Republik. Das röm. Volk hatte bei der Vergabe eines imperiums an einen Magistraten ein Zustimmungsrecht; man konnte sagen (Cic. Verr. 2, 2, 121): is, qui habet imperium a populo Romano ... . In Analogie zu einem einzelnen Imperiumsträger hatte auch das röm. Volk eine Herrschergewalt über andere Städte oder Völker; am Ende der Republik konnte in gleicher Bedeutungsverschiebung wie bei provincia die geographische Ausdehnung der Machtbefugnis mit I. R. bezeichnet werden. Ein Ruhmestitel der größten Feldherren war: finis imperii propagavit (Cic. rep. 3, 24). Iulius Caesar hat überwiegend die herkömmliche Bedeutung ‚Befehlsgewalt' (b. Gall. 1, 45, 3), aber auch die räumliche (ebd. 4, 16, 3): populi Romani imperium Rhenum finire; die Vorstellung vom röm. Reich in seiner räumlichen Ausdehnung hat er in der programmatischen Formel (b. civ. 3, 57, 4) quietem Italiae, pacem provinciarum, salutem imperii ... vorweggenommen. Auch Cicero hat beide Bedeutungen nebeneinander (prov. 33. 31): Asia, quae imperium antea nostrum terminabat; vom Imperium als Raum der Macht ist ferner Cic. Sest. 67. 129 u. Balb. 64 die Rede.

C. Das Imperium Romanum unter Augustus u. den Kaisern des 1. Jh. nC. I. Politische Grundzüge, auf die sich Äußerungen über das Imperium Romanum besonders beziehen. Zu nennen sind: die monarchische Spitze (bei Augustus noch verhüllt als Prinzipat: D. Kienast, Augustus[2] [1992]); die sich über das ganze I. R. erstreckende politische Ordnung; der Kaiser als oberster Kriegsherr, der das Territorium des I. R. verteidigt oder erweitert. – Das Wort ‚imperium' hat auch in der politischen Sprache der Kaiserzeit die alten republikanischen Bedeutungen ‚höchste Befehlsgewalt', ‚Befehl', doch wird als Träger dieser Machtfülle von jetzt an immer häufiger der Kaiser bezeichnet (Klingenberg 1126/30; Béranger 68/96; ders.: BonnHistAugColloqu 1971, 35/8). – Schon in der Zeit der ausgehenden Republik behauptete man, die röm. Herrschaft umfasse den gesamten bewohnten Erdkreis (orbis terrarum). Vom I. R. als der räumlichen Ausdehnung der röm. Herrschaft wird in Ansätzen schon bei Augustus gesprochen (Res gest. div. Aug. 27; Gaudemet 92/7; Suerbaum; C.

Nicolet, L'empire romain. Espace, temps et politique: Ktema 8 [1983] 163/73); er ließ in der Porticus Vipsania am campus Martius die auf den geographischen commentarii des Vipsanius Agrippa beruhende Weltkarte anbringen (R. Hanslik, Art. M. Vipsanius Agrippa: PW 9 A, 1 [1961] 1270f); damit war das Verhältnis des I. R. zum orbis terrarum thematisiert (vgl. u. Sp. 1175). Bis in die Spätantike wurde an der Identität von I. R. u. orbis terrarum festgehalten, auch wenn man von der Existenz anderer orbes wußte (zB. Ovid. trist. 3, 12, 51: Scythicus orbis; Vogt, bes. 170/207). Rom wird als urbs mit dem orbis zusammengestellt (ebd. 185/7).

II. Die Grundlegung des Bildes vom Imperium Romanum in der Literatur. a. Ethische Grundzüge. Cicero sieht in Anverwandlung von Gedanken aus Platons ‚Politeia' den röm. Staat, die Voraussetzung des I. R., auf *Gerechtigkeit gegründet (rep. 1, 39); deshalb läßt er Laelius als Sprecher die röm. *Herrschaft auf der Grundlage stoischer naturrechtlicher Gedanken rechtfertigen, denen er die bellum-iustum-Vorstellung zuordnet (ebd. 3, 35). Gegen den Einwand, es sei ungerecht, daß Menschen anderen Menschen als ihren Herren dienten (3, 36), wird die Herrschaft mit dem Hinweis auf den Nutzen des Schwachen, wie mit dem auf eine moralische Überlegenheit des Herrschenden gerechtfertigt (Pöschl 127/62; K. Büchner [Komm.], Cic. rep. [1984] 323f zSt.; Suerbaum 1/70, bes. 49/62; H. Chadwick, Art. Humanität: o. Bd. 16, 681/3).

b. Vergil u. Horaz. Das von Augustus begründete I. R. findet seine bekannteste literarische Repräsentation in den Worten, die Vergil Iuppiter (Aen. 1, 278f: his ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi) u. Anchises in den Mund legt (ebd. 6, 851/3 Mynors): tu regere imperio populos, Romane, memento (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos. Als zentrale Elemente des Vorstellungskomplexes I. R. erscheinen bei Vergil: 1) Roms Herrschaft ist göttlich begründet, durch Iuppiter (s. o.) u. durch das Fatum (ebd. 4, 225/31; H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 529); 2) die Herrschaft ist von unbegrenzter Dauer (Roma aeterna; vgl. u. Sp. 1154f); 3) die röm. politische Lenkung erstreckt sich über eine Vielzahl von Völkern (geographische Ausdehnung des I. R.; Aen. 6, 794f); 4) die bestimmende Qualität dieser Herrschaft ist die pax (ebd. 6, 852; Fuchs, Friedensgedanke 182/205; Asche 86f), realisiert als pax Augusta (Dinkler 440/8) u. monumental repräsentiert in der Ara pacis Augustae, an der auch eine Darstellung der Roma zu finden war (E. Simon, Ara pacis Augustae [1967]; Zanker 178/80 u. ö.); 5) dieser Friede, der furor impius ist gefesselt (Aen. 1, 294/6), soll bestimmt sein durch die Gesittung (mos), die von den Römern ausgeht; diese Gesittung beruht auf den röm. Tugenden (artes, virtutes); mit pax u. mos ist zunächst die von Rom bestimmte gesetzliche Ordnung u. Zivilisation, darüber hinaus aber eine von der Gerechtigkeit im weiteren Sinn u. Verehrung der Götter (ebd. 6, 620) geprägte Lebensform gemeint; mit der Verehrung der Götter steht oder fällt das I. R. (Wlosok 20/3); 6) Repräsentant dieser Grundnormen des I. R. ist bei Vergil Aeneas als Typos für Augustus (G. Binder, Aeneas u. Augustus [1971] 270/82; V. Pöschl, Die Dichtkunst Virgils[3] [1977] 35/84; A. Wlosok: WürzbJbb NF 8 [1982] 9/21; Little 256/73), an dem sich die nachfolgenden röm. Kaiser messen lassen mußten (Béranger 252/78); 7) Vergil sieht die röm. Herrschaft in der Roma personifiziert (Aen. 6, 781f); zusammen mit der Dea Roma wurde Augustus kultisch verehrt (A. Wlosok, Einführung: dies. [Hrsg.], Römischer Kaiserkult [1978] 45/9; J. R. Fears, Art. Herrscherkult: o. Bd. 14, 1058/63); 8) die vollständige Entfaltung des I. R. wird mit dem Zustand des Goldenen Zeitalters (*Aetas aurea) gleichgesetzt (Aen. 6, 792f; Kubusch 126/47; Mannsperger 970/2); mit dieser Vorstellung können Kulturentwicklungslehren u. kosmologische Konzepte in Verbindung gebracht werden (W. Suerbaum, Vergil u. der Friede des Augustus: W. Böhme [Hrsg.], ‚Der du von dem Himmel bist'. Über Friedensgedichte [1984] 26/44. 98f; Thraede, bes. 149; P. R. Hardie, Virgil's Aeneid. Cosmos and imperium [Oxford 1986]). – Da Vergils Aeneis in der ganzen Kaiserzeit Schulbuch u. somit geistiger Besitz der gebildeten Kreise war, sind Äußerungen Späterer über das I. R. vor diesem vergilischen Grundmuster des I. R. zu bewerten. – Bei *Horaz sind diese Wesenszüge des I. R. ebenfalls nachweisbar, nur daß hier noch stärker Augustus als ihr Repräsentant erscheint (V. Pöschl, Horaz u. die Politik: ders., Kl. Schriften 1 [1979] 145/77; Little 274/93; F.-H. Mutschler: WürzbJbb NF 16

[1990] 117/36); so vor allem im Carmen saeculare (die Säkularfeier fand iJ. 17 vC. nach Erfolgen des Augustus im Osten u. des Agrippa im Westen statt; Horazens Gedicht wurde im Hinblick auf das offizielle Festgebet des Augustus [CIL 6, 877b; Th. Mommsen, Ges. Schriften 8 (1913) 567/622] geformt): 1) Iuppiter u. die Götter wachen über dem Reich (carm. saec. 45/8. 73f; vgl. auch carm. 1, 12, 49/52; 3, 6, 5); 2) die Parzen sollen ihre Verheißung durch Gewährung von weiterhin gutem Geschick (carm. saec. 25/8) wahrmachen, u. Apoll dem röm. Staat eine von Jahr zu Jahr bessere Dauer (ebd. 65/8) verleihen; 3) die geographische Ausdehnung des Reiches wird dadurch gekennzeichnet, daß Meder, Skythen u. Inder Roms Herrschaft anerkennen (53/6; vgl. auch carm. 1, 12, 53/7); 4) u. 5) die personifizierten Wesenheiten Fides, Pax, Honor, Pudor u. Virtus kehren zurück (carm. saec. 56f; vgl. 45; Kubusch 148/54); 6) in der Nachfolge des Aeneas ist Augustus siegreich im Kampf, doch mild gegenüber dem Besiegten (carm. saec. 41/4. 49/52); 7) die urbs Roma repräsentiert die röm. Herrschaft (ebd. 9/12). – Kräftig ist bei Horaz (carm. 3, 4; nach griechischen Vorbildern, so vor allem Pindar [Pyth. 1]) im Gegenüber von Herrscher u. Dichter das Zusammenspiel von Macht u. Musen hervorgehoben, d. h. das I. R. wird als Hort der Bildung aufgefaßt. Schon epod. 16, 11 heißt bei Horaz der Gegner römischer Machtentfaltung u. Zivilisation barbarus (s. u. Sp. 1155).

c. Andere Dichter der augusteischen Zeit u. der Kaiserzeit bis in die Anfänge des Adoptivkaisertums. Nur in der Nero-Panegyrik des Calpurnius Siculus findet man ein ähnlich geschlossenes Bild vom I. R. wie bei Vergil, sonst Teilaspekte. Teils standen die Dichter dem politischen Geschehen, weniger dem I. R. als dem Herrscher, mit Abstand gegenüber, zum anderen war das durch die Kaiser gesicherte I. R. auch schon zur Selbstverständlichkeit geworden. – Immerhin spricht von der aeterna urbs als erster Tibull (2, 5, 23), was Ovid aufnimmt (fast. 3, 72; vgl. met. 15, 877/9); ähnlich Propertius (3, 11, 65), Calpurnius Siculus (ecl. 4, 145), Silius Italicus (7, 476/8), Statius (silv. 1, 1, 93f), Martial (6, 3, 3; vielleicht ironisch gebrochen: N. Holzberg, Martial [1988] 82) . – Vor allem die räumliche Ausdehnung des I. R. ist allgemein im Bewußtsein: Tibull. 2, 5, 57/60; Propert. 2, 10, 13/8; Ovid. fast. 1, 85f; Pont. 2, 1, 23, wo Ovid von der Stadt Rom sagt, daß sie mit ihren Mauern den Erdkreis umfaßt; Manil. 3, 24f; Calp. ecl. 4, 8. 144f; Lucan. 2, 583/94 (trotz der sonst pessimistischen Sicht auf die Geschicke Roms Pompeius in den Mund gelegt, im Kontrast dazu Petron. sat. 119, 1/60 in seinem Gedicht über den Bürgerkrieg mit scharfer Kritik an der Unersättlichkeit Roms bei der Ausplünderung des orbis terrarum); Sil. Ital. 1, 31; 3, 597/600. 626; Stat. silv. 5, 2, 132/43; Martial. 8, 11, 1/4; 12, 8; Iuvenal. 15, 110/2 (hier auch das I. R. als Hort der Bildung). Ovid spricht auch vom großen corpus imperii (trist. 2, 231f [Kienast 10f]). – Es findet sich die Vorstellung der Ausbreitung u. Sicherung von Frieden u. Gesetzen durch Rom: Propert. 4, 4, 11; Ovid. fast. 1, 283/5. 515f; met. 15, 832/4; Manil. 3, 24f u. vor allem 4, 773/7 (die ‚Waage' als Zeichen für die ausgleichende Herrschaft Roms); Calp. ecl. 4, 8; Stat. silv. 5, 3, 185/90; ähnlich auch Martial (9, 70, 7f); in kritischer Umkehrung beurteilt aber Iuvenal (6, 292f) die Wirkung des Friedens negativ (Fuchs, Friede 368). – Es fehlen nicht Anspielungen auf das goldene Zeitalter: Calp. ecl. 1, 42; 4, 6f; Stat. silv. 1, 6, 39f. – Silius sieht, wie auch Livius (vgl. unten), im Lob aus dem Munde des Feindes die Kraft Roms, aus Niederlagen zur Weltherrschaft zu gelangen (Sil. Ital. 5, 674/6). – Gernentz; F. Christ; Little 293/349; Kubusch 155/252; G. Wirth, Augustus, Weltreich u. Weltherrschaft: K. Rosen (Hrsg.), Macht u. Kultur im Rom der Kaiserzeit (1994) 77/90; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten 1 (1957) 13f; R. Syme, History in Ovid (Oxford 1978) 169/214; B. Schröder, Carmina non quae nemorale resultent. Ein Komm. zur 4. Ekloge des Calp. (1991).

d. Geschichtsschreiber. 1. Titus Livius. Bei Livius ist das I. R. zentrales Thema; es wird durch Tugenden erworben u. (sein Glück) gemehrt (praef. 9; 21, 41, 17); es schafft überall Gerechtigkeit (33, 33, 7; vgl. 42, 30, 3), schont die Besiegten (30, 42, 17), hat maiestas u. dignitas (28, 42, 21; 38, 11, 2. 48, 11; W. Dürig, Art. Dignitas: o. Bd. 3, 1028); es ist dem orbis terrarum gleich (36, 17, 14; 37, 25, 5; vgl. 38, 60, 5 u. ö.); seine Größe u. seine körperliche Masse erscheinen (tanti imperii moles [1, 55, 3]). Die göttliche Begründung des I. R. wurde durch Zeichen beim Bau des Iuppitertempels auf dem Kapitol von Rom, dem Mittelpunkt des I. R. sichtbar (magnitudinem imperii portendens … arcem eam imperii ca-

putque rerum fore [1, 55, 3/6]; A. Hermann, Art. Capitolium: o. Bd. 2, 850f); darauf nimmt Camillus in seiner Rede für den Bestand Roms (Liv. 5, 54, 7) Bezug. Rom ist in aeternum gegründet (4, 4, 4; 28, 28, 11). Ein Schicksalszug Roms ist (26, 41, 9), daß es, wenn auch in allen großen Kriegen zunächst besiegt, Sieger wurde. – E. Burck, Livius als augusteischer Historiker: ders. (Hrsg.), Wege zu Livius[3] (1987) 96/143; H. Hoch, Die Darstellung der politischen Sendung Roms bei Livius (1951).

2. Velleius Paterculus. Im Vordergrund steht bei Velleius (J. Hellegouarc'h, L'impérialisme romain d'après l'œuvre de Velleius Paterculus: L'idéologie de l'impérialisme romain. Colloque 1972 [Paris 1974] 69/86) der Mitregent des Augustus u. spätere Kaiser Tiberius als Lenker des I. R., das mit dem orbis terrarum (fast) identisch ist (Vell. 2, 31, 3. 131, 2; vgl. 2, 97, 1), in dem überall die pax Augusta herrscht (2, 126, 3; Fuchs, Augustin 191/3); auf dessen mit beständiger Sicherheit verbundene aeternitas man hofft (Vell. 2, 103, 4). – Velleius kennt aber auch das Werden u. Vergehen von Städten u. Herrschaften (2, 11, 3; vgl. Lebensaltervergleich, u. Sp. 1153).

3. Cornelius Tacitus. Am Übergang zur Zeit der Adoptivkaiser weist Tacitus, der dem Kaisertum sehr kritisch gegenübersteht (senatorische Geschichtsschreibung), die herkömmlichen Deutungselemente des I. R. auf (G. Walser, Rom, das Reich u. die fremden Völker in der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit [1951]): die Dauer (hist. 1, 50, 3; 4, 85, 2), der Tempel Iuppiters auf dem Kapitol als pignus imperii (ebd. 3, 72, 1), die Götter als praesides imperii (4, 53, 3), die dem I. R. eigene fortuna (4, 57, 2), der große Körper (immensum imperii corpus [1, 16, 1]; vgl. Livius [s. oben]; Kienast 8. 13), die translatio imperii (vgl. u. Sp. 1157f). Programmatisch ist die Rede, die Petillius Cerialis vor den Treverern, d. h. Provinzbewohnern, hält, die 69/70 nC. zum ‚imperium Galliarum' abgefallen waren (Tac. hist. 4, 73f): ‚Die Treverer seien in einem gerechten Kriege Roms Untertanen geworden; ihre Tribute dienten ihrem eigenen Schutz vor Germanen u. Britannern; Glück u. Disziplin von 800 Jahren hätten dieses Gefüge (compages, scil. Roms u. der Provinzen) zusammenwachsen lassen, das nur mit dem Untergang der Zerstörenden zerstört werden könne; sie sollten pacem et urbem (die durch Rom realisierte Zivilisation) lieben u. ehren'. Einerseits ist Tacitus die Gleichsetzung von I. R. mit orbis terrarum ganz geläufig (Suerbaum 100/3), es erstreckt sich ja bis zu weit entfernten Grenzen (ann. 1, 9, 5; 2, 61, 2), andererseits vertritt er die Erweiterung des röm. Machtbereiches, so in dem Vorwurf, der Kaiser Tiberius sei proferendi imperii incuriosus (4, 32, 2) u. im Lobe seines Schwiegervaters Agricola, weil er das I. R. in Britannien weiter ausbreitet (zur konträren Deutung aus der Sicht der Britanner vgl. u. Sp. 1155f). – Die monarchische Lenkung des I. R. nimmt Tacitus als unvermeidbar hin: Die Lenkung des Reiches sei wegen seiner unermeßlichen Größe nur durch einen, moralisch vorzüglichen Alleinherrscher möglich, so Galba bei der Adoption Pisos (hist. 1, 16); einen solchen sucht Tacitus unter den Kaisern als Repräsentanten der röm. Herrschaft (ann. 4, 32f) weithin vergeblich. – Angesichts des Fehlens innerer, moralischer Stabilisatoren ist bei den drängenden Geschicken des I. R. (urgentibus imperii fatis) die Zwietracht der Feinde das größte Geschenk der Fortuna (Germ. 33, 2; zur Diskussion über diese Worte D. Timpe, Die Germanen u. die fata imperii: Klassisches Altertum, Spätantike u. frühes Christentum, Festschr. A. Lippold [1993] 223/45). Tacitus sieht hier das I. R. schwach, denn der Satz von der positiven Wirkung der äußeren Bedrohung (vgl. u. Sp. 1153) gilt für ihn hier nicht. – H. W. Benario, Tacitus' view of the empire and the pax Romana: ANRW 2, 33, 5 (1991) 3332/53.

4. Suetonius Tranquillus. In Suetons Kaiserviten (K. R. Bradley, The imperial ideal in Suetonius' Caesares: ebd. 3714) erscheinen das I. R., das imperium des röm. Volkes (vit. Tib. 21, 7), als Körper, dessen Gliedern Augustus (vit. Aug. 48) seine Sorge zuwendet, u. die räumliche Ausdehnung (toto imperii spatio [vit. Dom. 15, 2]). Es wird gefragt, ob die Kaiser das Reich vergrößert haben (vit. Iul. 44, 1; vit. Aug. 21, 2; 31, 5; vit. Nero 18), u. von Würde u. Schande des I. R. gesprochen (vit. Aug. 28, 3; vit. Tib. 41). Das I. R. kommt als Verwaltungseinheit in den Blick, wenn vom Reichshaushalt (rationarium, rationes imperii [vit. Aug. 28, 1; vit. Cal. 16, 1]) u. dem Inventar des Gesamtreiches (breviarium totius imperii [vit. Aug. 101, 4]) die Rede ist, als Wirtschaftsfaktor, wenn Nero (vit. Nero 31, 4) im Vertrauen auf die Finanzkraft des Reiches wahnwitzige Aufwendungen betreibt.

e. Weitere Prosaautoren. Es finden sich auch andere Bewertungen des I. R.

1. Seneca rhetor (d. Ä.). Laktanz berichtet (inst. 7, 15, 14/6) von einem Vergleich von Etappen der röm. Geschichte mit menschlichen Lebensaltern bei Seneca (vgl., auch zur möglichen Autorschaft des Philosophen Seneca, A. Kehl: o. Bd. 10, 748; Häußler, Ursprung; ders., Neues; L. A. Sussman, The elder Seneca [Leiden 1978] 137/49; Turcan 20f; K. Heldmann: WürzbJbb NF 13 [1987] 225/9). Danach durchläuft die Stadt Rom unter Romulus die infantia; am Ende der pueritia befreit sich Rom (iam adulta) vom König Tarquinius Superbus (510/509 vC.); die adulescentia erstreckt sich bis zur Vernichtung Karthagos (146 vC.); dann, in der iuventus, dehnt Rom die Macht über den ganzen Erdkreis (totus orbis) aus, hat, nachdem es alle Könige u. Völker unter das Joch seiner Herrschaft gebracht hat, kein Gegenüber mehr zum Kriegführen (das ist die Vorstellung von der moralisch korrigierenden u. innenpolitisch stabilisierenden Furcht vor einem äußeren Feind [ἔξωθεν φόβος: Polyb. 6, 18, 2; metus hostilis: Sall. b. Iug. 41, 2; M. Gelzer, Kl. Schriften 2 (1963) 39/72]; Fuchs, Friede 367), macht deshalb schlechten Gebrauch von seinen eigenen Kräften u. steht dadurch, zerfleischt von Bürgerkriegen, (iJ. 31 vC.) am Beginn einer (verfrühten) senectus, in der es unter die Herrschaft des Einen zurückfällt, wie in eine zweite infantia zurückversetzt. So wurde Rom nach dem Verlust der unter Brutus verteidigten Freiheit alt, als könnte Rom sich ohne die Stützung durch die Herrscher nicht aufrecht erhalten. – Die Entstehung des I. R. u. des Kaisertums wird hier in Weiterführung von Gedanken des Sallust über den Widerspruch zwischen äußerer Entfaltung der Herrschaft Roms u. innerem Verfall (Catil. 36, 4; hist. 1, 11) im Kontrast zu dem Verlust der libertas gesehen (vgl. Historia Augusta [u. Sp. 1180]; Florus [u. Sp. 1159] u. Ammianus Marcellinus [u. Sp. 1179]).

2. Seneca philosophus (d. J.). Senecas Interesse (nat. quaest. 3, praef. 5f; F. J. Kühnen, Seneca u. die röm. Geschichte, Diss. Köln [1962]) galt der Moral der einzelnen Person, dem Herrscher als einem Vorbild für das I. R., von dem er als einem Körper (corpus [clem. 2, 2, 1]) oder Gewebe (contextus [ebd. 1, 4, 2]) spricht. Die schicksalhafte Ausdehnung (benef. 3, 33, 3) des I. R. als eines Friedensreiches (pax et imperium [brev. vit. 4, 5; prov. 4, 14; vgl. auch ira 2, 34, 4]) kennt er wohl, wenn er es auch gegenüber dem göttlichen Weltall abwertet (nat. quaest. 1, praef.), das dem Menschen als geistigem Wesen der ihm eigentlich gemäße Orientierungsrahmen ist. – J.-M. André, Sénèque et l'impérialisme romain: Idéologie aO. (o. Sp. 1151) 19/31; P. Grimal, Seneca (1978), bes. 104/10.

3. Plinius Secundus Maior. Des älteren Plinius gelegentliche Äußerungen über das I. R. stehen außerhalb der enzyklopädischen Zielsetzung seiner Naturalis historia u. dürften gängige Vorstellungen aufgreifen: die große räumliche Ausdehnung; Oruros (Mesopotamien), Rhein u. Syene (südliches Ägypten) sind Grenzen des I. R. (n. h. 6, 120; 12, 19. 98; 18, 18); das röm. Volk hat den Erdkreis bezähmt u. verbreitet das Recht (36, 118); Italien ist nach dem Willen der Götter ausersehen, den Menschen die humanitas zu bringen u. auf dem ganzen Erdkreis das Vaterland aller Völker zu werden (3, 39); die immensa Romanae pacis maiestas, ein Geschenk der Götter, das dauern möge (aeternum), erschließt den gesamten Erdkreis zum Wohle der Menschen (27, 3), doch wissen diese die dadurch gegebenen großen Möglichkeiten zur Bildung nicht wahrzunehmen (2, 117f; 14, 2/6; Fuchs, Augustin 189/200).

f. Roma aeterna. Die Vorstellung von der Dauer (aeternitas) Roms ist ein wesentliches Element des Rombildes seit der augusteischen Zeit. Die Roma aeterna wird zum Sinnbild für das I. R. u. tritt in der Spätantike besonders hervor (vgl. Ammianus [u. Sp. 1179], Claudianus [u. Sp. 1181f], Prudentius [u. Sp. 1185f], Rutilius [u. Sp. 1187f]). Das Adjektiv aeternus (Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 21 s. v. aetas) gehört zu aevum (die schrankenlose Zeit, Lebenszeit) u. bezeichnet etwas Dauerndes (A. Kehl: o. Bd. 10, 742f), dessen Begrenzung man nicht sieht oder auch nicht sehen will. – Einzelne Züge des röm. Vorstellungskomplexes von der Roma aeterna lassen sich schon aE. der Republik u. zu Beginn der Kaiserzeit nachweisen, so bei Cicero (leg. agr. 1, 24; Koch 30). Die auf dem Kapitol verehrten Götter waren Garanten der Dauer von Roms Herrschaft (s. o. Sp. 1150). Horaz bezeichnet (carm. 3, 5, 11; vgl. 3, 30, 8f) die Vesta als aeterna. Damit verbunden ist die Ansicht, daß der Boden Roms, auf dem die röm. Götter verehrt werden, als Sitz der Herrschaft nicht aufgegeben werden darf (Koch 30. 47/54). Horaz warnt in der dritten

Römerode (carm. 3, 3) vor einem Wiederaufbau Trojas, u. bei Livius lehnt Camillus (5, 51/4; o. Sp. 1150f) den Auszug der Römer nach Veji ab. Möglicherweise versuchte Augustus, Aion, der die Dauer repräsentierte, als Gott des Römerreiches einzuführen (Zuntz 55; ders., Aion. Gott des Römerreichs [1989]). Tacitus läßt seinen Tiberius beim Tode des Germanicus sagen (ann. 3, 6, 3): principes mortales, rem publicam aeternam esse. Der Kaiser Nero gab Spiele pro aeternitate imperii (Suet. vit. Nero 11, 2). Da die Kaiser neben der Roma aeterna mehr u. mehr zu den zentralen Repräsentanten des röm. Staates wurden, sagte man auch von ihnen, sie seien aeterni (Koch 31/5; Mannsperger 963/7. 972/7; Turcan 28f). – Die christl. Ausprägung dieser Roma-aeterna-Auffassung (Klein, Symmachus 140/60) findet sich bei Prudentius (s. u. Sp. 1181f). – Die unbegrenzte Dauer Roms, die Friedens- u. Rechtsordnung des I. R., d. h. die Zivilisation, war von außen durch die Barbaren bedroht. Deshalb gehört zum Bild der Roma aeterna als Kontrast das Bild der Barbaren (**Barbar I u. II; vgl. auf der Gemma Augustea die Roma mit Augustus über unterworfenen Barbaren: Zanker 232/4). Die Römer verstehen ihre Herrschaft als Auftrag, Recht, Gesittung u. Kultur gegenüber der kulturlosen Barbarenwelt auszubreiten bzw. zu sichern (Vogt 12/4). Dieser Gegensatz zwischen dem I. R. als Garanten der Gesittung sowie Hort der Bildung bzw. Zivilisation u. den Barbaren ringsum wird in der Auffassung der Römer zu einem wesentlichen Zug des I. R. – Die Christen haben später, als das röm. Reich christlich wurde, diese Anschauung übernommen; weil aber die fremden Völker oft Heiden oder Häretiker (*Häresie) waren, erweiterte sich der Barbarenbegriff (Speyer / Opelt 876/8) um diese religiösen Nuancen (vgl. u. Sp. 1186). – H. Sasse, Art. Aion: o. Bd. 1, 198/200; Klein, Symmachus 99/160; Kytzler, Roma aeterna; Paschoud; G. Alföldy: BonnHistAugColloqu 1972/74, 1/10).

D. Die Haltung von Nichtrömern zum entstehenden Imperium Romanum. I. Römische Literatur. Kritik an der sich ausbreitenden Herrschaft der Römer bringt in der republikanischen Zeit Furius Philus bei Cicero (rep. 3, 22/8) mit der von Karneades stammenden These zum Ausdruck, Roms Herrschaft basiere auf Ungerechtigkeit. Ähnlich wie bei Sallust König Mithridates die Römer der perfidia zeiht u. sie latrones gentium nennt (hist. 4 frg. 69, 7f. 22), urteilt bei Tacitus der Britannerfürst Calgacus über die Römer, wobei er sogar in einzelnen Aspekten gezielt den von Vergil u. Horaz (s. o. Sp. 1147/9) genannten Positiva des I. R. widerspricht (Tac. Agr. 30, 4): ‚Räuber des Erdkreises (orbis) ...; wenn der Feind reich ist, sind sie habgierig, ist er arm, sind sie ehrsüchtig ... Wegtragen, Niedermetzeln, Rauben nennen sie mit falschen Bezeichnungen Herrschaft (imperium) u., wo sie Einöde geschaffen haben, (reden sie von) Frieden (pax)' (Fuchs, Widerstand, bes. 17. 47). Weiter nennt Calgacus die Britanner die neuen Sklaven in der alten Sklavenschar des orbis terrarum (Tac. Agr. 31, 2). Da aber sonst Tacitus in der Expansion des I. R. Realisierung alter, echter Römertugend sieht (s. o. Sp. 1151f), wird deutlich, daß die Romkritik ihre wohlgeplante Rolle in seiner antinomischen Geschichtsdeutung spielen soll u. somit wie die Romkritik anderer röm. Autoren kaum authentische Meinung der Gegner Roms, sondern weitgehend römische rhetorische Ausformung ist.

II. Die Griechen. In republikanischer Zeit dürften griechische Politiker die röm. Herrschaft als dräuende Wolke im Westen (Polyb. 5, 104, 10; 9, 37, 10) u. die Römer als Gewaltherren (δεσπόται [ebd. 38, 12, 8]) bezeichnet haben. Zur achtungsvollen bzw. abschätzigen Gleichsetzung von Roms Namen mit ῥώμη (‚Stärke': Lycophron. Alex. 1233 [bald nach 196 vC.]) bzw. ῥύμη (‚enge Gasse': Orac. Sib. 3, 366 [2./1. Jh. vC.]) I. Opelt: Kytzler (Hrsg.), Rom 72/85 u. H. Hommel: ebd. 67f. Polybios (1, 4, 4) konnte in der Vereinigung des Erdkreises unter römischer Herrschaft ‚das allernützlichste Walten der Τύχη' (*Fortuna) sehen; er verglich (1, 2, 2/7) die röm. Herrschaft mit der der Perser, Spartaner u. Makedonen u. hob hervor, daß die Römer sich fast die ganze Oikumene untertan gemacht hatten. – Im Anschluß an Polybios u. Poseidonios bewertet Strabo am Beginn der Kaiserzeit die röm. Herrschaft positiv, indem er vor allem die Ausbreitung der Zivilisation lobt: Vorher isolierte Völker kommen in Kontakt, die Barbaren lernen πολιτικῶς ζῆν (2, 5, 26 [127]); angesichts des großen Reiches ist die monarchische Struktur geboten, Augustus brachte Frieden u. Wohlstand (6, 4, 2 [288]; Forte 185f. 203; E. Ch. L. van der

Vliet, Strabo over landen, volken en steden [Amsterdam 1977] 296/310). – Die griech. Dichterin Melinno (wohl augusteische Zeit) pries Roms weite u. dauernde Herrschaft (J. D. Gauger: Chiron 14 [1984] 267/99; Zuntz 53/5). Dionys v. Halikarnaß (Palm 10/6; Klein, Hellenen 403), der in Rom als Zeitgenosse des Titus Livius schrieb, verteidigte die Römer gegen den Vorwurf, sie hätten als Barbaren durch ungerechte τύχη die Herrschaft über die Griechen gewonnen (ant. 1, 4, 2), indem er nach dem Vorgange von Hellanikos (A. Gudeman, Art. Hellanikos: PW 8, 1 [1912] 118; Opelt aO. 79; Touloumakos 33 mit Anm. 34) nachweisen will, daß die Römer ursprünglich Griechen seien (ant. 1 passim, bes. 61f. 89f). Die göttliche Vorsehung steht immer den Römern bei (5, 54, 1); das I. R. umfaßt als erstes die ganze betretbare Erde (1, 3, 3); es übertrifft die vorangegangenen Weltreiche der Assyrer, Meder, Perser u. Makedonen (1, 2, 2/4).

III. Translatio imperii. Die Vorstellung der Abfolge von Weltreichen, die ihre Wurzeln in der achämenidischen Reichsidee haben dürfte, ist in der heidn. Literatur zuerst bei Herodot (1, 95. 130), dann im 4. Jh. vC. bei Ktesias (FGrHist III C 688 F 1: Assyrer, Meder, Perser; vgl. auch F. Jacoby, Art. Ktesias nr. 1: PW 11, 2 [1922] 2041) belegt. Eine Reihe mit dem makedonischen als viertem Reich ist aus Daniel (s. u.) zu erschließen. Wir fassen die translatio imperii wieder mit dem I. R. als letztem, zT. als fünftem Glied im 2. Jh. vC. bei einem Aemilius Sura (jetzt bei Vell. 1, 66; o. Sp. 1151) u. bei Polybios (1, 2, 2/7), später, zZt. des Augustus, bei Dionys v. Halikarnaß (s. o.) u. Pompeius Trogus (jetzt bei Iustin [Suerbaum 130/9]), dann bei Tacitus (hist. 5, 8f) u. vor allem Appian (s. u. Sp. 1160), Aelius Aristides (ebd.), Claudianus (Sp. 1181), Rutilius Namatianus (Sp. 1187). In dieser heidn. Weltreichsreihe ist das jeweils letzte Reich das beste. – In hellenistischer Zeit wurde im jüd. Bereich die Tendenz der translatio imperii umgekehrt: In der Viererreihe ist das Makedonen / Seleukiden-Reich das letzte u. schlechteste (Dan. 2. 9). An seine Stelle trat im 1. Jh. nC. das I. R. (zur jüd. Apokalyptik vgl. u. Sp. 1165f). Diese Auffassung der translatio imperii wurde von den Christen teilweise übernommen (vgl. u. Sp. 1169; Hieronymus: Sp. 1188; anders Eusebius: Sp. 1177f). – B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen (1967) 106/8; A. Kehl: o. Bd. 10, 745/8; J. M. Alonso-Núñez, Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios u. Dionys v. Halikarnassos: Historia 32 (1983) 411/26; R. G. Kratz, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen u. ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (1991) 197/222. – Von dieser antiken translatio imperii, deren wesentliches Merkmal der wertende Vergleich war, ist die mittelalterl. translatio imperii zu unterscheiden, bei der das Gewicht auf der Autorisierung der Folgeherrschaft lag; auch sie hat durchaus antike Wurzeln (vgl. o. Sp. 1145 u. W. Goez, Translatio imperii [1958]).

E. Das Imperium Romanum unter den Adoptivkaisern. In der Zeit des humanitären Kaisertums (Nerva / Trajan bis Mark Aurel) bemühten sich die Herrscher um den Konsens mit den gebildeten Schichten, deren Auffassungen von der sog. 2. Sophistik bestimmt waren. Einschlägig sind die Reden περὶ βασιλείας, in die frühere Vorstellungen der griech. Philosophie u. Publizistik über die Monarchie (P. Stockmeier, Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 891/910) eingegangen waren u. deren Kerngedanke war, daß die vernünftige, göttliche Ordnung des Weltalls vom Monarchen als Gerechtigkeit unter den Menschen verwirklicht wird, im Inneren in den politischen Gemeinden Eintracht bewirkt u. der zivilisierten Welt gegen äußere Gefahren (**Barbar; das I. R. als Hort der Bildung) Schutz gewährt (Palm passim; Dihle 239f).

I. Dion v. Prusa. Dion (Palm 16/30; Klein, Hellenen 403f) sieht im I. R. nicht die konkrete Herrschaft des röm. Volkes, sondern eine abstrakte ideale Ordnung (C. P. Jones, The Roman world of Dio Chrysostom [Cambridge, MA / London 1978] 124/31). So in or. 1 (De regno 1; Trajan gewidmet), 37/49: Die gute Herrschaft stammt von Zeus; nach ihm muß sich der gute König richten; eine solche Herrschaft hat bei sich das Recht, die gute gesetzliche Ordnung u. den Frieden (ebd. 74f; vgl. o. Sp. 1147/9 Vergil u. Horaz). Bei Herakles, der sich gegen die Tyrannis für die gute Herrschaft entscheidet (Dio Chrys. or. 1, 73. 83) u. über die ganze Welt herrscht (ebd. 60. 84), könnte man an die Ausbreitung des I. R. denken.

II. Plutarch. Ähnlich soll nach Plutarch der Herrscher von dem in ihm wohnenden λόγος gelenkt werden (princ. inerud. 780C),

im Dienste Gottes für die Menschen sorgen u. sie mit Hilfe der Gerechtigkeit erhalten (ebd. 780DE). Viel konkreter als Dion sagt er über das I. R.: Es haben die röm. ἀρετή u. (in ihrem Gefolge) die τύχη ‚das Schönste, was Menschen schaffen konnten, zustande gebracht' (fort. Rom. 2, 316E; A. Kehl: o. Bd. 10, 733f). Durch die Römer haben nach vorangegangenem Chaos (Plutarch sieht das I. R. als Kosmos) die politischen Kräfte ihre feste Position erlangt, u. die (röm.) Herrschaft (ἡγεμονία) fand ihre Bahn in eine Friedensordnung u. in einen einzigen störungsfreien Kreislauf (fort. Rom. 2, 317C). Die Tyche hat die Herrschaft von den Persern u. Assyrern zu den Makedonen u. von da nach Rom getragen (translatio imperii), u. dort bleibt sie gerechterweise (ebd. 4, 317F/8A); die göttliche Kraft, die hinter den Römern steht, bleibt beständig bei ihnen (Dauer des Reiches; ebd. 11, 324B); alle Gegenden der Welt tragen zum Schmuck Roms bei (die geographische Ausdehnung des I. R.; ebd. 12, 325E). – Doch kann Plutarch sehr nüchtern die beschränkten Möglichkeiten eines griech. Lokalpolitikers im I. R. (immerhin in Frieden u. Eintracht) beschreiben (praec. ger. 17, 813D; 32, 824E; de Pyth. orac. 28, 408B; Palm 30/43; C. P. Jones, Plutarch and Rome [Oxford 1971]).

III. Florus. (Publius / Lucius Ann[a]eus oder Julius; Hose 53/61. 127f.) In seiner Darstellung der röm. Geschichte (epitoma de Tito Livio?), die er unter Hadrian verfaßte, tauchen zentrale Deutungen des I. R. auf (s. o. Sp. 1147/51): Ausdehnung (epit. praef. 1/3), gottgewollte Dauer (1, 1, 8f). Unter a. ist das I. R. ein corpus, das durch Augustus wie durch anima u. mens geordnet wird (2, 14, 5/8), als es zu sicherem u. beständigem Frieden u. Abmachungen unter dem ganzen Menschengeschlecht kam (2, 34, 64). – Florus deutet in seinem Lebensaltervergleich (epit. praef. 4/8) die röm. Geschichte anders als Seneca (s. o. Sp. 1153; zu den Zeitangaben P. Jal, Florus. Œuvres 1 [Paris 1967] LXXX/VII): Von Augustus, unter dem sich das röm. Volk in seiner iuventus, gleichsam als eine reife Kraft, den ganzen Erdkreis unterworfen hatte, bis zZt. des Florus vergreiste es durch die Untätigkeit der Kaiser u. schwand dahin, jedoch mit der Änderung, daß es unter Kaiser Trajan seine Muskeln spielen ließ u. wider die Erwartung aller die senectus des Imperiums gleichsam in zurückgegebener Jugend wieder ergrünte. Hier läuft somit der Lebensaltervergleich auf das Wiedererstarken Roms in den großen militärischen Erfolgen Trajans hinaus (Hose 96/126).

IV. Appian. Appian stellt im Proömium zu seinem Geschichtswerk die röm. ἀρχή zunächst als Reich in seiner gewaltigen räumlichen Ausdehnung vor (1/5. 9). Es wird allerdings nicht mit dem orbis terrarum gleichgesetzt, vielmehr wollen die Römer in ihrer Wohlberatenheit (εὐβουλία) das Reich nicht ins Unermeßliche auf barbarische Völker ausdehnen, von denen sie keinen Nutzen haben (ebd. 7). Roms Herrschaft wuchs in 700 Jahren von den Anfängen bis zu der ihrerseits seit 200 Jahren etablierten Kaiserherrschaft, in der sich alles in lange dauerndem u. beständigem Frieden zu einem Zustand sicheren Glückes entwickelte (6f). Die Reiche der Assyrer, Meder u. Perser u. des Alexander bleiben an zeitlicher Dauer u. räumlicher Ausdehnung hinter dem I. R. zurück (8f; Variante der translatio imperii: o. Sp. 1157f). – Als Geschichtsschreiber haben Florus (s. o. Sp. 1159), der aus Südspanien stammte, u. Appian, in Alexandria gebürtig, weniger die romzentrierte Sicht, für sie steht vielmehr das I. R. als Weltstaat im Vordergrund; man kann bei ihnen von einem Reichsbewußtsein sprechen (Straub, Regeneratio 1, 39/62; Kienast 12f; Hose 116f. 167/73. 352/5).

V. Aelius Aristides. *Aristides Rhetor vereint in seiner Romrede (or. 26), die er 143 nC. in Rom vor Antoninus Pius gehalten hat, die positiven Bewertungen, die das I. R. in dieser Zeit bei gebildeten Griechen erfuhr. Er hebt die Ausdehnung des I. R. als mit dem orbis terrarum identisch hervor (ebd. 10f) u. vergleicht es mit den vorhergegangenen Weltreichen (ebd. 15/27; s. oben); er lobt die Erweiterung des röm. Bürgerrechts auf die gebildete Oberschicht der Städte (or. 26, 59); dadurch wird die Oikumene gleichsam zu einer einzigen Hauptstadt (ebd. 61; vgl. Ovid o. Sp. 1149); er würdigt den hohen Grad zivilisatorischer Erschließung des Reiches zu städtischer Kultur (Aristid. or. 26, 92f. 101); er preist den Kaiser Antoninus Pius mit dem Bild eines Chorleiters (ebd. 29. 32; vgl. Cic. rep. 2, 69: Harmonie der Stände); er lobt die Verkehrssicherheit zu Land u. Meer (Aristid. or. 26, 100f); er kehrt Hesiods Lehre um, nach der die Gesittung vom Goldenen Zeitalter abstieg (H. Dörrie, Art. Entwicklung: o. Bd. 5, 481), läßt vielmehr angesichts der all-

gemeinen Ordnung, Geltung der Gesetze u. Verehrung der Götter (or. 26, 103f) Gerechtigkeit u. Scham wieder auf Erden zurückkehren (ebd. 106; vgl. die Vorstellung Vergils vom I. R. u. der aetas aurea o. Sp. 1148; Hadrian hatte 121 nC. ein saeculum aureum verkündet) u. wünscht (or. 26, 109) dem Reich Ewigkeit. – Klein, Hellenen 406f; ders., Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung (1981); ders. (Hrsg., Übers., Komm.), Die Romrede des Aelius Aristides (1983), jeweils zu den Stellen. – Zur Frage der Kritik am I. R. bei Lukian u. Pausanias vgl. Palm 44/56 bzw. 63/74; Klein, Hellenen 405 bzw. 407f.

F. Das Imperium Romanum in der Literatur zZt. der Severischen Dynastie (193/235 nC.) u. der Soldatenkaiser (235/84 nC.). Beginnend mit der Severerdynastie u. noch in stärkerem Maße unter den Soldatenkaisern geriet das I. R. in eine schwere Krise. Sie wurde einerseits hervorgerufen durch Angriffe äußerer Feinde u. andererseits durch soziale Veränderungen im Inneren. Das zZt. der Adoptivkaiser herrschende geschlossene Bild des I. R. erlitt Störungen. – Alföldy, Krisen 112/32; ders., Sozialgeschichte 133/53; ders., Krise; P. Herrmann, Hilferufe aus römischen Provinzen (1990); die Krise bestreitend: Strobel; zur Haltung der Christen vgl. u. Sp. 1173f.

I. Philostrat. Philostrat, auch als Philostr. II bezeichnet, fordert in seiner Lebensbeschreibung des *Apollonius v. Tyana einerseits wie die Vertreter der 2. Sophistik (s. o. Sp. 1158) vor ihm, daß der Herrscher als ein gottähnlicher Mann in seinem Herrschaftsbereich mit Hilfe der Weisheit den κόσμος auf der Ebene der Menschen in ihrem Verhalten verwirklicht (vit. Apoll. 8, 7, 7). Andererseits kann Philostrat die ganze Erde als Heimat des Weisen bezeichnen (ebd. 4, 40) u. diesen idealen Weltstaat neben dem I. R. u. als sein Gegenbild erscheinen lassen (ebd. 7, 14. 19). Der Weise u. seine Welt treten somit als ein anderer Bereich neben das I. R. (vgl. zu Seneca o. Sp. 1153f; Unruh 28. 39/41. 145f).

II. Cassius Dio. Cassius Dio, dessen Werk sich bis 229 nC. erstreckt, teilt mit den Autoren der 2. Sophistik die Wertmaßstäbe für das I. R., ist aber im Vergleich zu ihnen in einigen Punkten kritischer. Einerseits stellt er das I. R. den Barbaren als κόσμος gegenüber (53, 26, 2; 56, 18, 2f) u. gibt dem Kaiser Septimius Severus (74 [75], 3, 2), wie ähnlich auch bei Augustus (45, 1, 3), Träume, die ihm die Herrschaft über die ganze Erde verheißen; u. a. sah dieser alles Land u. Meer u. berührte es wie ein Instrument, das alle Harmonien wiedergeben kann, u. Länder u. Meer klangen zusammen; vgl. Aelius Aristides (s. o. Sp. 1160). Wie dieser kann Cassius Dio die Stadt Rom mit dem Territorium des I. R. gleichsetzen; die Assimilation der Untertanen durch die allgemeine Verleihung des Bürgerrechts (*Gleichheit), wie sie *Caracalla iJ. 212 nC. dann durchführte, läßt er den Maecenas in einer Rede vor Augustus empfehlen (52, 19, 5f), wie ja auch die Rechtsquellen der Severerzeit von Rom als communis patria sprechen (Reichsbewußtsein; Dig. 27, 1, 6, 11; 48, 22, 18; 50, 1, 33; Unruh 136). Andererseits ist Cassius Dio Pragmatiker. Mag er auch in Reden das erlittene Unrecht als Grund für einen Krieg der Römer anführen lassen (Dio Cass. 62, 11, 3; bellum iustum), so stellt er als Autor (frg. 8 [aus Buch 2]; frg. 20, 1 [aus Buch 5]; frg. 36, 21 [aus Buch 8]), aber auch in Reden (ebd. 38, 36/46, bes. 38, 36, 3; frg. 55 [aus Buch 13]) im Anschluß an Thukydides als Ziel des Krieges das politisch Zweckmäßige, den Krieg als Vorsorge für die Machtmehrung des Herrschenden hin. Im Gegensatz zur Gleichsetzung des I. R. mit dem Goldenen Zeitalter, die man bei Autoren der ersten beiden Jhh. findet, sieht er seine Zeit als das Eiserne Zeitalter an (71 [72], 36, 4) u. vertritt damit eine deszendente Kulturentwicklung, wie er auch nicht die Dauer des I. R. betont. Daß die geographische Ausdehnung des I. R. für Cassius Dio nicht mit der οἰκουμένη identisch sein muß, wird daran deutlich, daß er (40, 14, 1/4) die Parther als ebenbürtige Kriegsgegner anerkennt. – Unruh zu den St.; Hose 364/73. 389f.

III. Herodian. Der griech. Geschichtsschreiber Herodian, der (wohl um 250 nC. unter Decius) die Zeit vom Tode Mark Aurels bis zur Thronbesteigung Gordians III (238 nC.), d. h. bis zu den Soldatenkaisern darstellt, kennt das I. R. als feste Einheit, an deren Grenzen die überlegene röm. Zivilisation gegen die andersartigen Barbaren verteidigt wird (2, 9, 1. 11, 5; 1, 3, 5; Palm 83). Er sieht viel stärker als Cassius Dio den Verfall des I. R. (Herodian. 1, 1, 4/6), denn die Kaiser sind jetzt von den Soldaten abhängig, deren Moral verdorben ist (2, 6, 14), u. fürchtet, daß die Völker in den Provinzen politisch

in Bewegung kommen (1, 1, 4; 3, 7, 7; Alföldy, Krise 273/94).

G. Die Einstellung der Juden zum Imperium Romanum. Im AT ist Gott der Herr der Geschichte, in deren Mitte Israel als sein Volk steht. Gott führt dieses Volk auch mit Strafen, zu deren Werkzeugen er fremde Völker macht, zu seinem endzeitlichen Handeln an ihm (G. v. Rad, Theologie des AT[9] [1987], bes. 1, 366/95; 2, 108/33). Seit der Landnahme hat die jüd. Verehrung Gottes ihren Mittelpunkt im Tempel zu Jerusalem, u. Israel ist das ‚heilige Land', auf das sich religiöse u. zugleich nationale Hoffnungen richten. Zu dem I. R. mußte jüdischer Nationalismus (einseitig ausgeprägt im Zelotismus) in Gegensatz treten, für den im AT drei Züge kennzeichnend sind: der Gedanke der Auserwähltheit des eigenen Volkes, das Bewußtsein einer nationalen Geschichte u. die Idee eines nationalen Messianismus (W. Th. In der Smitten, Gottesherrschaft u. Gemeinde [1974], bes. 5/28).

I. Makkabäer. Neben kurzer Erwähnung der Römer bei Dan. 11, 30 u. 2 Macc. 11, 34/8 (Stemberger, Herrschaft 3/6; Hadas-Lebel, Évolution 718/45; dies., Jérusalem 19/31) wird in 1 Macc. (vor 90 vC.) von einem Bündnis berichtet, das Judas Maccabaeus 161 vC. mit den Römern bei seinem Aufstand gegen den Seleukiden Antiochus IV u. die von ihm betriebene Hellenisierung des jüd. Kultes geschlossen hatte. Dabei taucht das Argument der Zuverlässigkeit u. Treue der Römer ihren Bundesgenossen gegenüber auf (1 Macc. 8, 1, 12f), ein Zeugnis dafür, daß Juden diesen Hinweis auf die röm. *Fides (vgl. o. Sp. 1145) übernahmen. Freilich folgte diesem Kontakt der Juden mit den Römern schließlich nach Ausschaltung der Diadochenkönige die Einnahme Jerusalems durch Pompeius (63 vC.), der nach den Psalmen Salomonis (1. Jh. vC.; Stemberger, Herrschaft 12/6) an Israel wegen dessen Sünden das Gericht Gottes vollzieht, doch wegen des Mißbrauches seiner Macht seinerseits von Gott bestraft wird. – Unter den Qumran-Texten handeln wahrscheinlich der Habakukpešer (A. Strobel, Art. Habakuk: o. Bd. 13, 209/13) von den Römern unter Pompeius, die als grausam u. gesetzlos erscheinen (Pompeius hatte das Allerheiligste besichtigt), u. die ‚Kriegsrolle' von der Vernichtung der Römer am Ende der Zeiten (Stemberger, Herrschaft 16/25; Hadas-Lebel, Évolution 745/84; dies., Jérusalem 31/47).

II. Philo u. Flavius Josephus. Sie versuchten im 1. Jh. nC. das Verhältnis der Juden zur hellenistisch bestimmten Kultur des I. R. u. zur röm. Macht mit apologetischen Tendenzen u. deutlichen Zügen von Anpassung positiv zu deuten (Conzelmann 127/34. 171/210; Hadas-Lebel, Évolution 784/814; dies., Jérusalem 49/76; K.-S. Krieger, Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus [1994]). – Philo, ein hellenisierter Jude, steht, wie vor allem die Legatio ad Gaium zeigt (nach dem Pogrom von 38 nC. in Alexandria; Stemberger, Herrschaft 43/8; E. M. Smallwood [ed., comm.], Philonis Alexandrini legatio ad Gaium[2] [Leiden 1970]; R. Barraclough, Philo's politics: ANRW 2, 21, 1 [1984] 417/553), dem I. R. loyal gegenüber, stellt aber den religiösen Größenwahn des Caligula (J. Straub, Art. Caligula: o. Bd. 2, 831/6) in Gegensatz zur Politik des Augustus u. des Tiberius, die den jüd. Glauben respektierten; dabei übernimmt er auch sonst aus der röm. Literatur bekannte (vgl. o. Sp. 1146/55) Argumente des Selbstverständnisses der Römer u. ihrer Herrschaft: die Friedensordnung des Augustus (leg. ad Gai. 309f), die von den Juden nicht gefährdet wird (ebd. 311f); Augustus breitet die (griech.) Bildung u. Zivilisation in einer barbarischen Welt aus (147); das I. R. wird der bewohnten Welt gleichgesetzt (8/10); in dem Zustand der röm. Herrschaft am Ende der Regierungszeit des Tiberius ist das Goldene Zeitalter verwirklicht (13). – Bei *Josephus, der den Kampf gegen den jüd. Aufstand u. die Einnahme Jerusalems mit der Zerstörung des Tempels weitgehend aus röm. Sicht beschreibt (66/70 nC.; H. Schwier, Tempel u. Tempelzerstörung [1989]), findet sich der Versuch, jüdische Anschauungen mit römischen zu harmonisieren (H. Lindner, Die Geschichtsauffassung des Flavius Joseph. im b. Iud. [Leiden 1972], bes. 142/7; T. Rajak, Josephus [Philadelphia 1984] 99/103; H. R. Moehring, Joseph ben Matthia and Flavius Josephus. The Jewish prophet and Roman historian: ANRW 2, 21, 2 [1984] 864/944; Hadas-Lebel, Évolution 814/46; dies., Jérusalem 77/107). Die Juden sind das von Gott geliebte Volk, u. er ist ihr Schöpfer (b. Iud. 5, 381. 377), der jüd. Zusammenbruch iJ. 70 nC. jedoch ist Gottes Strafe für die kultischen Verfehlungen der Juden (ebd. 5, 399/414; 7, 327); dieses Gericht Gottes kann Josephus in hellenistischer Manier auch als τύχη auffassen, doch

ist es Gott, der die Weltherrschaft von einem Volk zum anderen übergehen läßt (translatio imperii) u. jetzt (!), d. h. nicht für immer, auf seiten Italiens steht (5, 367; Stemberger, Herrschaft 33/7; O. Michel, Die Rettung Israels u. die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bellum Iudaicum': ANRW 2, 21, 2 [1984] 945/76); in ant. Iud. 10, 276 sieht Josephus im Anschluß an Daniel Rom als das vierte u. letzte Reich, das ersetzt wird durch die messianische Herrschaft in Israel (P. Bilde, Flavius Josephus between Jerusalem and Rome [Sheffield 1988] 188). Andererseits ist ganz im Sinne griechischer Romfreunde gedacht (b. Iud. 3, 71): ‚Das so große röm. Reich ist durch ἀρετή erworben, ist keine Gabe der τύχη.' Römisch sind auch die Argumente in der Rede, die Nikolaos v. Damaskos im Auftrag des Königs Herodes für die freie Religionsausübung der Juden hält (ant. Iud. 16, 31/57): Die gesamte (!) Menschheit (Identität von I. R. u. orbis terrarum) ist durch die Römer in den Genuß des Glückes gekommen (ebd. 36; ähnlich 38), das die Juden freilich danach bemessen, wie weit es den einzelnen Völkern freisteht, ihre eigenen Kulte auszuüben. Die röm. Herrschaft erhält den Völkern ihren Besitzstand (ebd. 49; d. h. das I. R. als Garant der Gerechtigkeit) u. steigert ihn. Die röm. Herrschaft über alle (!) hat das gegenseitige wohlwollende Verständnis zum Ziel (d. h. das I. R. als Friedensreich: ebd. 46). Trotzdem werden auch genuin jüdische religiöse Einstellungen deutlich, vor allem am Beginn des Vermächtnisses, das Moses (nach Joseph. ant. Iud. 4, 199/301) seinem Volk hinterließ: Es soll nur eine einzige hl. Stadt geben, denn auch Gott ist nur einer u. nur eines ist das Volk der Hebräer (ebd. 4, 200f). Dieser Ausschließlichkeitsanspruch, zu dem Zukunftserwartungen, deren Inhalt die politische Wiederherstellung Israels war (b. Iud. 5, 19; ant. Iud. 4, 114/7; Conzelmann 194. 198), hinzuzunehmen sind, war mit dem die Ökumene umfassenden röm. Sendungsbewußtsein, das im I. R. seine Realisierung u. in der Roma aeterna (vgl. o. Sp. 1154f) als Symbol seiner Dauer Ausdruck gefunden hatte, nicht zu vereinen.

III. Jüdische Apokalyptik. Die *Apokalyptik steht dem I. R. ganz ablehnend gegenüber. So ist in der ‚Himmelfahrt des Moses' (frühes 1. Jh. nC.), im 4. *Esra-Buch, bes. 11, 1/2, 35 (um 100 nC.) u. in der syr. Baruch-Apokalypse (ebenfalls um 100 nC.; Fuchs, Widerstand 62/6; H. Schmid / W. Speyer, Art. Baruch: RAC Suppl. 1, 968/72. 985; Stemberger, Herrschaft 25/32; Hadas-Lebel, Jérusalem 109/21. 430/84) der Untergang des ganz u. gar negativ gesehenen, mit dem vierten Reich in der Vision von *Daniel (Dan. 2. 7, 7f) gleichgesetzten I. R. beim Kommen des Messias am Ende der Zeiten angekündigt (das I. R. ist hier an die Stelle der bei Daniel gemeinten Seleukidenherrschaft getreten; zur translatio imperii vgl. Hieronymus: u. Sp. 1188). Eine entsprechende Ablehnung des I. R. u. der Vorstellung der Roma aeterna (Fuchs, Widerstand 7f. 21f. 30/6. 82f; Conzelmann 211/7) findet man dann auch in den in Ägypten entstandenen Oracula Sibyllina Buch 3 (wohl im 1. Jh vC.), 4 (nach der Zerstörung des Tempels 70 nC.) u. vor allem 5 (wohl um 120 nC.; Stemberger, Herrschaft 53/8; M. Simon, Sur quelques aspects des Oracles Sibyllins juifs: D. Hellholm [Hrsg.], Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East[2] [Tübingen 1989] 219/33). Orac. Sib. 3, 350/61 bringen eine Untergangsdrohung gegen Rom; 4, 115/36 sprechen von der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (70 nC.), für die der Vesuvausbruch (79 nC.) die Strafe ist. Im 5. Buch wird die Vision von der Zerstörung aller Länder u. der alleinigen Bewahrung des hl. Landes der Hebräer (247/85, bes. 281) umrahmt von Unheilsweissagungen gegen Rom (137/78. 361/446), das wie auch sonst noch Babylon genannt wird (Fuchs, Widerstand 21f. 74f. 82f; C.-H. Hunzinger, Babylon als Deckname für Rom u. die Datierung des 1. Petrusbriefes: Gottes Wort u. Gottes Land, Festschr. H.-W. Hertzberg [1965] 67/77); dabei ist Neros Unmoral repräsentativ für die Unmoral Roms gesehen.

IV. Das Rabbinat. Das Rabbinat wurde nach der Zerstörung des Tempels (70 nC.; J. Neusner, The formation of Rabbinic Judaism. Yavneh [Jamnia] from A. D. 70 to 100: ANRW 2, 19, 2 [1979] 3/42) u. in neuem Einsetzen nach dem Zusammenbruch des letzten Versuches des Bar Kochba (132/35 nC.), politische Selbständigkeit der Juden zu erringen, zum geistlichen Zentrum des Judentums ohne Tempel. Die Haltungen der Rabbinen zum I. R. weisen persönliche Unterschiede auf, lassen sich aber wegen des kompilatorischen Charakters der Überlieferung am leichtesten thematisch ordnen (S. Schechter, Aspects of Rabbinic theology, new ed. [New York 1961] 65/115, bes. 97/115, mit

Belegstellen aus der rabbin. Literatur; Stemberger, Judentum 13/53. 181/97; ders., Herrschaft 59/146; Hadas-Lebel, Jérusalem 123/93. 263/82. 351/84): Man soll der röm. Obrigkeit gehorsam sein, da jede Obrigkeit von Gott eingesetzt ist (zu Rom. 13, 1/7 vgl. u. Sp. 1168). Die Rabbinen konnten die zivilisatorischen Leistungen des I. R. anerkennen, andererseits Rom für kulturell unterlegen u. die röm. Herrschaft für korrupt ansehen. Rom (= Amalek, Esau, Edom) hat nicht die Tugenden der Weisheit, Gerechtigkeit u. Zuverlässigkeit (fides!); vielmehr übten die röm. Statthalter Willkür, sie raubten u. mordeten in ihren Provinzen. Unter diesem moralischen Aspekt ist die röm. Herrschaft nicht vereinbar mit der Königsherrschaft Gottes, da diese von Rechtschaffenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. Nächstenliebe bestimmt ist. Der Gehorsam gegenüber den Römern soll dort seine Grenze finden, wo Juden aufgefordert werden, Gott zu verleugnen u. die Tora aufzugeben. Die endgültige Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes geht nach Ansicht der Rabbinen einher mit einer geistlichen Hegemonie Israels über die ganze Welt; doch zuvor muß Israel einen tödlichen Kampf mit Rom, das dem vierten Tier in Daniels Vision (7f) gleichgesetzt wird, bestehen. In dieser Zukunftshoffnung kann die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes nationale Züge annehmen (S. Zeitlin, The rise and fall of the Judaean state 3 [Philadelphia 1978] 328/34); daneben hatte das Land Israel im Denken der Rabbinen immer eine besondere Heiligkeit (Stemberger, Bedeutung). Mit der Hoffnung auf die Zukunft ist die auf materielles Glück verbunden. Nun konnten aber auch die Römer entsprechende Vorstellungen (des Goldenen Zeitalters) mit dem I. R. verbinden (vgl. o. Sp. 1148). Das negative Urteil der Rabbinen über Roms Moral ist mit der röm. Vorstellung der Roma aeterna, deren Bestand durch die stete Verwirklichung der röm. Tugenden (Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. a. m.) gewährleistet wird, nicht vereinbar.

V. Im christl. Imperium Romanum. Eine jüd. bzw. rabbin. literarische Reaktion auf die sich im 4. Jh. nC. vollziehende Christianisierung des I. R., die eine zunehmende Verschlechterung des rechtlichen Status der Juden mit sich brachte (J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain 2 [Paris 1914] 24f), ist nicht eindeutig nachzuweisen. Doch dürfte für die Juden weiterhin das I. R. in der vor allem von der Vision Daniels bestimmten eschatologischen Deutung den vierten u. letzten Weltstaat dargestellt haben (Stemberger, Herrschaft 120/3; ders., Juden 225/9). Der Aufstand gegen Gallus (351/52 nC.) hinterließ in der jüd. Literatur keine nachweisbaren Spuren (ebd. 133/7) ebensowie der gescheiterte Plan des Kaisers Julian, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen; nur christliche Autoren wie Gregor v. Naz. (or. 5, 4 [SC 309, 298/300]; Stemberger, Juden 167/74) berichten vom großen Eifer der Juden. Im 5. u. 6. Jh. bis hin zur islamischen Eroberung 638 nC. ist die jüd. Haltung gegenüber dem I. R., d. h. jetzt der oström. Herrschaft, bestimmt durch politischen Quietismus verbunden mit einer starken Hinwendung zu den traditionellen Formen endzeitlicher Erwartungen (ders., Herrschaft 124/46).

H. Die Haltung der Christen zum Imperium Romanum bis zum 3. Jh. I. Das NT u. die Christen der Urgemeinde. Eine nüchterne, relative Anerkennung des I. R. ist in Jesu Wort: ‚Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist!' (Mt. 22, 21), u. des Paulus auf rabbinischen Anschauungen fußender Aufforderung zu erkennen, der Obrigkeit untertan zu sein, ‚weil jede Obrigkeit von Gott ist' (O. Michel, Der Brief an die Römer[11] [1957] 280/7 [zu Rom. 13, 1/7]; vgl. auch Tit. 3, 1 u. 1 Petr. 2, 13f; P. Stockmeier, Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 913/7). Aus der Darstellung der Apostelgeschichte ergibt sich, daß die christl. Verkündigung auf vom I. R. geschaffenen Bahnen vor sich geht (Gottlieb 17). Mit der Ausbreitung des Christentums in der Welt kommt ein zeitlicher Aspekt ins Spiel. Im NT kann von etwas Neuem als in Christus schon gegenwärtig, Geschichte geworden, gesprochen werden. So wird der neue Bundesschluß Gottes mit Israel (Jer. 31, 31/4) als in Christus verwirklicht angesehen (Hebr. 9, 11/5; vgl. Lc. 17, 21; Kinzig 114/7). Andererseits war die christl. Urgemeinde nach Jesu Wort von der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi bestimmt: ‚Einige sind unter den hier Stehenden, die schwerlich den Tod schmecken werden, bis daß sie die Königsherrschaft Gottes in Macht gekommen sehen' (Mc. 9, 1; Lc. 9, 27; ähnlich Mt. 16, 28). Die Königsherrschaft Gottes trägt also vor allem Züge eschatologischer Hoffnung (Apc. 21, 1/5; zur jüd. Apokalyptik s. o. Sp. 1165f; *Eschatologie). Diese eschatologi-

sche Orientierung der Christen war mit den Auffassungen des sich etablierenden I. R. nicht vereinbar, da es mit der eigenen Dauer die Dauer der Welt in den Vordergrund rückte, seinen Untertanen Rechtssicherheit u. Frieden in dieser Welt versprach u. sich so als gegenwärtige Realisierung des Goldenen Zeitalters darstellen konnte. Die Wesenszüge des I. R. (s. o. Sp. 1147/9) werden in der eschatologischen Sicht der Christen ins Gegenteil verkehrt. So dürfte Apc. 13 Nero als Kaiser des I. R. (bes. 13, 18) gemeint sein, der (13, 7; vgl. 17, 6) mit den Heiligen einen Krieg führt; ihn beten alle Bewohner der Erde an (ausgenommen die Auserwählten; 13, 8); die Ausdehnung seiner Herrschaft über alle Erdbewohner wird stark betont (13, 7f. 14), u. Rom ist gemeint mit dem Weib in Purpur u. Scharlach, mit *Babylon (B. Altaner: o. Bd. 1, 1131/3), der Mutter der Huren u. aller Greuel der Erde, das auf sieben Bergen sitzt u. Herrschaft über die Könige der Erde hat (Apc. 17, 4f. 9. 18); ihre Könige werden mit dem Lamm Krieg führen, u. das Lamm wird siegen (ebd. 17, 14); dieses Babylon wird fallen (ebd. 18, 2).

II. Die Einstellung der Christen im 2. u. 3. Jh. a. Die Haltungen der Kirche im 2. u. 3. Jh. In ihren endzeitlichen Erwartungen sahen die Christen unter Berufung auf Dan. 2, 31/45; 7, 7 sowie Apc. 13, 11f im röm. Reich das letzte, das von Gottes ewiger Herrschaft am Ende der Tage abgelöst würde (Umkehrung der heidn. Vorstellung der translatio imperii; vgl. o. Sp. 1157). Dem röm. Reich konnte allerdings in der apokalyptischen Spekulation (Tert. apol. 32, 1; ad Scap. 2, 6; Aug. civ. D. 20, 23) eine verzögernde Funktion beigemessen werden, indem man in ihm nach 2 Thess. 2, 7 die Macht sah, die das endzeitliche Kommen des Gesetzlosen (des Teufels) aufhielt (K. Thraede, Art. Eschatologie: o. Bd. 6, 562/4). – Wegen der Parusieverzögerung mußte die entstehende christl. Kirche sich mit dem röm. Staat auseinandersetzen. So rückte die Apologetik Gemeinsamkeiten mit der heidn. Umwelt in den Vordergrund: die Loyalität der Christen gegenüber dem I. R., das Gebet für den Kaiser u. ihr gutes Leben im bürgerlichen Sinne. Damit konnte sich das Argument der mit Christus in die Welt gekommenen Neuheit des Christentums verbinden. Die Kirche berief sich zwar überwiegend auf das Alter ihrer Lehre, kehrte aber andererseits die Vorzüge ihrer Neuheit hervor. Man sah das Kommen Christi als Zeitenwende an, verstand die Heilsgeschichte auch als Fortschritt u. verband sie mit dem kulturellen u. politischen Fortschritt, den das Römerreich brachte (eine aufsteigende Kulturentwicklung; Thraede 161/78; Kinzig passim, bes. 452/568). Von daher rührt die Sicht einer positiven Entwicklung des I. R. zum christl. Imperium (s. u. Sp. 1170f. 1174). – Wenn andererseits die röm. Reichsführung in ihrem Bestreben nach innerer Stabilisierung des Reiches von den Christen das Opfer für den Kaiser forderte, verlangte sie damit ein Bekenntnis des Bürgers des I. R. zu den dieses Reich konstituierenden Elementen, unter denen auch seine religiöse Begründung war. Dabei entspricht der Vorwurf der heidn. Römer, das Aufgeben der Verehrung der röm. Götter brächte das I. R. um deren Schutz u. Hilfe, durchaus traditionellem röm. Denken, das wir besonders bei den augusteischen Autoren antreffen (s. o. Sp. 1147/51). Andererseits war es aus christlicher Sicht konsequent, da man Gott uneingeschränkt lieben soll (Mt. 22, 37), das Opfer für den Kaiser als einen Glaubensverrat abzulehnen. Hier ergab sich ein ‚Nein' der Christen zum herrschenden politisch-religiösen System des I. R., das auf diese Herausforderung hart reagierte (M. T. Fögen, Revolution oder Devotion? Anmerkungen zum Widerspruch der frühen Christen gegen das röm. Kaisertum: RechtshistJourn 11 [1992] 76/81). Der Kaiserkult wurde zum Punkt höchster Unvereinbarkeit (*Christenverfolgung; Rahner 21/71; A. Wlosok, Rom u. die Christen [1970]; H. Musurillo [intr., ed., transl.], The Acts of the Christian martyrs [Oxford 1972]; J. R. Fears, Art. Herrscherkult: o. Bd. 14, 1084/90; H. A. Gärtner: WienStud 102 [1989] 149/67; Guyot / Klein 10/165).

b. Das Imperium Romanum bei christlichen Autoren des 2. u. 3. Jh. Es geht hier um die Deutung der Ausbreitung des christl. Glaubens (zur christl. Vorstellung der Heilsgeschichte vgl. H. I. Marrou: o. Bd. 10, 760/75) im Verhältnis zum herkömmlichen heidn. Verständnis des I. R.

1. Melito v. Sardes. Melito hebt um 170 nC. in einem Brief an Mark Aurel (Eus. h. e. 4, 26, 7f) mit apologetischer Tendenz das zeitliche Zusammenfallen vom Aufschwung der röm. Macht unter Augustus mit dem Beginn der christl. Lehre hervor. Sie erblühte zum Wohle des Reiches, dem von den Zeiten des Augu-

stus an nichts Schlimmes widerfahren sei; es habe im Gegenteil Glanz (λαμπρά) u. Ruhm (ἔνδοξα) geerntet; die Wortwahl zeigt Übereinstimmungen mit der heidn. Panegyrik. Hier wird die Sicht von gegenseitig bedingtem Fortschritt der christl. Lehre u. des röm. Reiches ausgebaut, die schon den gedanklichen Hintergrund des lukanischen Geschichtswerkes (vgl. o. Sp. 1168) darstellen dürfte (H. I. Marrou: o. Bd. 10, 774f; Kinzig 460/4).

2. Athenagoras. *Athenagoras gibt (leg. 37, 2; 176/80 nC.) als Inhalt der christl. Gebete für die Herrschaft (ἀρχή) Mark Aurels u. seines Sohnes Commodus an: ‚die Nachfolge vom Vater auf den Sohn möge sich bei euch auf allergerechteste Weise vollziehen; u. die Herrschaft möge dadurch, daß alle euch untertan werden, Mehrung u. Zuwachs erhalten'. Die Rechtlichkeit u. weltweite Ausdehnung sind nun gerade Charakteristika des I. R. (Kinzig 448f).

3. Irenaeus v. Lyon. Irenaeus sieht den orbis terrarum nur als Bereich der Ausbreitung der christl. Lehre (haer. 1, 10, 1 [SC 264, 154]; 2, 9, 1 [SC 294, 84]); immerhin erkennt er an (4, 30, 3 [SC 100, 778]), daß die Welt durch die Römer Frieden hat, so daß zu Land u. Meer eine allgemeine Verkehrssicherheit gewährleistet wird, was auch Aelius Aristides, bei dem orbis terrarum u. I. R. zusammenfallen, besonders lobt (s. o. Sp. 1160f). – Die Gestalt dieser Welt vergeht, nicht aber Gott u. seine Diener (haer. 4, 3, 1 [SC 100, 412/4]); das I. R. ist das letzte Reich (5, 26, 1 [SC 153, 324/30]; vgl. 5, 30, 3 [380/2], nach Dan. 7, 7 u. Apc. 17, 12/4; Unruh 25. 41. 68f).

4. Hippolytos v. Rom. *Hippolytos (II) verstärkt die apokalyptische Sicht des Irenaeus vom I. R. Es hält zwar das Kommen des Antichrist auf (in Dan. comm. 4, 21, 3; vgl. auch 4, 12, 2), doch sieht Hippolytos im I. R. unter Berufung auf Dan. 7, 19 u. Apc. 13, 11f den Vorläufer der Herrschaft des Antichrist, die dann von Christus zerstört werden wird (in Dan. comm. 4, 12, 4f; antichr. 49. 28). Das I. R. ist ein Machwerk des Teufels (in Dan. comm. 2, 27, 9/11) u. eine teuflische Nachahmung des Volkes der Christen. Nach dem Willen Gottes geschah der Zensus des Augustus, ‚als der Herr in Bethlehem geboren wurde, damit die von dem irdischen König geschätzten Menschen dieser Welt ‘Römer’ genannt würden, die aber an den himmlischen König glaubenden Menschen, die das Siegeszeichen über den Tod auf der Stirn tragen, ‘Christen’‘ (4, 9, 2f). Damit wird die heilsgeschichtliche Einordnung des I. R., wie sie Melito vorgenommen hatte, abgewiesen (Unruh 30f. 70/5; Kinzig 464f).

5. Tertullian. Während andere Apologeten möglichst viel an Gemeinsamkeit zwischen dem I. R. u. den Christen aufzuzeigen versuchen, geht Tertullian, besonders im Apologeticum (C. Becker [Hrsg., Übers., Komm.], Tertullian, Apologeticum[4] [1992] 18/40) in der retorsio criminis, zum Gegenangriff über. Wenn er das I. R. mit dem Obstgarten des Alkinoos u. dem Rosengarten des Midas vergleicht (pall. 2, 7), dürfte dieses Lob (des Aelius Aristides [or. 26, 99]) ironische Übertreibung sein (Kinzig 389/95). Uneingeschränkt spricht Tertullian allerdings andernorts (an. 30, 3) vom kulturellen Fortschritt. Die Christen beten (O. Michel, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 33; H. U. Instinsky, Die Alte Kirche u. das Heil des Staates [1963] 41/60) für den Kaiser u. den Bestand des I. R. überhaupt u. die Macht der Römer (pro imperatoribus et ita universo orbe et omni statu imperii rebusque Romanis), weil das schreckliche Ende der Welt, das die Christen nicht erleben wollen, durch die dem röm. Reich gesetzte Frist (2 Thess. 2, 7) verzögert wird (apol. 32, 1; ad Scap. 2, 6; möglicherweise steht hier die Vorstellung von der translatio imperii im Hintergrund [Suerbaum 111/9]; Kinzig 449/52). Andererseits sieht jedoch Tertullian die Welt als alternd an (tanta saeculi vetustas: spect. 30, 2) u. erwartet in den an die Gemeinde gerichteten Schriften ungeduldig das nahe Weltende (cult. fem. 2, 9, 8; bes. orat. 5, 1/4). Die geographische Ausdehnung des I. R. wird durch die Weite der Verbreitung des christl. Glaubens übertroffen (adv. Jud. 7, 4/9; U. Maiburg: JbAC 26 [1983] 49/51); durch ihre große Zahl sind die Christen den Römern überlegen (apol. 37, 4/6); eine Bedeutung der röm. res publica für die Christen wird bestritten: die Christen kennen als res publica nur die Welt (mundus: ebd. 38, 3), die von dem einen Gott als Schmuck seiner Hoheit geschaffen worden ist (κόσμος: ebd. 17, 1). Hier wird das I. R. vom kosmopolitischen Standpunkt aus wie bei Philostrat (s. o. Sp. 1161) abgewertet. Weiter sind die Christen Bürger des himmlischen *Jerusalem (cor. 13, 4). Die röm. Herrschaft ist nicht der Lohn für gewissenhafte Verehrung der Götter (s. o. Sp. 1147/51), denn sie ist unter Eroberung u. Zerstörung von Städten, Ermordung von

Bürgern u. Priestern, Plünderung von hl. u. profanen Gebäuden vonstatten gegangen, wie sollten die gefangenen Götter ihren Feinden ein imperium sine fine geben (apol. 25, 12/7)? Alter u. Würde Roms werden mit dem Hinweis auf das größere Alter der Welt (pall. 2, 5) u. anderer Kulturen (apol. 26, 2) relativiert. Es ist Gott, ‚der die Herrschaft jeweils planvoll zuteilt (regna dispensat) u. jetzt diese Summe (der Macht) bei den Römern gleichsam wie Geld von vielen Konten erhoben in eine einzige Kasse zusammengeführt hat. Was er über sie beschlossen hat, wissen die, die ihm am nächsten stehen' (nat. 2, 19). Damit ist Gott als der Herr über die Geschichte herausgestellt, eine dem I. R. immanente Schicksalsstruktur wird aber abgelehnt. – Suerbaum 107/27; J.-C. Fredouille, Tertullien et l'Empire: RechAug 19 (1984) 111/31; Unruh zu den St.

6. Minucius Felix. Minucius bemüht sich sonst (anders als Tertullian) sehr, Übereinstimmungen zwischen Meinungen heidnischer Philosophen u. christlichen Glaubensinhalten aufzuzeigen (Oct. 19f; 34, 8). Im Hinblick aber auf das I. R. läßt er zwar Caecilius (6, 2) als Vertreter des heidn. Römertums mit Vergil (Aen. 6, 795/7) sagen, das I. R. erstrecke sich über die Sonnenbahnen u. das Weltmeer hinaus, u. der Christ Octavius kann in einem Argumentationsgang die Gleichsetzung von I. R. u. orbis terrarum übernehmen (Min. Fel. Oct. 18, 6), doch kennt er daneben eine gemeinsame Weltbürgerschaft aller Menschen (‚hanc communem omnium mundi civitatem': 17, 2) u. versteht die ganze Welt als ein einziges Hauswesen Gottes (33, 1); dieser größere Bereich steht somit für ihn wie für Tertullian neben dem I. R. Die Römer haben die Herrschaft auch nicht durch gottesfürchtige Tapferkeit (virtus religiosa: 6, 2) u. Gerechtigkeit verdient, vielmehr wuchs Rom von Anfang an durch Verbrechen, Ruchlosigkeit u. Religionsfrevel (25, 1/11); Alter u. Würde der Kulte, die nach Caecilius das röm. Reich stützten (6, 1), werden von Octavius (25, 12) durch den Hinweis auf noch ältere Kulturen (ein aus der hellenist.-jüd. Literatur übernommenes Motiv) beiseite geschoben. – Unruh 24f. 29. 67. 110f; E. Heck, Min. Fel. u. der röm. Staat: VigChr 38 (1984) 154/64.

7. Cyprianus. *Cyprianus (I) kommt in seiner Verteidigungsschrift Ad Demetrianum (dieser hatte den Christen die Schuld an der größeren Häufigkeit von Kriegen, an dem Wüten von Pest u. Hunger u. dem Ausbleiben des Regens gegeben; Demetr. 2) immer wieder auf das nahe Ende der Welt zu sprechen. Im heidn. Lebensaltervergleich stand die Roma mit dem Beginn der Kaiserzeit zwar im Greisenalter, das Lebensende kam dabei aber nicht in den Blick (s. o. Sp. 1153). Cyprian zieht, wie nach ihm Laktanz (s. u. Sp. 1176), die Konsequenz aus dem Vergleich (Demetr. 3f) u. sieht das Ende der Welt ganz nahegerückt (so auch ep. 58, 1; 59, 7. 18). Freilich dürfte in diesen Jahren (252/53) die drohende Christenverfolgung des Trebonianus Gallus die Naherwartung gestärkt haben. Wenn Cyprianus auch um pax u. salus des I. R. beten konnte (Demetr. 20), so lag ihm doch die Vorstellung von der aeternitas des I. R. fern. – Diese u. ähnliche Äußerungen bei anderen christl. u. heidn. Autoren werden auf die Bewußtheit von einer Krise des I. R. zurückgeführt (vgl. o. Sp. 1161; Alföldy, Krise 295/318; anders Strobel 74/138. 146/84).

8. Origenes. Origenes verbindet wie Melito (s. o. Sp. 1170f) Heilsgeschichte u. Geschichte des I. R.: ‚Gerechtigkeit ging in seinen (Christi) Tagen auf, u. die Fülle des Friedens begann von seiner Geburt an Wirklichkeit zu werden, wobei Gott die Völker für seine Lehre vorbereitete, damit sie einem einzigen röm. Kaiser unterstellt würden ... Und es ist offensichtlich, daß Jesus unter der Herrschaft des Augustus geboren wurde, als dieser durch die eine Herrschaft die Mehrzahl der auf Erden (lebenden Menschen) gewissermaßen gleichgemacht hatte. Die Existenz vieler Reiche wäre ein Hindernis für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze bewohnte Welt (οἰκουμένη) gewesen, ... weil die Menschen überall gezwungen gewesen wären, ins Feld zu ziehen u. für das jeweilige Vaterland Krieg zu führen ... Wie also hätte diese Lehre, die friedlich ist u. einem nicht einmal erlaubt, an den Feinden Rache zu üben, zur Herrschaft kommen sollen, wenn nicht die Lage der οἰκουμένη durch das Kommen Jesu geändert worden wäre zu einem freundlicheren Zustand' (c. Cels. 2, 30 [SC 132, 360/2])? – Gegenüber Melito ist hier die Machtausdehnung des I. R. nicht Folge des Christentums, sondern eher seine Voraussetzung. Die Zeit zwischen dem ersten u. zweiten Kommen des Herrn ist die Zeit der pax Romana, in der aller Welt das Evange-

lium verkündet werden kann. Diese pax ist also Element des göttlichen Heilsplans, der die politische Geschichte mit umgreift (Kinzig 468/79).

J. Der Beginn der Spätantike: Das Imperium Romanum unter Diocletianus (284/305 nC.) u. seinen Nachfolgern um die Wende vom 3. zum 4. Jh. Diokletians Versuch, das Reich zu reformieren, hatte zwei Ziele: die Rückführung der Gesinnung der Untertanen zum alten röm. Götterglauben u. damit zur alten Moral u. andererseits die Neugliederung der staatlichen Macht. Im letzteren Bereich hatte er einen zeitweiligen Erfolg, im Bereich der Gesinnung hätte er die Christen überwinden müssen u. ist wie seine Nachfolger trotz langer u. flächendeckender *Christenverfolgung gescheitert (J. Vogt: o. Bd. 2, 1192/5. 1205f).

I. Heidnische Auffassung. Aus der Zeit Diokletians u. im Sinne seiner Politik ist uns die Rede eines Eumenius, des Leiters der Rhetorikschule von Augustodunum (Autun), erhalten (Paneg. Lat. 5; 298 nC.); es ging um den Wiederaufbau des Schulgebäudes. Als Vorbild für diesen verweist er (6, 4/9, 2) auf die Gründung des Tempels Herculis Musarum in Rom durch Fulvius Nobilior (187 vC.), wodurch der enge u. notwendige Zusammenhang von politischer Macht u. Bildung zum Ausdruck gebracht worden sei. Bezeichnenderweise spricht Eumenius (20, 2/1, 3) davon, daß die Schüler an einer in der Säulenhalle angebrachten Landkarte die Größe des I. R. u. die Siege der Kaiser an allen Orten des Erdkreises (orbis Romanus = orbis terrarum; vgl. o. Sp. 1146f) betrachten könnten. – Das aus einem, wenn auch nicht unbedeutenden, Ort der Provinz stammende u. insofern allgemein repräsentative Beispiel zeigt auch in dieser Zeit die Auffassung vom I. R., das in seiner Ausdehnung gesehen wird, als Hort der Bildung (Asche 22/5; Portmann 28/31).

II. Christliche Auffassung. *Arnobius kritisierte (305 nC.) in seinem Bestreben, traditionelle Eigenschaften des I. R. mit der christl. Lehre zu verbinden, unter anderem die Meinung, der rechte Vollzug des Opfers sichere dem I. R. die Gunst der Götter (nat. 7, 38/51), u. schrieb sogar (ebd. 1, 13f) die Ausdehnung der Grenzen des I. R. u. den Sieg über bis dahin unbekannte Völkerschaften dem Christentum zu. Die friedenstiftenden Verordnungen (pacifica decreta) Christi könnten in der ganzen Welt (universus ... orbis) Besänftigung u. Ruhe, die Einhaltung von Verträgen (foedera) u. segensvolle Eintracht (concordia) bewirken (ebd. 1, 6; Wlosok 223/8; Kinzig 479/83; *Homonoia).

K. Die konstantinische Wende. Nach der Mailänder Vereinbarung vom Februar 313 zwischen *Constantinus d. Gr. u. Licinius, in der Duldung des Christentums u. der übrigen Religionen ausgesprochen worden war, u. seinem Sieg über Licinius 324 nC. setzte Constantin seine die Christen auch materiell begünstigende Politik fort. Er achtete das Christentum als die wahre Religion (Demandt, Spätantike 61/80; Kinzig 553/66); daß er in ihm auch eine Möglichkeit sah, das Reich innerlich zu einigen, zeigen seine massiven Eingriffe in die dogmatischen Streitigkeiten der Kirche (*Donatismus, *Arianer). Damit befand sich das Christentum in einer ganz neuen Situation im u. gegenüber dem I. R., die deutliche Folgen in der Literatur hatte.

I. Laktanz. Laktanz sah zunächst wie Irenaeus u. Hippolytos das Ende der Welt nahe. In seiner Kritik an Senecas Lebensaltervergleich (inst. 7, 15, 14/7; Seneca hatte [o. Sp. 1153] die Zeit des Prinzipats als senectus des I. R. angesehen u. dann von einer zweiten Kindheit gesprochen) betonte er als Konsequenz des Greisenalters den bevorstehenden Untergang. Erwartete er doch nach dieser Periode schrecklicher moralischer Verschlechterung (im Vergleich zum Untergang früherer Reiche [Variante der translatio imperii] würde der Sturz Roms viel schwerer sein; ebd. 7, 15, 13) das tausendjährige Reich (*Chiliasmus) unter der Herrschaft des wiedergekommenen Christus. Dessen Kommen würde aber durch die Existenz des I. R. um etwa 200 Jahre hinausgeschoben (7, 25, 5f). Die Zustände im tausendjährigen Reich schilderte Laktanz auch mit den Zügen des Goldenen Zeitalters (7, 24, 6/9); in seiner Gegenwart dagegen konnte wegen der Götzenanbetung, d. h. wegen des Fehlens von pietas, weder felicitas noch iustitia anzutreffen sein (4, 1, 1/4). – Nachdem aber nach der Mailänder Vereinbarung der röm. Staat den christl. Glauben zumindest tolerierte, war für Laktanz die rechte Gottesverehrung (pietas) u. damit iustitia im röm. Staat möglich (Wlosok 32/4). In der nach 313 verfaßten Epitome der Institutionen des Laktanz finden sich (epit. 65,7/9) keine Zeitangaben über das Weltenende mehr, u. jetzt (ebd. 66, 1/6) bezeichnet die se-

nectus im Lebensaltervergleich nicht mehr die Gegenwart, sondern die noch ausstehende Zeit der Schrecknisse, die die Parusie ankündigen soll. Vor dem Mailänder Edikt wollte Laktanz (inst. 7, 25, 8), daß die Christen für Rom beteten, denn es sei der Staat, der das Kommen des Antichrist aufhalte. Nach 313 nC., nach der Niederlage des Christenfeindes Maximinus Daia (die Kämpfe dieser Jahre beschreibt er jetzt wie früher die Endzeit vor dem tausendjährigen Reich), kann er (mort. pers. 1, 4) die Periode, die mit dem Siege Constantins d. Gr. begann, mit Zügen des Goldenen Zeitalters, wie sie vorher bei ihm das tausendjährige Reich hatte, schildern. Jetzt sollen die Christen um beständige Ruhe der blühenden Kirche (florescentis ecclesiae perpetuam quietem) bitten (ebd. 52, 5; vgl. auch Heck 217/28). In den später (324 nC.) in die Institutiones eingefügten Kaiseranreden (inst. 1, 1, 13/6; 7, 26, 11/7; E. Heck, Die dualistischen Zusätze u. die Kaiseranreden bei Lactantius [1972] 130/3. 167/70) bitten die Christen (inst. 7, 26, 17) ähnlich wie früher die Heiden für den Kaiser (vgl. Plin. paneg. 1, 94, 1; zu den Gebeten der Christen für den Kaiser vgl. o. Sp. 1171f). Der alte heidn.-röm. Gedanke: wo rechte Frömmigkeit herrscht, folgt Wohlergehen u. Friede, der in der heidn. Tradition ein Wesenszug des I. R. u. seiner Repräsentanten, der Kaiser, ist, hat jetzt bei Laktanz die frühere eschatologische u. damit geringere Bewertung des I. R. überwunden (A. Wlosok: Herzog 375/404; Kinzig 509/17).

II. Eusebius v. Caes. *Eusebius v. Caes. sieht das Wirken Gottes an den Menschen als einen Fortschrittsprozeß (Thraede 170f; Kinzig 517/53), in dem der durch den anfänglichen Fall verursachte Schaden wieder ausgeglichen wird. In diesen Prozeß (h. e. 1, 2, 17/23) paßt Eusebius in seinen späten Schriften viel rigoroser als Melito v. Sardes (s. o. Sp. 1170f) u. Origenes (s. o. Sp. 1174) die politische Ausdehnung des Römerreiches ein (laud. Const. 16, 4): ,Wie also die Lehre Christi als Erkenntnis des einen Gottes u. als einzige heilsame Form der Frömmigkeit allen Menschen übergeben wurde, gerade so ergriff mehr u. mehr tiefer Friede alles, als es einen einzigen Monarchen (βασιλεύς) zu ein u. derselben Zeit im ganzen röm. Reich (ἀρχή) gab; zugleich u. in demselben Zeitpunkt erwuchsen, wie auf einen einzigen göttlichen Wink hin, zwei Blüten guter (Gewächse): das Reich der Römer u. die fromme Lehre'. – Im Anschluß an Daniels Vision von den vier Reichen (Dan. 2, 29/45 bzw. 9, 15/27) sieht er im 4. u. letzten das röm. Reich; dabei hebt er das ,Eisen' dieses Reiches als Zeichen seiner überwältigenden Stärke hervor, verschweigt aber die diesem Reich bei Daniel beigemengten ,tönernen' Elemente (dem. ev. 15, 1); so wird die abwertende Tendenz der danielischen translatio imperii aufgefangen (vgl. o. Sp. 1157f). Mochten auch Hippolytos, Tertullian u. a. (s. o. Sp. 1172f) den Bereich der Ausdehnung des Gottesvolkes zu dem des I. R. zT. in schärfsten Kontrast gesetzt haben, so postuliert dagegen Eusebius wie einst Tacitus (s. o. Sp. 1152) eine weitere räumliche Ausdehnung des I. R.; sie geschieht zu des Eusebius Zeiten durch Constantin, wobei er aber der Ausbreitung der christl. Lehre die Erweiterung des I. R. folgen lassen kann (dem. ev. 16, 6; Eusebius benutzt hier auch Elemente früheren heidn. Lobs des I. R. [bes. des Aelius Aristides]; Palm 118f). Der Kaiser hat den Missionsauftrag Christi übernommen (H. Bellen, Christianissimus Imperator: R. Günther / S. Rebenich [Hrsg.], E fontibus haurire [1994] 10/4). Einst hatten Cicero u. dann die Vertreter der 2. Sophistik (vgl. o. Sp. 1158) die irdische Monarchie zur Monarchie Iuppiters in Parallele gesetzt; diese Parallele sieht jetzt Eusebius zwischen der Monarchie Constantins u. der Herrschaft des christl. Gottes (dem. ev. 3, 6; vgl. Cic. rep. 1, 56/60). Eusebius kann ähnlich wie der späte Laktanz die Gegenwart des I. R. mit Formeln beschreiben, die die Christen sonst auf das eschatologische Friedensreich anwendeten; die Endzeiterwartungen, die ja auch eine Kritik an der Gegenwart darstellen, treten jetzt angesichts der durch das I. R. realisierten christl. pax Romana zurück. Eusebius wird dadurch zu einem herausragenden Vertreter der sog. politischen Theologie (E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935], bes. 71/82; Paschoud 183/7; Dihle 431/4; F. Winkelmann, Euseb v. Kaisareia [1991] 136/59).

L. Das Imperium Romanum in der weitgehend heidnisch bestimmten Literatur im 4. Jh. I. Lateinische Literatur. In der Mitte des 4. Jh. begann im Westen ein neuer Aufschwung der lat. Literatur; sein Höhepunkt ist u. a. durch ein Aufbäumen der Vertreter des Heidentums in Rom gekennzeichnet.

a. Ausonius. Kaiser Theodosius bat Decimus Magnus *Ausonius (310/383–84) in einem selbstgeschriebenen Brief (Theod. ep. ad Auson.: R. P. H. Green [ed., intr., comm.], The works of Ausonius [Oxford 1991] 707), ihm seine Schriften zu schicken, u. verwies auf das Verhältnis der besten Autoren zu Octavianus Augustus (vgl. o. Sp. 1147/9). *Gratianus verfügte auf Anregung des Ausonius, der sein Erzieher war, daß in allen größeren Städten der gallischen Präfektur Rhetoren u. Grammatiker für Latein u. Griechisch angestellt werden sollten. Die Kaiser sehen hier das I. R. als Hort der Bildung (H. Sivan, Ausonius of Bordeaux [London / New York 1993], bes. 74/93; Demandt, Spätantike 359f). In des Ausonius Epyllion ,Mosella' erscheint als Hintergrund das I. R. als der Bereich sicheren, zivilisierten Lebens, da die Reichsfeinde über den Rhein hinaus zurückgedrängt sind (Mos. 435); das Moselland (die Gallia Belgica) wird durch Vergleiche mit Gegenden am Hellespont, Bosporus u. bei Baiae als genauso sicher u. gleicher dichterischer Verklärung würdig wie diese hingestellt (W. John, Ausonius. Mosella[2] [1980] 125f). Allerdings hat in der Mosella wie auch im Gedicht Ordo urbium nobilium, in dem 20 große Städte des Reiches verglichen werden, *Gallia innerhalb des I. R. sein eigenes Gewicht. – Allgemein: W.-L. Liebermann / P. L. Schmidt: Herzog 286/308.

b. Ammianus Marcellinus. Für *Ammianus Marcellinus aus Antiochia am Orontes (um 333/91 nC.) verkörpert Kaiser Julianus in höchstem Maße die Tugenden eines röm. Kaisers (16, 1; 25, 4), zu denen auch die ,Befriedung' (16, 1, 5) der äußeren Feinde des Reiches gehörte. Die Zukunft des I. R. wird von Ammianus trotz starker Zeitkritik (A. Demandt, Zeitkritik u. Geschichtsbild im Werk Ammians [1965]) wie bei anderen späteren heidn. Autoren (vgl. u. Sp. 1181f. 1187f) gläubig optimistisch gesehen. Entsprechend wird das I. R. bei ihm vor allem durch die Gestalt der ,Roma aeterna' repräsentiert (W. Seyfarth, Amm. Marc. 1[2] [1970] 38/40; K. Rosen, Amm. Marc. [1982] 117/30; vgl. o. Sp. 1154f). Von ihr spricht er programmatisch am Beginn der Darstellung der selbst erlebten Geschichte in einem Lebensaltervergleich (Amm. Marc. 14, 6, 3/6; Häußler, Neues 187/90; vgl. o. Sp. 1153. 1159). Die Stadt Rom hat mit dem Beginn der Kaiserzeit ihr würdevolles (urbs venerabilis: Amm. Marc. 14, 6, 5) Alter erreicht, ohne daß damit ein Ende in Sicht kommt, u. ,wird in allen Gegenden u. Teilen der Welt als Herrin u. Königin anerkannt' (ebd. 14, 6, 6), dabei wird wie auch sonst bei Ammianus (Suerbaum 162f) das I. R. mit dem orbis terrarum gleichgesetzt.

c. Aurelius Victor u. Historia Augusta. Bei Aurelius Victor repräsentiert die Reihe der Kaiser die Geschichte des I. R. In heidnischer Sicht u. sallustisch-kritischer Deutung läßt er den Verfall des Romanus status iJ. 235 nC. (Soldatenkaiser) beginnen (Caes. 24, 8/11): ,So treibt die Macht der Fortuna, wenn sie die Willkürherrschaft erlangt hat, mit verderblicher Begierde die Menschen um, sie, die gewiß lange durch die virtus wie durch eine Mauer ferngehalten worden war, gab, nachdem fast alle sich schändlicher Lebensform ergeben hatten, auch den nach Abkunft u. Bildung Niedrigsten den Weg zur staatlichen Macht frei' (Demandt, Fall 47f). – Auffällig für die nicht sicher, frühestens in die 2. H. des 4. Jh. datierbare (Dihle 485/9) *Historia Augusta ist der weite Bedeutungsbereich von res publica, der das I. R. nicht nur in seiner räumlichen Ausdehnung, sondern auch die mit ihm verbundenen Werte wie Friede (pax) u. Rechtssicherheit (leges) umfassen kann (vit. Prob. 20, 4/6; vit. Alex. 53, 5f; vgl. ebd. 14, 4; Gaudemet; Suerbaum 151/5. 370f; Asche 87). Herkömmlicherweise wird das I. R. mit dem orbis terrarum gleichgesetzt (Suerbaum 155f) u. an die Unbesiegbarkeit Roms geglaubt (vit. Tac. 15, 2/4; A. Lippold, Art. Historia Augusta: o. Bd. 15, 709/11). Doch wird in vit. Car. 2f die Dauer des Reiches pessimistisch gesehen; die Struktur des röm. Geschicks (anders o. Sp. 1150f; u. Sp. 1188. 1192), die äußerste Erfolge u. Niederlagen mit sich bringe (vit. Car. 1), wird erwähnt, ohne daraus eine positive Sicht der Zukunft abzuleiten; in einem Lebensaltervergleich (vgl. o. Sp. 1153) erreicht Rom schon zZt. des Augustus das Greisenalter, seine Wiederherstellung wird durch den Verlust der Freiheit (= Herrschaft der Nobilität; senatorische Geschichtsschreibung) erkauft (R. v. Haehling: BonnHistAugColloqu 1982/83, 212/4).

d. Symmachus. Mit dem Namen des Quintus Aurelius Symmachus ist der Streit um die Wiederaufstellung des Victoria-Altars im röm. Senat verbunden. Die Göttin Victoria war für den Kaiser u. das I. R. von größter Bedeutung. Der Kaiser war oberster Feldherr; die Verteidigung, auch die Vergröße-

rung des I. R. war seine allereigenste Aufgabe u. zugleich auch eine Rechtfertigung seiner überragenden Stellung. – In der 3. Relatio des Symmachus wird die alte röm. Auffassung deutlich, daß die Verehrung der Götter, d. h. auch die Aufwendungen für Priester u. Tempel, dem Reich nützen: Sie bewirkte (rel. 3, 3), daß die Götter das Reich schützten, brachte Triumphe über Barbaren; so spricht auch (ebd. 9) die personifizierte Roma, die betont ihre Alterswürde (vgl. o. Sp. 1179) gegen Neuerungen setzt. Unglücke wie eine Hungersnot (rel. 15/7) werden auf die Abwendung von den alten Göttern zurückgeführt (H. P. Kohns, Art. Hungersnot: o. Bd. 16, 887/9). Politisches Ziel bleibt die aeternitas des Reiches. – T. Hölscher, Victoria Romana (1967); Klein, Streit; ders., Symmachus, bes. 99/107; A. Dihle, Zum Streit um den Altar der Viktoria: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink (Amsterdam 1973) 81/97.

e. Claudius Claudianus. In Claudians hexametrischen Panegyriken wird die traditionelle Romsymbolik wieder aufgenommen (W. Schmid, Art. Claudianus I: o. Bd. 3, 165/7). Es erscheinen in seinem Lobe Stilichos (Stil.; 400 nC.) die alten röm. Herrschertugenden, wodurch Stilicho in die Nähe des Kaisers gerückt wird: *clementia, fides (Stil. 2, 30), iustitia, patientia, temperies, prudentia, constantia (ebd. 100/9); die Musen erheben sich aus der Verachtung (das Reich als Hort der Bildung; ebd. 127f); unter Stilicho wird der gequälte Körper des zerfetzten Königreiches (= I. R.) wieder jung (ebd. 208); Stilicho sorgt für Roma, die Mutter der Waffen u. Gesetze (vgl. o. Sp. 1147/9), die ihre Herrschaft (imperium) über alle ausbreitete (Stil. 3, 136f); die Dauer der Herrschaft Roms wird im Zusammenhang mit der wieder ganz heidnisch gesehenen translatio imperii betont (ebd. 138/66; vgl. o. Sp. 1157f). Es ist sogar von der Freude der Vornehmen die Rede, als die Göttin (sic; vgl. Stil. 3, 213) Victoria ,selbst dem Heerführer den hl. Tempel auftat' (ebd. 202/22). – Als Rom durch das Abschneiden der Getreidezufuhr in großer Hungersnot zu vergehen drohte, war es nach Claudianus Iuppiter, der ihr wieder aufhalf, indem er ihr neue Jugend einhauchte (b. Gild. 201/12; verf. 398 nC.; zum Lebensaltervergleich vgl. o. Sp. 1159). Und dies, obwohl nach anderer Version der röm. Heerführer Mascezel deshalb über Gildo siegte, weil er zuvor mit Mönchen betete u. dabei eine Erscheinung des kürzlich verstorbenen Mailänder Bischofs Ambrosius hatte (Oros. hist. 7, 36, 5/11). – Auf Betreiben des Senats ließen beide Kaiser (Honorius u. Arcadius) dem Dichter Claudianus auf dem Forum eine Ehrenstatue setzen (CIL 6, 1710 = Dessau nr. 2949; das I. R. als Hort der Bildung). – Al. Cameron, Claudian (Oxford 1970) 349/89; P. L. Schmidt, Politik u. Dichtung in der Panegyrik Claudians (1976); S. Döpp, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians (1980).

II. Griechische Literatur. Die griech. Prosa ist auch noch im 4. Jh. nC. von den Ansichten der 2. Sophistik bestimmt (vgl. o. Sp. 1158/61; Lesky 972/6).

a. Julianus. Kaiser Julian stand der 2. Sophistik nahe, wie an seinen literarischen Kontakten mit Libanios u. Themistios deutlich wird. Er schätzte Trajan u. vor allem Mark Aurel als hervorragende Vertreter des humanitären Kaisertums (s. o. Sp. 1158) unter seinen Vorgängern am höchsten (Caes. 333A/4A). Als Voraussetzung für die röm. Herrschaft sah er die vorangegangene Zivilisierung (unter Leitung Apollons) des größten Teils der Welt durch die Griechen; die Römer seien nicht nur von griechischem Ursprung (vgl. o. Sp. 1157), sondern hätten auch griechische religiöse u. politische Einrichtungen (or. 4, 152D/3A). Die Götter haben den Römern die Herrschaft gegeben (c. Galil. 209D Neumann). Julian betete zur Göttermutter (or. 5, 180B), das I. R. viele Jahrtausende zu erhalten. – Durch Julians Edikt vom 17. VI. 362 durften Christen nicht mehr Lehrer in den Grammatiker-u. Rhetoren-Schulen sein (ep. 42). Die Christen waren damit von der Bildung u. von Führungspositionen im I. R. zu ihrer Verbitterung ausgeschlossen (B. Wyss, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 818f). Julians Verbot hatte letztlich auch zur Folge, daß die Christen sich in Kirche u. Kloster einen anderen, neuen Hort der Bildung aufbauten. – J. Bidez, Julian der Abtrünnige (1940) 274/86; Demandt, Spätantike 93/109; ders., Fall 52f.

b. Libanios u. Themistios. In des Libanios Auffassung vom I. R. finden wir Gedanken von früheren Vertretern der 2. Sophistik wieder. Er baut Topoi der 26. (Rom-) Rede des Aristides aus, wenn er in seiner Lobrede auf Constantius u. Constans (Liban. or. 59, 169/71) die von Gott ursprünglich gewollte Ordnung in der Einheit u. Verkehrssicher-

heit des I. R. verwirklicht und das I. R. seine Abwehrfunktion gegen die Barbaren ausüben (ebd. 59) sieht. Im Hinblick auf die geographische Ausdehnung ist das I. R. für ihn τὸ τῆς οἰκουμένης σῶμα (or. 12, 51; 13, 42). Er betrachtet wie sein verehrter Kaiser Julian (Portmann 154/7) das heidn. Rom als die Hauptstadt des I. R., die Opfer dort erhalten das Reich (or. 30, 33). Er wendet (ebd. 5. 31/4) gegen die von Theodosius betriebene gewaltsame Christianisierung ein, daß es die alten Götter waren, die Rom groß gemacht hätten u. erhielten (Palm 84/98). – Themistios sieht das I. R. wie Libanios. Sehr stark betont ist bei ihm die Anschauung vom Römerreich als eines Körpers (Themist. or. 7, 94C; or. 8, 117BC); es ist (vgl. Aristid. or. 26, 100f) das gemeinsame Vaterland aller (Themist. or. 17, 213D). Angesichts der in das Reich eingebrochenen Westgoten, die Kaiser Valens 369 nC. u. später Theodosius 382 nC. mit Verträgen ins Reich aufnehmen mußten, wurde das notwendige Nachgeben der Römer von Themistios in der 10. u. 16. Rede als φιλανθρωπία, πρόνοια dargestellt, da der röm. Kaiser auch die Barbaren, die jetzt ein Teil des Reichs geworden waren, nicht von seiner Fürsorge ausschließen konnte (or. 10, 131D/2C; 16, 210D; J. Vogt, Kulturwelt u. Barbaren [1967] 20/3; Asche 130/8). Anders als bei Libanios stellt Themistios Kpel als neue röm. Hauptstadt (so or. 3, 41C; 14, 182A) heraus (Palm 100/5; Portmann 149/53).

c. Synesios. Der neuplaton. Philosoph Synesios v. Kyrene, der sich 410 nC. zum Bischof weihen ließ u. energisch den bewaffneten Widerstand seiner Provinz gegen die Barbaren leitete, hat 399/400 nC. vor Kaiser Arkadios eine Rede περὶ βασιλείας gehalten, die in der von Dion v. Prusa (s. o. Sp. 1158) herkommenden Tradition der 2. Sophistik steht: Die für den Herrscher maßgeblichen Ideen hält die Philosophie (or. regn. 6, 6C) bereit, sie lehrt die Wertschätzung des Krieges, aber noch mehr die des Friedens (ebd. 22, 26C); die Größe des I. R. wird betont (27, 29D), Liebe zu Philosophie u. wahrer Bildung gefordert (29, 31C). Anders als Themistios (s. o.) fordert Synesios die Entfernung der felltragenden Barbaren (s. o. Sp. 1155) aus führenden Ämtern, weil sie nicht die den röm. Gesetzen entsprechende Gesinnung aufweisen (or. regn. 19f, 23A/C); statt auf die Roma aeterna, wie im Westen Rutilius Namatianus (s. u. Sp. 1187f), stützt er sich platonisierend auf die νόμοι. – Asche 126/8; H. A. Gärtner: Philanthropia kai Eusebeia, Festschr. A. Dihle (1993) 105/21; Al. Cameron / J. Long, Barbarians and politics at the court of Arcadius (Berkeley 1993).

M. Christlicher Glaube als Staatsreligion: Vertreter der sog. politischen Theologie. (Vgl. o. Sp. 1176/8.) Nach der konstantinischen Wende stellten die Edikte des Kaisers Theodosius (379/95 nC.) ‚cunctos populos' u. ‚nullus haereticis' (Cod. Theod. 16, 1, 2. 5, 6) vJ. 380 bzw. 381 nC. einen wichtigen Einschnitt dar: der katholisch-christl. Glaube wurde Staatsreligion. Es folgte nach einer Reihe weiterer Gesetze 391 das Edikt ‚nemo se hostiis polluat' (ebd. 16, 10, 10), in dem u. a. das heidn. Opfer verboten wurde (K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1160/3).

I. Ambrosius. *Ambrosius widmete sich als Bischof v. Mailand in erster Linie voll frommer Hingabe seinem Amt als Prediger u. Seelsorger in der Kirche (E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambr. v. Mailand [1965]). Der Liebe zu Gott u. zu den Brüdern im Glauben räumte er den Vorrang ein (in Ps. 118 expos. 7, 34, 1; Tob. 15, 51). Das I. R. (auch in seiner geographischen Ausdehnung; hex. 2, 3, 12) war freilich für ihn, der die Barbaren wegen ihrer Inhumanität verachten konnte (off. 2, 15, 71), seit Augustus als ein Friedensreich die Voraussetzung für die Verbreitung des Evangeliums (in Ps. 45, 21f). Mochte er vom nahen Ende der Welt bzw. der Wiederkunft Christi u. ihrer Bedeutung für die Gläubigen sprechen, von einem Ende des I. R. sprach er explizit nicht (in Lc. 10, 10; Dassmann aO. 220/4; Paschoud 197f). Von den Lenkern des Reiches, den Kaisern seiner Zeit, verlangte Ambrosius, da sie katholische Christen seien, den uneingeschränkten Gehorsam gegenüber dem von der Kirche verkündeten Glauben: Der Kaiser hat seine Macht von dem christl. Gott (ep. 72, 1 [CSEL 82, 3, 11]; vgl. ep. extra coll. 10, 8 [ebd. 209]), u. von ihm wird fidei studium (= christlicher Glaube) et devotionis (ep. 72, 2f) verlangt, d. h. er hat die Verantwortung für die Stärkung des christl. Glaubens im I. R. (vgl. den Missionsauftrag Kaiser Constantins, o. Sp. 1178; zum I. R. als Heilsinstitution vgl. u. Sp. 1185f). Die longaeva Roma schämt sich nicht, sich mit dem ganzen orbis zu bekehren (ep. 73, 7 [82, 3, 36/8]); in dem Hymnus Apostolorum passio 21/4

(W. Bulst, Hymni Latini antiquissimi [1956] 50; vgl. J. Fontaine [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992]) ist die erhabene Roma auf dem Blut der Apostel gegründet (Klingner 25f); dadurch werden die heidn. Zeichen auf dem Capitolium als Unterpfänder der röm. Herrschaft abgelöst (s. o. Sp. 1150f). Die Wandlung des I. R. von einem heidn. zu einem christl. Reich betrachtet Ambrosius als Fortschritt (ep. 73, 23/9 [82, 3, 68/72]), wie ja auch der christl. Glaube das Reich bewahrt (ebd. 33). Dabei versteht Ambrosius unter christlichem Glauben den katholischen; die Arianer zB. hat er im Inneren des I. R. konsequent u. siegreich bekämpft; er sieht in den arianischen Goten (nach Hes. 38f) das Volk Gog, das nur der besiegen kann, der den rechten Glauben hat (fid. 2, 16, 138f), u. er kann einerseits ‚germanisch' u. ‚arianisch' u. andererseits ‚römisch' u. ‚christlich-katholisch' fast gleichsetzen. So wird die Treue zum Reich eine Christenpflicht (conc. Aquil. 2, 9 [CSEL 82, 3, 322f]). – Von Campenhausen, Lat. Kirchenväter 77/108, bes. 88f; J.-R. Palanque, S. Ambroise et l'empire romain (Paris 1933), bes. 325/35. 355/86; F. H. Dudden, The life and times of St. Ambrose (Oxford 1935), bes. 537/50; Klein, Symmachus 122/40; ders., Streit 46/93. 115/71; A. Lenox-Conyngham, Aspekte des Denkens u. Handelns des Ambr. v. Mailand über Kirche u. Staat [bisher unveröffentlichter Vortrag Heidelberg 1993].

II. Prudentius. Zentrale heidnisch-traditionelle Ansichten vom Wesen des I. R. hat Aurelius Prudentius Clemens mit dem katholisch-christl. Glauben verbunden. In Contra Symmachum (vgl. o. Sp. 1180f) greift er den Streit um den Victoria-Altar wieder auf u. entfaltet im Anschluß an Gedanken des Ambrosius systematisch sein Verständnis vom I. R. Dessen Geschichte wird ganz in die Heilsgeschichte eingebunden. Es war Gottes Plan, daß vor Christi Kommen in die Welt das I. R. in dieser Welt Ordnung u. Frieden (mit Weisung u. Schrecken, dicio et terror: c. Symm. 2, 620/39) ausbreitete. Die pax Romana ist also nicht mehr Selbstzweck u. Endziel, sondern Vorbedingung für den christl. Staat. Ähnlich ist im Laurentius-Hymnus (perist. 2, 417/32) der praeexistente Christus der Gründer Roms, damit durch die von Rom ausgehende Rechtsgleichheit (unis legibus: ebd. 424) die verschiedenartigen Völker gezähmt würden; den ganzen Erdkreis (traditionell ist der orbis terrarum gleich dem I. R.; vgl. auch c. Symm. 1, 427/9) soll das vom Christentum bestimmte Recht (ius Christiani nominis) mit einheitlichem Band umwinden (V. Buchheit: WürzbJbb NF 11 [1985] 213/23). In diesem Geschichtsverlauf vom heidn. zum christl. Rom sieht Prudentius im Widerspruch zum Festhalten des Symmachus am mos maiorum einen kulturellen Fortschritt, zu dem er sich bekennt u. den er ausführlich begründet (c. Symm. 2, 277/316). Im Krieg steht jetzt Christus auf Roms Seite, übernimmt die Funktion der den röm. Staat stützenden Götter im alten heidn. System, wie das der Sieg bei Pollentia gegen die arianischen Westgoten zeige. Prudentius fordert Christus sogar auf, den Kaiser Honorius bei seinem Einzug in Rom auf dem Triumphwagen zu begleiten (731f). – Die personifizierte Roma hat wie bei Ammianus u. Symmachus die Würde ihrer vielen Jahre, zugleich aber durch den Sieg u. in der Anbetung Gottes ohne das Verbrechen (der Götterverehrung u. der Christenverfolgung) eine neue Jugend (ebd. 656/65) u. somit eine andere Lebensdauer (aliud aevum: ebd. 659; vgl. auch c. Symm. 1, 541/3): eine neue Version der Roma aeterna (vgl. o. Sp. 1154f) u. des Lebensaltervergleichs (vgl. o. Sp. 1153). Der Kaiser wird als Lenker der Welt auf Dauer mit Christus verbunden sein. Eine eschatologische Hoffnung wird hier nur angedeutet, breit im Felde liegt die Dauer des I. R. als Institution, die eine (die Menschen) zum Himmel führende Funktion hat (c. Symm. 2, 759f): Somit ist das I. R. Heils-Institution. Ähnlich läßt Prudentius auch Laurentius den Bestand der civitas Christiana unter der Herrschaft der Märtyrer u. Apostelfürsten Petrus u. Paulus voraussagen (perist. 2, 433/72). – Gegenüber den Toleranz-Argumenten des Symmachus betont Prudentius (c. Symm. 2, 901/6) die alleinige Gültigkeit des christl. Weges, während Heiden u. Ketzer wie die arianischen Westgoten (ebd. 692/702. 816/9) als Barbaren eingestuft werden, die zudem mit ihrer Fellkleidung (699) den kulturellen Rückschritt anzeigen (288/90; H. A. Gärtner: Ktema 9 [1984] 113/21). Das I. R. ist damit hier der Hort der Bildung u. der sich entfaltenden Kultur, vor allem aber des rechten katholisch-christl. Glaubens. – Paschoud 222/33; S. Döpp: JbAC 23 (1980) 65/8; K. Thraede, Concordia Romana in der Antwort des Prudentius auf die

dritte Relatio des Symmachus: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 (1991) 380/94.

III. Joh. Chrysostomos u. Gregor v. Naz. Johannes lobt (Is. interpr. 5 [PG 56, 33]) den Frieden des christl. I. R., das sich vom Tigris bis zu den britannischen Inseln erstreckt. In eschatologischer Sicht ist das I. R. nach 2 Thess. 2, 3/6 die Macht, die den Angriff des Teufels auf der Menschen u. auf Gottes Reich hinausschiebt (Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 4, 1 [PG 62, 486]). – *Gregor v. Naz. läßt (vgl. Melito, Eusebius u. a.; vgl. o. Sp. 1170f. 1174) durch Christi Kommen in die Welt die röm. Herrschaft ihre volle Machtentfaltung in der Monarchie finden (or. 4, 37 [SC 309, 136]). Das I. R. wird von den Barbaren bedroht (or. 33, 2 [SC 318, 158]); seine innere Einheit (ep. 135, 3 [GCS Greg. Naz. 99]) darf nicht durch theologische Streitigkeiten gestört werden (Palm 122/5).

N. Die Eroberung Roms 410 nC. Die Eroberung Roms durch Alarich iJ. 410 nC. erschütterte den Glauben an die Roma aeterna (vgl. o. Sp. 1154f), d. h. an die Dauer des Reiches, wie sie vor allem die Vertreter der sog. politischen Theologie erhofft hatten (vgl. o. Sp. 1183/6), in der röm. Welt sehr heftig. Die uns in der Literatur überlieferten Reaktionen sind unterschiedlich.

I. Rutilius Namatianus. Im Romlob des Rutilius (1, 47/164) sind die traditionellen röm. Ansichten über das I. R. (vgl. vor allem o. Sp. 1147/51) noch einmal gebündelt, ja beschwörend übersteigert: Rom ist die unter die Gestirne versetzte Königin der Welt (Rutil. Nam. 1, 47f), Stammutter von Göttern u. Menschen (ebd. 49); wie die Sonne teilt Rom seine Gaben dem ganzen Erdkreis zu (55/8); Roms Tapferkeit ist die ganze bewohnbare Erde zugänglich (59/62); Rom schuf ganz unterschiedlichen Völkern ein einziges Vaterland (63); es nutzte den Ungerechten, von Rom erobert zu werden (64); indem Rom eigenes Recht mit den Besiegten teilt, hat es den Weltkreis (orbis) zu einer Stadt (urbs) gemacht (65f; vgl. o. Sp. 1149: Ovid); die göttlichen Stammeltern Venus u. Mars repräsentieren Milde u. Kampfbereitschaft Roms (Rutil. Nam. 1, 67/72); Rom hat unter den Kulturbringern den höchsten Rang, denn es läßt durch seine Gesetze bringenden Triumphe alles in einem gemeinsamen Bunde leben, Roms friedenschaffendes Joch bringt Freiheit (77/80); im Vergleich zu den vorangehenden Reichen der Assyrer, Meder, Perser gibt es kein schöneres Reich (pulchrius imperium: 82; die heidn. Form der translatio imperii, o. Sp. 1157f), denn Rom kam durch ein größeres Maß an Einsicht u. Urteilskraft (consilium u. iudicium), durch gerechte Kriege u. milde Friedensschlüsse zu seiner Herrschaft, die innezuhaben es deshalb auch verdient (Rutil. Nam. 1, 89/92). – Beim Gedanken an die Dauer der röm. Herrschaft (Roma aeterna) kommt der Lebensaltervergleich ins Spiel (vgl. o. Sp. 1179f. 1186): Rom soll wieder jung werden (Rutil. Nam. 1, 115f), das Unrecht tilgen u. seinen traurigen Sturz überwinden (ebd. 119f); Rom braucht kein Ende zu fürchten, solange Himmel u. Erde bestehen, denn es hat als Ordnung seiner Wiedergeburt die Fähigkeit, an erlittenen Unglücksfällen wachsen zu können (140; vgl. o. Sp. 1151). – Den Kontrast zu dieser zivilisierten Welt, die durch die dauerhafte Herrschaft Roms gesichert wird, bilden die felltragenden Barbaren (vgl. o. Sp. 1186), denen auch Stilicho als Verräter Roms zugeordnet wird (Rutil. Nam. 2, 41/60), denn er hatte die Schicksalssprüche der Sibylle, die schicksalhaften Unterpfänder ewiger Herrschaft (aeterni fatalia pignora regni: ebd. 55), verbrannt. – Paschoud 156/67; E. Doblhofer (Hrsg.), R. C. Namatianus. De reditu suo sive Iter Gallicum 1/2 (1972/77).

II. Hieronymus. Der Asket *Hieronymus war auch Römer, das wird aus seiner Reaktion auf den Fall Roms deutlich: in una urbe totus orbis interiit (in Hes. comm. 1 praef. [CCL 75, 3, 12/4]; vgl. auch ebd. 3 praef. [ebd. 91, 7f]). Seit der Herrschaft des Augustus, die mit der Geburt Christi zusammenfiel (vgl. o. Sp. 1177 Eusebius), herrsche Friede unter den Völkern u. Sicherheit des Verkehrs; so könne das Evangelium überall gepredigt werden. Letzteres ist für Hieronymus die Hauptsache: ad praedicationem unius dei singulare imperium est constitutum (in Mich. 4, 1/7 [CCL 76, 469f, 117/29]; vgl. K. Sugano, Das Rombild des Hieronymus [1983] 97/101). Allerdings setzt er, was die Dauer des I. R. angeht, sicher auch unter dem Eindruck der vielen Barbareneinfälle ins Reichsgebiet, das I. R. in apokalyptischer Sicht dem (nach den Babyloniern, Medern / Persern u. Makedonen; translatio imperii, vgl. o. Sp. 1157f) vierten u. letzten Reich des Propheten Daniel u. anderer Propheten gleich u. spricht konsequenterweise dann auch von ei-

ner Zerstörung des I. R. in einem Strafgericht Gottes (in Dan. 7, 7f [CCL 75A, 844, 592/600]; ebd. 11f [847, 674/8]; Sugano aO. 102/17).

III. Aurelius Augustinus. *Augustinus relativiert die Bedeutung von Roms Eroberung: Die Stadt sei durch ein Strafgericht Gottes heimgesucht, zugleich aber auch geschont worden; er spricht den Barbarenkriegen die eschatologische Qualität ab (serm. 81, 9 [PL 38, 505]; A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 357f); andererseits hält er Roms Untergang grundsätzlich vor dem Hintergrund der allgemeinen von Gott gesetzten Vergänglichkeit für möglich (Aug. serm. 81, 8 [PL 38, 504f]; 105, 9 [622]; vgl. o. Sp. 1176f zu Laktanz' Lebensaltervergleich). Entsprechend versteht er Vergils Worte vom imperium sine fine (Aen. 1, 278f; vgl. o. Sp. 1147) als Schmeichelei gegenüber den Römern, die Vergil als falsche Verheißung auch vorsichtigerweise dem falschen Gott Iuppiter in den Mund gelegt, während er in eigener Person von res Romanae perituraque regna (georg. 2, 498) gesprochen habe (Aug. serm. 105, 10 [38, 622f], wobei Augustinus den vergilischen Gegensatz Rom – peritura regna verkennt). Aeneas habe ja auch die Penaten aus Troja, d. h. die geflohenen, falschen Götter einer zerstörten Stadt nach Rom gebracht (serm. 81, 9 [505]). Augustinus kann einerseits von der gottgewollten ‚Befriedung' des orbis terrarum durch die Römer sprechen (civ. D. 18, 22 [284, 4/7 Dombart / Kalb]), doch weist er andererseits auf Kriege hin, die den Frieden des I. R. stören (en. in Ps. 45, 13 [CCL 38, 527, 3/7]). Da das I. R. dem Wechsel der Dinge unterworfen sei, kann es nicht Heilsinstitution sein (civ. D. 17, 13 [235, 10/8]), wie Augustinus überhaupt die Existenz der Kirche von einer bestimmten staatlichen Ordnung löst (ebd. 19, 17 [385, 26/6, 12]), wenn er auch dem I. R. als einer gegebenen irdischen staatlichen Ordnung einen relativen Wert zuerkennen kann (K. Thraede: JbAC 20 [1977] 90/148). Den Vorwurf der Heiden, die Abwendung von der Verehrung der alten Götter u. der Verfall der Sitten habe den Fall Roms verursacht, wehrt er ab, indem er an Zitaten aus Sallust u. Cicero zeigt, daß nach deren eigenen Worten schon vor der Menschwerdung Christi die röm. Sitten verdorben waren (civ. D. 2, 18. 21 [74, 4/6, 16; 81, 24/2, 34]). Seinen entscheidenden Angriff gegen die innere Rechtfertigung des I. R. trägt Augustinus aber damit vor, daß er in Auseinandersetzung mit Ciceros Staatsdefinition (rep. 1, 39; vgl. o. Sp. 1147) den Anspruch des röm. Staates auf Gerechtigkeit bestreitet, denn diese bestehe allein in der Verehrung des christl. Gottes (Aug. civ. D. 19, 21 [390, 23/2, 5]; Dihle aO. 352/8). Augustinus fragt dort in Auseinandersetzung mit dem 3. Buch von Ciceros Staat (civ. D. aO.), ob eine imperiosa civitas auf gerechte Weise den Provinzen befehlen (provinciis imperare) könne. Ciceros Argument vom Nutzen der Unterwerfung für den Besiegten (rep. 3, 36) wird so weitergeführt, daß Gerechtigkeit nur möglich sei, wenn der Mensch Gott dem Herrn dient. In seiner eigenen Definition von populus (Aug. civ. D. 19, 24 [400, 5/7]) als coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus vermeidet er bewußt, die Gerechtigkeit zu erwähnen (Suerbaum 170/220). Weiter sagt Augustinus, diese Definition gelte auch für Volk u. Staat der Athener u. anderer beliebiger Griechen, der Ägypter u. der Assyrer, die nach des Augustinus Meinung alles civitates impiorum sind. Er sieht also keinen Unterschied zwischen dem Staat der Römer u. dem anderer Völker, ganz im Gegensatz zum herkömmlichen Verständnis der (zT. auch christl.) Römer von ihrem Staat, den sie durch seine Gerechtigkeit von anderen herrschenden Staaten unterschieden sahen (vgl. o. bes. 1147/55. 1187f). – Ganz allgemein ist die Ansicht Augustins von Herrschaft u. dem Frieden, den sie bringt, sehr negativ (civ. D. 19, 12 [372, 13/6, 23, bes. 373, 18/21]): ‚Frieden wollen alle (sogar ein Räuberhauptmann) mit den Ihren haben, von denen sie wollen, daß sie nach ihrem (der jeweiligen Herrscher) Gutdünken leben; denn auch die, mit denen sie Krieg führen, die wollen sie zu den Ihren machen, wenn sie es können, u. ihnen nach ihrer Unterwerfung die Gesetze ihres (der jeweiligen Herrscher) Friedens auferlegen'. – Fuchs, Augustin; A. Wachtel, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus (1960) 79/100.

IV. Orosius. Paulus Orosius aus Braga versuchte in seinen Historiae adv. paganos in teilweisem Anschluß an Augustinus nachzuweisen, daß die Übel der Gegenwart nicht die Folge der Christianisierung seien u. daß der Verfall der politischen Moral, Unglücke u. Kriege in einer Zeit vor dem Eintritt des Christentums in die Welt das I. R. stärker

heimgesucht haben als in den christl. Zeiten. So wird das Schreckliche der Eroberung Roms (hist. 7, 37/40) relativiert als göttliche Erziehungsmaßnahme, die der Christ Alarich (ebd. 7, 37, 17), nicht etwa der Heide Radagais vollzieht. – Die Reiche der Babylonier, Makedonen u. Karthager (!) hätten sich nach Gottes Willen abgelöst (2, 1, 3/6; 7, 2, 4/6) u. seien in Roms Herrschaft gemündet (2, 2, 9f; translatio imperii, o. Sp. 1157f), die sich, wie bei Prudentius (vgl. o. Sp. 1185f), gradlinig auf die Geburt Christi zubewegt habe (hist. 6, 1, 5/7), welche ja mit dem Prinzipat des Augustus zusammengefallen sei; das I. R. ist, anders als bei Augustinus, Heilsinstitution (vgl. H.-W. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius [1980] 45/88). – In der weltweiten Ausdehnung des I. R. trifft Orosius als Römer die gleichen Gesetze u. als Christ die gleiche Religion an (hist. 5, 2, 1/3); doch ist dieser geeinte Erdkreis nur ein Abbild der wahren patria, der Orosius seine Liebe zuwendet (5, 2, 6; Goetz aO. 117/21). Die in das Reich eingedrungenen Barbaren bedeuten für das I. R. keine Gefahr, weil sie mehr u. mehr christianisiert werden (hist. 7, 41, 8) u. zu einer rivalisierenden Reichsbildung nicht fähig sind (7, 43, 3/6; Goetz aO. 126/35; auch Suerbaum 236/44; Thraede 176).

O. Der Zusammenbruch des Westreiches u. das Ostreich in seinem Übergang zum Byz. Staat. I. Die Literatur im Westreich. Bei dem allgemeinen politischen Verfall des I. R. im Westen erfährt sein einstiges Gesamtbild starke, auch einander widersprechende Veränderungen.

a. Salvianus v. Marseille. Salvian sieht (gub.; verfaßt zwischen 439/51) in den Drangsalen, die in Gallien, Spanien u. Africa, d. h. in Teilen des I. R., Römer (= katholische Christen) von den Germanen zu erleiden haben, Gottes strafende Gerechtigkeit schon vor dem jüngsten Tag am Werke. Die Sünden der Römer haben den Zerfall des I. R. herbeigeführt. Der alte röm. Gedanke, daß ein Absinken der politischen Moral äußere Niederlagen nach sich zieht, ist hier ganz in den Bereich der christl. Moral versetzt. – Die Barbaren galten, mochte auch früher schon Tacitus in seiner Germania an ihnen gewisse positive Züge als Kontrast zum röm. Leben aufgezeigt haben, vor u. nach 400 nC. beim Christen Prudentius (s. o. Sp. 1186) u. beim Heiden Rutilius Namatianus (s. o. Sp. 1188) der im I. R. herrschenden Lebensform u. Moral weit unterlegen; diese Gewichtung wird von Salvianus umgekehrt: Die Barbaren, obwohl sie als Heiden das göttliche Gesetz gar nicht oder als Arianer nur in einer pervertierten Form kennen, sind in Gottvertrauen (*Furcht Gottes), Keuschheit u. *Armenpflege den christl. Römern überlegen. ‚Viele (Römer), die eine feine Bildung aufweisen (liberaliter instituti) ... fliehen zu den Feinden ..., denn sie suchen bei den Barbaren die feine Lebensform / Menschlichkeit der Römer (Romana humanitas), weil sie die barbarische Lebensform / Unmenschlichkeit (barbara inhumanitas) bei den Römern nicht ertragen können‘ (gub. 45, 5, 21; *Humanitas). Die Barbaren bleiben in ihrem Äußeren, was sie immer waren, im Hinblick aber auf ihre innere Einstellung sind sie jetzt der Hort von Bildung u. rechter Lebensform, nicht mehr wie bislang das I. R. (Paschoud 293/310; J. Badewien, Geschichtstheologie u. Sozialkritik im Werk Salvians v. Marseille [1980], bes. 31/161).

b. Leo d. Gr. Leo, ‚der erste Papst des MA‘ (Paschoud 317), verbindet die Vorstellungen der Vertreter der politischen Theologie mit seinem Anspruch auf den Primat des röm. Bischofs. Nach Gottes Willen unterwarf sich Rom die Welt, damit die Verkündigung freie Bahn hätte. Die einst von den bis zum Mord uneinigen Brüdern Romulus u. Remus gegründete Stadt ist viel besser u. glücklicher durch die Märtyrer Petrus u. Paulus neugegründet (vgl. Ambrosius, o. Sp. 1184; Prudentius, o. Sp. 1186), ist ein hl. Geschlecht, das auserwählte Volk, die Priester- u. Königsstadt. Rom, der hl. Sitz Petri, gebietet durch die pax Christiana über den orbis terrarum viel weiter als früher durch viele Siege im Krieg (serm. 82, 1/3 [CCL 138A, 508/12]). Für Leo sind wie für Prudentius die Barbaren, die er fast nicht wahrnimmt (Brezzi 574), mit den Häretikern gleich (Leo M. ep. 82, 1 [PL 54, 917B]). Kirche u. I. R., Papst u. Kaiser, arbeiten Seite an Seite zusammen an der Ausbreitung der Herrschaft Christi (ep. 44, 3 [ebd. 831AB]). Dieses Nebeneinander war für die mittelalterl. Entwicklung von größter Bedeutung. – Paschoud 311/22; P. Stockmeier, ‚Imperium‘ bei Papst Leo d. Gr.: StudPatr 3 = TU 78 (1961) 413/20; ders., Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 933f; A. Dempf, Sacrum imperium² (1954); W. Goetz, Translatio imperii (1958).

c. Gaius Sollius Modestus Apollinaris Sidonius. *Apollinaris Sidonius sieht in seinen Kaiserpanegyriken u. a. unbeirrt das Schicksalsgesetz Roms, an Unglücksfällen zu wachsen (carm. 5, 63/5; 7, 6f, ein deutliches Zitat von Rutil. Nam. 1, 140; o. Sp. 1188), das sieghafte Wesen der Roma (Sidon. Apoll. carm. 2, 398f; vgl. o. Sp. 1154) sowie Roma im Kreis der Provinzen, deren, besonders Galliens, relative Eigenständigkeit allerdings deutlich wird (carm. 5, 40/50. 206/10). – In den Briefen ist Rom für Sidonius domicilium legum, gymnasium litterarum, vertex mundi, patria libertatis, wo alle außer Barbaren u. Sklaven Heimatrecht haben (ep. 1, 6, 2; H. Köhler, C. Sollius Apollinaris Sidonius. Briefe Buch 1 [1995] 218/20). Entsprechend hebt er die röm. Zivilisation u. Bildung im Gegensatz zum einheimischen Galliertum (sermonis Celtici squamam: ep. 3, 3), vor allem aber zu den Barbaren (Westgoten, Burgundern) hervor. – M. Bonjour, Sidoine Apollinaire et l'empire: La patrie Gauloise d'Agrippa au 6[e] s. (Lyon 1983) 203/17; *Gallia II.

d. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator. *Cassiodorus überliefert einen authentischen Brief Theoderichs an Kaiser Anastasius (var. 1, 1, 3), in dem das Gotenreich als Teil eines einzigen röm. Imperiums hingestellt wird (Suerbaum 247/67). An Amalasuntha, Theoderichs Nachfolgerin, lobt Cassiodor den Schutz, den sie dem Reich in seiner weitesten Ausdehnung angedeihen ließ (latissimum imperium: var. 11, 1, 14), u. zugleich ihre hohe sprachliche u. literarische Bildung, die sie in den Dienst des Staates stellte (ebd. 11, 1, 6f). In der politischen Realität scheiterte Cassiodor mit dem Wunsch, das Römertum u. seine traditionelle Bildung mit der Gotenherrschaft zu vereinen (S. Krautschick, Cassiodor u. die Politik seiner Zeit [1983], bes. 142/90). Im J. 555 nC. gründete er das Kloster Vivarium, in dem Mönche christliche u. heidnische Texte abschrieben. Die räumliche Ausdehnung des I. R. ist ihm gegenwärtig, wenn er das Werk der Abschreiber ‚durch verschiedene Provinzen' (inst. div. 1, 30, 1) gehen läßt. Doch wird an den Aufgaben der Mönche von Vivarium (zum christl. Verhältnis zur Bildung vgl. H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 350/9) deutlich, daß im Westen der Hort der Bildung jetzt nicht mehr im I. R., sondern in der Kirche u. dem Kloster zu finden ist.

II. Die Literatur im Ostreich. Die traditionelle Auffassung vom I. R. wird teils noch vertreten, teils zeigen sich neue Orientierungen.

a. Nonnos v. Panopolis. Nonnos (K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1001/3) kann ohne Einschränkungen dem von Augustus geschaffenen I. R. (Dion. 41, 389/98), einem Reich des Friedens u. der Gerechtigkeit (ebd. 41, 160f), eine unauflösbare Herrschaft prophezeien (3, 199; V. Stegemann, Astrologie u. Universalgeschichte [1930], bes. 173f. 190/3).

b. Theodoretos u. Sokrates. Beide stehen in der Nachfolge des Eusebius (s. o. Sp. 1177f). Wie dieser u. wie Gregor v. Naz. (s. o. Sp. 1187) läßt Theodoret das I. R. zZt. von Christi Kommen erblühen; sein von Gott gegebener Friede ermöglichte die ungehinderte Ausbreitung der christl. Botschaft (in Ps. 71 comm. [PG 80, 1433BC]; in Jes. 2, 4 comm. [PG 81, 237C/40A]). Wie ebenfalls bei Eusebius (dem. ev. 15, 1) ist das I. R. nach Assyrien / Babylon (Gold), Medien / Persien (Silber) u. Makedonien (Kupfer) das vierte Reich (Eisen); die Metalle sagen für ihn nichts über den Wert, sondern etwas über die Stärke aus (Theodrt. comm. in Dan. 2, 31/3 [PG 81, 1296D/1300A]; comm. in 12 proph. [ebd. 1849B]; translatio imperii, o. Sp. 1157f; Palm 125/7). – Auch für Sokrates in seiner Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius ist das I. R. mit dem Christentum eng verwoben; Fehler der Kirche bringen den Staat in Schwierigkeiten (h. e. 5 prooem. 4 [GCS Socr. 274, 15f]). Als geographischer Raum ist ihm das I. R. einschließlich seiner westl. Teile bewußt (2, 10, 21 [102, 1f]; Palm 127/9).

c. Kaiser Iustinian. Iustinian stellte seiner restaurativen Reichspolitik entsprechend in offiziellen Dokumenten das I. R. mit seinen traditionellen Zügen (s. o. Sp. 1147/55) dar (Nov. Iust. 47 praef.): Halte man sich die Anfänge des I. R. vor Augen (er erwähnt Aeneas, Romulus, Numa, den großen Caesar u. den frommen Augustus), werde man auf den Staat, der jetzt stark sei, stoßen; u. der möge von jenen Anfängen fortschreitend unsterblich sein! Entsprechend setzt Iustinian das I. R. dem orbis terrarum gleich, indem er hofft (ebd. 30, 11, 2), das Reichsgebiet, das die Römer früher bis an die Grenzen der beiden Ozeane innegehabt hätten, wieder zu besitzen (Demandt, Fall 73; Cameron 256f).

d. Iordanes. Der sich an Iustinians Tendenzen anschließende Iordanes läßt die Römer den Weltkreis durch Krieg u. Gesetze erobern und bewahren (Rom. 6 [MG AA 5, 1, 3, 1f]). Er sieht das I. R. in der von den Assyrern herkommenden translatio imperii mit Berufung auf Daniel als das letzte Reich vor dem Weltende (ebd. 84 [9, 27/9]; Suerbaum 268/78; vgl. o. Sp. 1157f).

e. Zosimos. Zosimos wollte um 500 nC. in seiner ἱστορία νέα, wie Polybios den Aufstieg Roms dargestellt hatte, so den Niedergang beschreiben (1, 1; 1, 57, 1). Ganz heidnisch läßt er die Moiren u. die Tyche den Römern die Macht gegeben haben (1, 1, 2; 1, 5, 1); gut war die Zeit der Republik, als das I. R. von den Konsuln Jahr um Jahr ausgedehnt wurde (1, 5, 2); Grund für den Niedergang ist die Abwendung der Römer von der Verehrung der Götter u. eine schrittweise Barbarisierung (1, 58, 4), zumal als Constantin 313 nC. die Säkularfeiern ausfallen ließ (2, 7) u. den Barbaren das Eindringen in das I. R. ermöglichte (2, 34). Durchgängig sind bei Zosimos die Barbaren außerhalb der Grenzen des I. R. wie in seinen Diensten eine dauernde Gefahr (vgl. o. Sp. 1183. 1188; Palm 107/9; F. Paschoud, Zosime, Eunape et Olympiodore témoins des invasions barbares: E. K. Chrysos / A. Schwarcz [Hrsg.], Das Reich u. die Barbaren [Wien 1990] 181/201; O. Veh [Übers.] / S. Rebenich [Erl.], Zosimos. Neue Geschichte [1990] 13/22).

f. Prokopios v. Caes. u. Joh. Lydos. Prokop sieht ebenfalls, mag man auch (hist. arc. 2, 31) Rom bezeichnet finden als πολιτεία ἀρχαία τε καὶ ἀξιωτάτη πασῶν μάλιστα, römisches Wesen im Absterben; die östl. Reichsteile sind das eigentliche I. R., das als ein Land unter anderen nicht mehr mit der Oikumene identisch ist (ebd. 23, 19; vgl. 6, 25). – Für den Antiquar Joh. Lydos (mag. 1, 5. 47) ist das I. R. wie seinerzeit für Dionys v. Halikarnaß (s. o. Sp. 1156f) in seinem Wesen griechisch; sein Rom ist (wie in Ansätzen schon bei Gregor v. Naz. u. Theodoret; vgl. Palm 122. 125. 127) Kpel (Joh. Lyd. mens. 1, 12; mag. 2, 30). Beide sprechen damit vom byz. Reich (Palm 109/13; Cameron 242/60).

Dieser Artikel ist dank der steten kundig-kritischen Mitarbeit meiner Frau Helga Gärtner zustande gekommen; Herr Erik Leibenguth hat wertvolle Hilfe geleistet.

G. ALFÖLDY, Die Krise des Röm. Reiches = Heidelb. althist. Beitr. u. epigr. Stud. 5 (1989); (Hrsg.), Krisen in der Antike = Geschichte u. Gesellschaft = BochumHistStud 13 (1975); Römische Sozialgeschichte^{3} = Wissenschaftl. Paperbacks 8. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte (1984). – C. ANDRESEN / A. M. RITTER, Geschichte des Christentums 1, 1 = TheolWiss 6, 1 (1993). – U. ASCHE, Roms Weltherrschaftsidee u. Außenpolitik in der Spätantike im Spiegel der Panegyrici Latini = Habelts Diss.-Drucke Alte Geschichte 16 (1983). – H. BENGTSON, Das I. R. in griechischer Sicht: ders., Kl. Schriften zur Alten Geschichte (1974) 549/67. – J. BÉRANGER, Recherches sur l'aspect idéologique du principat (Basel 1953). – P. BREZZI, Romani e barbari nel giudizio degli scrittori latini dei secoli IV-VI: SettimStudAltoMedioev 9 (Spoleto 1962) 565/93. – AL. CAMERON, Procopius and the 6th cent. (London 1985). – H. v. CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter^{8} = Urban-Bücher 14 (1993); Lateinische Kirchenväter^{6} = ebd. 50 (1986). – F. CHRIST, Die röm. Weltherrschaft in der antiken Dichtung = TübBeitrAltWiss 31 (1938). – K. CHRIST, Geschichte der röm. Kaiserzeit von Augustus bis zu Konstantin (1988); (Hrsg.), Der Untergang des röm. Reiches^{2} = WdF 269 (1986). – H. CONZELMANN, Heiden – Juden – Christen = BeitrHistTheol 62 (1981). – A. DEMANDT, Der Fall Roms (1984); Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – A. DIHLE, Die griech. u. lat. Literatur der Kaiserzeit (1989). – E. DINKLER / E. DINKLER-V. SCHUBERT, Art. Friede: o. Bd. 8, 434/505. – B. FORTE, Rome and the Romans as the Greeks saw them = PapMonAmAcRome 24 (Rome 1972). – H. FUCHS, Augustin u. der antike Friedensgedanke = Neue Philol. Unters. 3 (1926); Der Friede als Gefahr: HarvStudClassPhilol 63 (1958) 363/85; Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (1938). – M. FUHRMANN, Rom in der Spätantike (1994); Die Romidee der Spätantike: Kytzler, Rom 86/123. – H. A. GÄRTNER (Hrsg.), Die röm. Literatur in Text u. Darstellung 5, 2 = Universal-Bibl. 8070 (1988). – B. GATZ, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen = Spudasmata 16 (1967). – J. GAUDEMET, Le concept d'imperium dans l'Histoire Auguste: BonnHistAugColloqu 1968/69 = Antiquitas 4, 7 (1970) 91/7. – W. GERNENTZ, Laudes Romae (1918). – G. GOTTLIEB, Christentum u. Kirche in den ersten drei Jhh. (1991). – P. GUYOT / R. KLEIN, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen 1. Die Christen im heidn. Staat (1993). – M. HADAS-LEBEL, L'évolution de l'image de Rome auprès des Juifs en deux siècles de relations judéo-romaines -164 à +70: ANRW 2, 20, 2 (1987) 715/856; Jérusalem contre Rome (Paris 1990). – R. HÄUSSLER, Neues zum spätröm. Lebensaltervergleich: Proc. 7th Congr. Int. Fed. Soc. Class. Stud. (Budapest 1984) 2, 183/91; Vom Ursprung u. Wandel des Lebens-

altervergleichs: Hermes 92 (1964) 313/41. – E. Heck, Μὴ θεομαχεῖν, oder die Bestrafung des Gottesverächters = StudKlassPhilol 24 (1987). – R. Herzog (Hrsg.), Restauration u. Erneuerung. Die lat. Literatur von 284 bis 374 nC. = HdbAltWiss 8, 5 (1989). – A. Heuss, Römische Geschichte^4 (1976). – M. Hose, Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im I. R. von Florus bis Cassius Dio = BeitrAltertumsk 45 (1994). – V. Ilari, Art. Imperium: EncVirgiliana 2 (Roma 1985) 927f. – A. Kehl / H. I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 703/79. – D. Kienast, Corpus Imperii. Überlegungen zum Reichsgedanken der Römer: Romanitas – Christianitas, Festschr. J. Straub (1982) 1/17. – W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius = ForschKirchenDogmenGesch 58 (1994). – R. Klein, Art. Hellenen: o. Bd. 14, 389/445; (Hrsg.), Prinzipat u. Freiheit = WdF 135 (1969); Der Streit um den Victoriaaltar = Texte z. Forsch. 7 (1972); Symmachus^2 = ImpForsch 2 (1986). – G. Klingenberg, Art. Imperium: o. Sp. 1121/42. – F. Klingner, Rom als Idee: Kytzler, Rom 13/30. – C. Koch, Roma aeterna: Klein, Prinzipat 23/67. – K. Kubusch, Aurea Saecula. Mythos u. Geschichte = StudKlassPhilol 28 (1986). – B. Kytzler, Roma aeterna. Lateinische u. griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart = Bibl. d. Alten Welt 100 (Zürich / München 1972); Zur christl. Romidee: H. W. Schmidt / P. Wülfing (Hrsg.), Antikes Denken – Moderne Schule = Gymn. Beih. 9 (1988) 265/85. – B. Kytzler (Hrsg.), Rom als Idee = WdF 656 (1993). – A. Lesky, Geschichte der griech. Literatur^3 (1971). – G. Lieberg, Die Ideologie des I. R. mit einer Schlußbetrachtung über Ideologie u. Krise: Alföldy, Krisen 70/98. – D. Little, Politics in Augustan poetry: ANRW 2, 30, 1 (1982) 254/370. – D. Mannsperger, ROM. ET AVG. Die Selbstdarstellung des Kaisertums in der röm. Reichsprägung: ebd. 2, 1 (1974) 919/96. – E. Meyer, Römischer Staat u. Staatsgedanke^4 (Zürich / München 1975). – J. Palm, Rom, Römertum u. Imperium in der griech. Literatur der Kaiserzeit = ActRegSocHumLittLund 57 (Lund 1959). – F. Paschoud, Roma aeterna = Bibliotheca Helvetica Romana 7 (Rom 1967). – V. Pöschl, Römischer Staat u. griechisches Staatsdenken bei Cicero = Neue Deutsche Forsch., Abt. Klass. Philol. 5 (1936). – W. Portmann, Geschichte in der spätantiken Panegyrik = EuropHochschulschr 3, 363 (1988). – H. Rahner, Kirche u. Staat im frühen Christentum (1961). – A. Rosenberg, Art. Imperium: PW 9, 2 (1916) 1201/11. – W. Speyer / I. Opelt, Art. Barbar: RAC Suppl. 1, 812/95. – G. Stemberger, Die Bedeutung des ‚Landes Israel' in der rabbin. Tradition: ders., Studien zum rabbin. Judentum = Stuttgarter biblische Aufsatzbde. AT 10 (1990) 321/55; Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden = ErtrForsch 195 (1983); Juden u. Christen im Hl. Land (1987); Das klass. Judentum (1979). – J. Straub, Regeneratio imperii 1/2 (1972/86). – K. Strobel, Das I. R. im ‚3. Jh.' Modell einer historischen Krise? = Historia Einzelschr. 75 (1993). – W. Suerbaum, Vom antiken zum frühmittelalterl. Staatsbegriff^3 = Orbis antiquus 16/17 (1977). – K. Thraede, Art. Fortschritt: o. Bd. 8, 141/82. – J. Touloumakos, Zum Geschichtsbewußtsein der Griechen in der Zeit der röm. Herrschaft (1971). – R. Turcan, Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité: Da Roma alla terza Roma 1 (Napoli 983) 7/30. – F. Unruh, Das Bild des I. R. im Spiegel der Literatur an der Wende vom 2. zum 3. Jh. nC. = Habelts Diss.-Drucke Alte Geschichte 29 (1991). – J. Vogt, Vom Reichsgedanken der Römer (1942). – A. Wlosok, Res humanae – res divinae. Kl. Schriften = BiblKlassAltWiss 2, 84 (1990). – P. Zanker, Augustus u. die Macht der Bilder (1987). – G. Zuntz, AIΩN in der Literatur der Kaiserzeit (Wien 1992).

Hans Armin Gärtner.

Imprecatio s. Fluch: o. Bd. 7, 1160/288; Fluchtafel: o. Bd. 8, 1/29.

Improperia.

Vorbemerkung. Als liturgischer Fachbegriff (belegt seit dem 11. Jh.; Drumbl 68) bezeichnet I. (anfangs auch im Sing. benutzt) Gesänge des Karfreitagsgottesdienstes abendländischer Kirchen in der Form von Anklagen oder Tadelreden Christi. Dabei werden den Wohltaten Gottes an Israel während des *Exodus die Untaten seines Volkes in der Passion Christi kontrastierend gegen-

übergestellt. Charakteristisch ist die Zuweisung bereits der atl. Heilstaten an Christus, wie sie gelegentlich schon im NT vorkommt (1 Cor. 10, 4; Jud. 5). Bekanntestes Beispiel sind die I. des Missale Romanum, die nach einem längeren Redaktionsprozeß im 15. Jh. ihre heutige Gestalt erhielten (zu den I. in den reformatorischen Kirchen s. Schütz 3f; J. T. Townsend: Face to Face 2 [1976] 8/11). Sie vereint zwei ursprünglich unabhängige u. erst spät zusammengefügte I.-Reihen: 1) Die drei Trishagionverse oder ‚I. maiora' (heute: ‚I. I'), eingeleitet durch die Antiphon ‚Populus meus …'. Ihnen ist dreimal das Trishagion in griechischer u. lateinischer Sprache interpoliert. 2) Die neun (vormals zehn) Ego-Verse oder ‚I. minora' (‚I. II') mit der Struktur ‚ego te – et tu', verbunden wiederum durch den Rahmenvers ‚Populus meus …'. Nach diesem Muster können als I. im strengen Sinn alle Anklagereihen bezeichnet werden, die im liturgischen Gebet oder Gesang, besonders der Pascha-Feiern, Jahwe oder Christus in den Mund gelegt werden. Im weiteren Sinn bezeichnet man als I. die gesamte jüd. u. christl. Tradition der Tadel- u. Vorwurfs-Rede (Gottes, Christi, des Liturgen oder Predigers) über u. gegen die Untat des auserwählten Volkes, die antithetisch den Heilstaten Gottes oder Christi gegenübersteht (Auf der Maur 134_{380}). – Im Rahmen des RAC ist zu fragen 1) nach der Abhängigkeit der christl. I. (bzw. ihrer Vorformen) von jüdischen Vorbildern oder Vorlagen sowie 2) ihrem Anteil an der spätantiken Auseinandersetzung von Christen u. *Juden (nach Werner, Textgeschichte 276 wären die lat. I. ‚eine alte antijüd. Variante eines viel älteren hebr. Textes der hebr. Pascha-Liturgie', nämlich des u. Sp. 1201 besprochenen Dajjenu; ähnlich Flusser; andere nehmen zwar kein direktes jüd. Modell, doch eine inhaltliche u./oder formale Abhängigkeit der christl. von jüdischen I. an [Brocke; Auf der Maur 137_{398}]; zur Diskussion Angerstorfer 116/25).

A. Israelitisch-jüdisch. I. Altes Testament. Biblische Wurzeln der I. sind einerseits die geschichtstheologischen Reden der Propheten, die als in Anklage umschlagende Selbstverteidigungsrede Jahwes gestaltet sein können (Jes. 5, 1/7; Jer. 2, 5/13; Hos. 11, 1/7. 13, 4/6; Amos 2, 6/16; Micha 6, 3/5), andererseits die Geschichtspsalmen mit preisender Aufzählung von Gottes Wohltaten an seinem Volk. In beiden Gattungen können den gnädigen Führungen u. Gaben Gottes die Verstockung u. Versündigungen des Volkes gegenübergestellt werden (zB. Amos 2, 6/16; Dtn. 32; Neh. 9, 6/37; Ps. 78 [77]; 106 [105]). Ziel aller Anklagen Israels bleibt im AT stets ‚der neue Gehorsam, die neue Liebe u. das Wandeln auf Jahwes Wegen' (H. W. Wolff, Dodekapropheton 4 = BiblKommAT 14, 4 [1982] 143).

II. Frühjudentum. Aus einer in Qumran überlieferten Liturgie des ‚Eintritts in den Bund' ist die antithetische Gegenüberstellung von Gottes Wohltaten u. Israels Sünden bekannt (1 QS 1, 16/2, 18 [E. Lohse, Die Texte aus Qumran[2] (1968) 4/9]): ‚die Priester sollen erzählen die gerechten Taten Gottes … u. verkünden alles gnädige Erbarmen über Israel. Und die Leviten sollen erzählen die Sünden der Israeliten u. alle Übertretungen ihrer Schuld'. Diese kultische Memoria soll die Neuzugelassenen zum Bekenntnis auch persönlicher Sündhaftigkeit u. Schuld veranlassen (Manns 276). – Solche Vergleiche göttlichen u. menschlichen Verhaltens finden sich wiederholt in der frühjüd. Bibelauslegung. Aus Num. 14, 11 (‚wie lange noch wollen sie nicht an mich glauben trotz all der Zeichen, die ich mitten unter ihnen vollbracht habe?') entwickelt Num. Rabba 16 eine göttliche Anklagereihe mit dem Vorwurf: ‚All das Gute, das ich über euch beschlossen, habt ihr verkehrt' (A. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica 4 [1883/85] 425; vgl. Poorthuis 144/6 bzw. 7/10). Im paläst. Pentateuch-Targum ist ‚die Rede, die Mose vor ganz Israel hielt, … jenseits des Jordans in der Wüste' (Dtn. 1, 1), zu einer Serie von Vorwürfen ausgestaltet, die die Wundertaten Gottes zugunsten seines Volkes bei Exodus u. Wüstenwanderung aufzählen u. ihnen das jeweils entsprechende Aufbegehren des undankbaren Volkes entgegenstellen, um damit Gottes strafende Gerechtigkeit u. schließliches Erbarmen zu verkünden (Brocke 48/50; Poorthuis 146f bzw. 9; vgl. J. M. Sanchez Caro, Las recensiones targúmicas. Estudio de T. Deut. 1, 1: Salmanticensis 19 [1972] 605/34; ders., Tradiciones del Targum palestinense a Dt. 1, 1: ebd. 26 [1979] 109/24). – Gebete mit Aufzählungen der Heilstaten Gottes u. der kontrastierenden Sünden Israels finden sich 3 Macc. 2, 2/12 (Gebet des Hohenpriesters Simon) u. 6, 1/15 (Gebet Eleazars). In der aus Quellen un-

terschiedlichen Alters zusammengestellten Pascha-Haggadah begegnet eine feststehende nachbiblisch-hebr. Aufzählung heilsgeschichtlicher Wohltaten Gottes an seinem Volk. Dabei werden die einzelnen Taten vom Exodus bis zum Tempelbau mit dem Refrain ‚Dajjenu' (‚Es hätte uns genügt') kommentiert (Text u. rabbin. Quellen: E. D. Goldschmidt, Seder haggadah schel Pessach [Tel Aviv 1947] 48/51; lat. Übers. A. Hänggi / I. Pahl, Prex eucharistica [Fribourg 1968] 22f). Das Alter des Liedes ist umstritten. Die Frühdatierung setzt es vor der Zerstörung des 2. Tempels an (Werner, Textgeschichte 277 mit Lit.; Flusser, I. 51). Sichere Belege aus Talmud u. Midrasch fehlen. Die direkte Überlieferung setzt erst im 9. Jh. ein (Ed., Art. Dayyeinu: EncJud 5 [Jerus. 1972] 1391). Das Dajjenu enthält keine ausdrückliche oder implizite Gegenüberstellung von Gut u. Böse nach Art der I. (Brocke 45 u. Poorthuis 144_{17} bzw. 7_{17} gegen Auf der Maur 137) u. gilt daher zurecht als Lob- u. Danklied. Jedoch besteht die Vermutung, es habe einen untergegangenen jüd. Paralleltext zum Dajjenu gegeben, in dem Gottes Wohltaten während Exodus u. Landnahme mit Israels Sünden zur selben Zeit verglichen wurden, also hebr. liturgische I. Deren Existenz wird vor allem gefolgert aus christlichen Texten, die als Bearbeitungen oder Imitationen jüdischer Modelle angesehen werden, vor allem das sog. 5. Esra-Buch u. Melitons Paschahomilie (s. u. Sp. 1202f). Als bisher einziges jüd. Zeugnis für die Existenz hebräischer liturgischer I. wird ein Gedicht des Eleasar Kalir angeführt, das erhalten ist in der Liturgie des 9. Ab, des Gedächtnistags der Tempelzerstörung, auf den es sekundär aus der Pascha-Liturgie verlagert worden sei (Flusser, I. 52f; vgl. Poorthuis 147 bzw. 10). Jede der zwölf Strophen läßt dem Lobpreis der Taten Gottes durch die versammelte Gemeinde das Bekenntnis der korrespondierenden Sünde in der biblischen Geschichte des Volkes Israel folgen, mit dem sich die Beter als Wir-Sprecher identifizieren (Text: A. Rosenfeld, The authorized Kinot for the Ninth of Av [London 1965] 1231; die Übereinstimmung in der Strophenzahl mit den I. des Missale Rom. ist für diese sekundär, s. o. Sp. 1199). Kalir wirkte vermutlich im Palästina oder Syrien des 8./9. Jh (I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[4] [1962] 310/6; Art. Kalir, Eleazar: UnivJewEnc 6, 294; EJ/Ed., Art. Kallir, Eleazar: EncJud 10 [Jerus. 1972] 713/5) u. verfaßte zahlreiche, häufig akrostichische Kompositionen, die den Einfluß byzantinisch-christlicher Dichtungen verraten (Elbogen aO. 311).

B. Christlich. I. Katechetisch-homiletische Tradition. a. NT u. Apocrypha. Bereits in der ntl. Umkehrpredigt, in der Rede des Stephanus vor dem Synedrium (Act. 7, 2/53) u. der Rede des Paulus in der Synagoge von Antiochia in Pisidien (ebd. 13, 16/41), findet sich das den I. zugrundeliegende Schema der Auflistung von Vorwürfen gegen das Volk angesichts der Heilstaten Gottes in der Geschichte Israels, hier fortgeschrieben bis zur Ankunft Jesu einerseits u. seiner Ablehnung u. Tötung andererseits (Auf der Maur 137f). – Die nachntl. altchristl. Literatur bietet zahlreiche weitere Belege für improperienartige Texte (Überblick: Schütz 20/31). Im lange populären Nikodemus-Ev. (9, 2), in lateinischer Fassung auch als ‚Passio Domini' bekannt, hält während der Barabasszene Pilatus den Juden zum Beweis ständiger Undankbarkeit ihres Volkes eine Aufzählung der göttlichen Wohltaten des Exodus vor u. stellt diesen Israels Verehrung des Goldenen Kalbes gegenüber (vgl. Act. 7, 39/42). Im sog. 5. Esra-Buch (4 Esr. 1f Vulg.; W. Schneemelcher: o. Bd. 6, 604f: 2./3. Jh.) werden als Gottesrede (‚ein Mosaik aus zahllosen atl. Sätzen': ebd. 605) göttliche Wohltaten u. Israels Missetaten einander gegenübergestellt, dabei, im Unterschied zur biblischen Tradition, die Bestrafung Israels u. seine Ablösung durch ein neues Volk durch Gott angekündigt (4 Esr. 1, 33/5) u. durch Christus selbst vom Vater erbeten (ebd. 1, 38; 2, 5f). In der lat. Rezension C der Quaestiones Bartholomaei (ClavisApocrNT 63) spricht der Gekreuzigte Anklagen der Juden im Stil der I. (A. Moricca, Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolemeo: RevBibl 31 [1922] 21).

b. Predigten. Auffallende Berührungen zum Textbestand späterer, besonders griechischer I. zeigt die an die Verlesung von Ex. 12 anschließende Homilie Περὶ πάσχα des (Lunar-) Quartodezimaners *Meliton v. Sardes (2. H. 2. Jh.). Seine Anklagen gegen Israel (pascha 72/99 [38/56 Hall]; vgl. Angerstorfer 221/7) stehen in der Tradition der jüd. Gerichtsrede (Grossi, Melitone 209), doch sind hier die Vorwürfe gegen das undankbare Volk aus dem Bereich innerjüdischer Selbstkritik in eine Anklage Israels von

außen mit scharfen polemischen Zügen verwandelt, die im Vorwurf des Christusmordes, am ‚großen Fest' ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ, gipfelt (pascha 72, 505/7; 93, 692; 94, 694) u. den Juden fortdauernde Ungläubigkeit vorhält (ebd. 82, 603/7). Dem Vergehen Israels sind wiederholt heilsgeschichtliche Summarien des Handelns des präexistenten u. inkarnierten Christus (ebd. 82/6) entgegengestellt, seinen Leiden antithetisch Israels Freuden (ebd. 80). Ebd. 87/9 werden die Wohltaten katalogartig aufgeführt, dabei Israel jedesmal rhetorisch gefragt, wie hoch es diese Taten einschätze. Die Antwort ist mit der Undankbarkeit des jüd. Volkes gegeben, sein ‚Tod' dafür die verdiente Strafe (ebd. 90, 663; 99, 745). Der Redner spricht den Beschuldigten in der 2. Person an (ebd. 73, 519; 77, 545 u. ö.), die Anklage ist jedoch nicht Christus selbst in den Mund gelegt (Angerstorfer 116; anders J. Blank, Meliton v. Sardes. Vom Passa [1963] 80; Auf der Maur 139). Wohl aber tritt als Ich-Sprecher der Auferstandene auf, verkündet mit dem Gerichtswort Jes. 50, 8 die Früchte seines Sieges über den Tod, beruft selbst die Heidenvölker u. verheißt ihnen Sündenvergebung u. *Erhöhung zum himmlischen Vater (pascha 101/3). Melitons Predigttätigkeit bleibt in der späteren Kirche des Ostens direkt wirksam durch Abschriften u. orientalische Übersetzungen (ClavisPG 1092) sowie indirekt durch die verschiedenen Fassungen der Homilie De anima et corpore (ebd. 2004). Im Westen beeinflußte Meliton die älteste lat. Predigt Adv. Iudaeos (D. van Damme, Pseudo-Cyprian. Adv. Iudaeos [Freiburg, Schw. 1969]), u. Kurzfassungen seiner Pascha-Predigt sind eingegangen in lateinische Homiliarien des 6./8. Jh. (ClavisPG 1092 Versiones lat. [a] u. [b]). – Teilelemente aus dem Schema der Tadelrede begegnen, zT. als Ich-Worte Christi gestaltet, auch bei anderen Kirchenvätern, so bei Kyrillos v. Jerus. (catech. 13 [de Christo crucifixo et sepulto], 10. 15. 29 [PG 33, 785. 792. 805/7]; vgl. 15, 22 [900]) u. Ambrosius (in Ps. 35, 3 [CSEL 64, 51]: Dominus exprobrat Iudaeis). In seiner polemischen Umdeutung der Ex.-Erzählung sucht Zeno v. Verona aufzuzeigen, daß schon die damaligen Wohltaten Gottes jeweils figurativ das Verworfensein des Judentums vorausdeuteten (tract. 1, 9 [CCL 22, 34/40]). – Unter den Psalmenhomilien (ClavisPG 2815) eines Asterios (nach W. Kinzig, In search of Asterios [Göttingen 1990] nicht, wie seit M. Richard u. E. Skard angenommen, der arianische Sophist, sondern ein ca. 385/410 in/bei Antiocheia wirkender Nizäner) findet sich im Rahmen einer möglichen Osterpredigt über den als Grabinschrift Christi gedeuteten Ps. 16 (15) eine unvollständig tradierte, hymnisch geformte Redepassage zu vv. 1b u. 11c, die Christus, zunächst dem Begrabenen, dann dem Erhöhten, in den Mund gelegt ist. Hier begegnet erstmals die zweiteilige antithetische Verschränkung der Wohltaten des präexistenten u. inkarnierten Christus mit der Undankbarkeit Israels u. den Passionsereignissen (hom. 28, 5/7 [225, 9/227, 2 Richard / Skard]; vgl. Auf der Maur 125/34: ‚eine Vorform der I. des röm. Kreuzverehrungsritus am Karfreitag'). Die eine Gruppe von Antithesen ist mehr inhaltlich bedingt, die zweite mit der stereotypen Formel Ἐγώ – καὶ αὐτοί gegliedert (ebd. 132). Obschon ohne explizite Anrede, ist der Abschnitt mit den Aussagen des Begrabenen ‚ein einziger großer Vorwurf Christi an das Volk Israel' (ebd.). Die entgegengesetzte Deutung, daß Asterios ‚also (and perhaps even primarily) meant the people of the Church' (Poorthuis 17), ist nicht vereinbar mit dem vorliegenden Text (die αὐτοί nennen Christus πλάνον, ‚Betrüger', unternehmen ‚alles' zu seinem ‚Verderben') u. den heilsgeschichtlichen Anschauungen Asterios' (die Synagoge wird wegen der Kreuzigung ihres Bräutigams enterbt u. mit Christi Auferstehung durch die Kirche abgelöst; Sünde der Heidenvölker ist der *Götzendienst, nicht die Undankbarkeit gegenüber dem Bundesgott; vgl. G. Gelsi, Kirche, Synagoge u. Taufe in den Psalmenhomilien des Asterios Sophistes [Wien 1978]). Zum Einfluß des Textes auf die abendländischen ‚I. minora' s. u. Sp. 1210.

II. Liturgisch-hymnische Tradition. Als Fortsetzung einer katechetisch-homiletischen Tradition, die den Gegensatz zwischen Judentum u. Christentum in Folge auch der quartodezimanischen Auseinandersetzung vertieft, haben die I.motive Eingang in die Liturgie gefunden.

a. Osten. 1. Älteste Karfreitagslieder. Frühe Zeugen für die hymnische Verwendung von I.motiven sind griechische Akrosticha wahrscheinlich Jerusalemer Herkunft (J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode [Paris 1977] 17; zu ihren italogriech.

Tradenten S. Parenti, La celebrazione delle ore del Venerdì Santo nell'Euchologio Γ.β.X di Grottaferrata: BollBadGrGrottaf NS 44 [1990] 110/6): 1) Das Karfreitagsalphabet Ἄρχοντες Ἑβραίων (ed. P. Maas: ByzZs 18 [1909] 353/6 mit Datierung in das 5. Jh. ebd. 356; vgl. Baumstark 6f. 9f; E. G. Pantelakis: Θεολογία 11 [1935] 9f; Grosdidier de Matons aO. 25f; Schütz 23/5) bildet eine, anscheinend von Melitons Pascha-Homilie abhängige (P. K. Chrestou, Τὸ ἔργον τοῦ Μελίτωνος Περὶ Πάσχα καὶ ἡ ἀκολουθία τοῦ Πάθους: Kleronomia 1 [1969] 69/71; Janeras 262), Anklage gegen Fürsten u. Volk der Hebräer, in der die Wohltaten Christi seit Erschaffung des Menschen den Missetaten des Volkes der Hebräer gegenübergestellt werden. In Einzelmotiven weist das an Christus gerichtete Lied Parallelen zu den abendländischen I. auf, jedoch sind hier die Klagen nicht dem Gekreuzigten in den Mund gelegt (Baumstark 9). Demgegenüber bildet 2) der etwas jüngere Hymnus mit dem Prooimion Ἐθήρευσάν με ἄνομοι (ed. J. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata 1 [Paris 1876] 484/6: ‚I.'; vgl. Grosdidier de Matons aO. 26f) ‚eine einzige jeder erzählenden Einleitung entbehrende Klagerede des leidenden Heilands ganz nach Art der abendländischen I.' (Baumstark 10), jedoch ohne die dort übliche Gegenüberstellung von Wohl- u. Missetaten (Grosdidier de Matons aO. 26_{135}).

2. Die 12 στιχηρὰ ἰδιόμελα. Im christl. Jerusalem der ausgehenden Spätantike bilden eigentliche I. einen festen Bestandteil der 12 στιχηρὰ ἰδιόμελα (τροπάρια) des in der Mittagsstunde des Karfreitags beginnenden Lese- u. Gebetsgottesdienstes de passione Domini am Golgothafelsen (griech. Text: Janeras 238/48 u. Rücker 384/7 [mit dt. Übers.]; frühe syr. Übers.: A. Baumstark, Die Idiomela der byz. Karfreitagshoren in syr. Überlieferung: OrChrist 25/26 [1930] 232/47). Ihr Text ist belegt seit der georg. Übersetzung des Jerusalemer Lektionars (Initia: Lectionar. Hieros. iber. 665/97 [CSCO 189/Iber. 10, 97/104], Volltext ebd. Append. 1, 115/54 [CSCO 205/Iber. 14, 109/14]; dt. Übers. Th. Kluge / A. Baumstark: OrChrist NS 5 [1915] 225/9). Die in unterschiedlicher Anordnung tradierten 12 Troparien wurden möglicherweise von Patriarch Sophronios (gest. 638) verfaßt, wahrscheinlicher zu seiner Zeit auf der Grundlage älteren Materials redigiert (Janeras 251. 259. 270; vgl. Baumstark 11f). Als Quellen sind Melitons Pascha-Homilie u. das Ἄρχοντες Ἑβραίων zu erkennen (Janeras 264/7). Die Texte verbinden Anbetung Christi u. Sündenvergebungsbitten der Christen mit Anklagen gegen die Juden. Als Ankläger treten die gegenwärtigen Beter u. der Apostelchor auf; in drei Gesängen spricht der Gekreuzigte selbst Klage u. Vorwurf aus: nr. 3 (7): Τάδε λέγει Κύριος τοῖς Ἰουδαίοις, zählt nach dem Eingangszitat von Micha 6, 3 Heilungswunder Jesu auf, beschreibt Israels Undankbarkeit in Antithesen (*Manna – Galle; Wasser – *Essig; Liebe – Kreuzigung) u. verkündet die Berufung der Heiden (vgl. 4 Esr. 1, 14. 30). Ähnlich nr. 8 (11): Ὅτε τῷ σταυρῷ προσήλωσαν παράνομοι τὸν Κύριον τῆς δόξης (in lat. Übers. [‚O quando in cruce'] auch im abendländischen Benevent benutzt: Paléographie musicale 14 [Tournai 1951] 307) u. nr. 12 (6): Ἑλκόμενος ἐπὶ σταυροῦ. – Einige dieser στιχηρὰ ἰδιόμελα, darunter die drei genannten I., sind gleichfalls in den, vielleicht auf eine alternative paläst. Tradition zurückgehenden, 15 ἀντίφωνα des Karfreitags-Orthros des Anastasis-Typikons Cod. Hieros. s. crucis 43 vJ. 1122 anzutreffen (Janeras 124/34) u. auch in die späte ἀκολουθία τῶν παθῶν der Kpler Liturgie eingegangen (ebd. 97. 124/6. 186). Hier findet sich die ausdrückliche Aufforderung zur Bestrafung der Juden: δὸς αὐτοῖς, Κύριε, κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (Τριώδιον κατανυκτικόν [Athen 1975] 393f).

3. Romanos Melodos. Von seinen Karfreitagshymnen bildet hymn. 35 (SC 128, 158/86) die Vorlage des lat. ‚Vadis propiciator' (s. u. Sp. 1209). Hymn. 36 (SC 128, 202/30) enthält ein Streitgespräch zwischen Christus, der auf seine menschenfreundlichen Taten verweist, u. dem ‚gesetzlosen Volk', das ihn geißeln u. kreuzigen läßt. Der Text schöpft möglicherweise aus den ps-ephrämischen Sermones über die Heilige Woche (1, 429/523 Lamy). – Die kultische Memoria von Leiden u. Sterben Jesu ist somit im christl. Osten seit früher Zeit mit förmlichen Anklagen gegen die Juden verbunden, die am Ausgang der Spätantike in liturgischen Gesängen auch als Ich-Rede Jesu auftreten können.

b. Westliche Liturgien. Sie überliefern I. in unterschiedlichen Kontexten. In der altgallischen Liturgie finden sich Heilandsklagen in den Preces ‚Insidiati sunt adversarii mei' u. ‚Vide domine humilitatem meam' des Karsamstags (Missale v. Bobbio, um 700 [E.

Lowe, The Bobbio Missal (London 1920) 66f]). Der betende Christus unterbreitet dem Vater die ihm ,a Judaeis' zugefügten Leiden (mihi pro bonis mala reddita sunt plurima, nach Ps. 34 [35], 12 par.) u. bittet für sie um Vergebung: ignorant quid faciunt (nach Lc. 23, 34). Bei Übernahme in die hispan. Liturgie wurden diese Texte dem 5. bzw. 4. Sonntag der Quadragesima zugewiesen (J. Janini, Liber misticus de cuaresma y pascua [Toledo 1980] 40f. 53 nr. 299. 407). Das Responsorium ,Vinea electa' der ambrosianischen Karfreitagsliturgie läßt Christus fragen: Populus meus, quid feci tibi, aut quid molestus fui? Ut me crucifigeres, et Barabbam dimitteres? (Paléographie musicale 6 [Solesmes 1900] 291), bezieht sich also auf die historischen Umstände seines Todes.

a. Hispanische Improperia. Die frühesten abendländischen Belege für das ,Populus meus ...' mit I. entstammen der Liturgie *Hispanias (vermutete Zeugen lat. I. aus der Zeit vor dem 6. Jh. [,heute nicht mehr auffindbar': Werner, Textgeschichte 279] sind in Wirklichkeit liturgische Hss. des 12./13. Jh.: Brit. Libr. add. 57528 u. Paris. lat. 2295; A.-G. Martimort, La documentation liturg. de Dom E. Martène [Città del Vat. 1978] 48f. 93. 484. 487). Die im frühen 9. Jh., wohl in Oviedo, redigierte Ordnung der Karfreitagsgottesdienste geht in ihren Grundzügen auf das 6./7. Jh. zurück (R. Ordeig i Mata, L'ordre hispànic del divendres sant segons la tradició A: Rev. Catal. de Teol. 2 [1977] 453/84). Auf die Matutin u. die Terz (mit Verehrung der Kreuzreliquie) folgt zur 9. Stunde eine Feier, die im 1. Teil das Gedächtnis des Sterbens Christi begeht u. im 2. Teil die *Indulgentia-Zeremonie vornimmt (vgl. Conc. Tolet. IV vJ. 633 cn. 7 [193 Vives]: oportet eodem die mysterium crucis ... praedicari, atque indulgentiam ... omnem populum postulare; ,mysterium crucis' ist, wie Isidor v. Sev., der Konzilsvorsitzende, bestätigt [off. 1, 30 (CCL 113, 32/4)], die heilbringende Passion Christi, nicht alter terminus technicus der *Indulgentia [gegen Drumbl 96], diese ein auf die Osterkommunion vorbereitender [Conc. Tolet. IV aO.], gesamtgemeindlicher Bußritus mit Segnung der Büßer; Ordeig aO. 467. 475; D. Borobio, La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV al VII [Bilbao 1978] 93/7 [Lit.]). Vor den Schriftlesungen u. der Homilie des 1. Teils wird als Eröffnungsgesang Micha 6, 1/8 Vulg. vorgetragen (L. Brou / J. Vives, Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León [Barcelona / Madrid 1959] 272). Als Rahmenvers singt man ganz oder teilweise Micha 6, 3/4a mit angehängtem ,parasti crucem mihi', das den Bibeltext zum Wort Christi an die Juden macht (vgl. Isid. fid. 1, 24, 2 [PL 83, 480]) u. ihn um den Vorwurf der Jesus-Tötung erweitert (zu seiner Geschichte ab 1 Thess. 2, 15 s. H. Schreckenberg, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld [1.-11. Jh.][2] [1990] 125/32 u. ö.). Die Antiphon ist vielleicht älter u. übernommen, denn sie weist die Nicht-Vulg.-Variante ,aut in quo contristavi te' auf (LXX-Übers. nach Hieron. in Mich. comm. 2, 6, 3/5 [CCL 76, 494]; vgl. Ambr. fid. 2, 13, 120 [CSEL 78, 100]; die Fügung crucem parare bei Sen. contr. exc. 3, 9). Die nach dem Passionsevangelium verlesene Homilie (im 7. Jh. aus PsAugustiniana zusammengestellt; Ordeig aO. 466) verkündet die universelle Heilsbedeutung des Todes Christi u. wünscht den Gläubigen die Situation des reuigen Schächers (Text: Liber ordinum: MonEcclLit 5, 200/2 Férotin; für die Karfreitagsordnung der hispan. Tradition B mit um Mal.-Verse erweiterten I. s. Ordeig aO. 469/71; Janini aO. 88f nr. 631).

β. Die sog. Improperia maiora u. minora. Um 700 übernahm Rom aus dem Osten die karfreitägliche *Kreuz-Verehrung, verband damit aber zunächst u. auf lange Zeit keine I. (Ordo Rom. 23 [700/50 nC.], 9/22; 24 [750/800 nC.], 29/36; 29 [870/90 nC.], 34/40 [3, 270/2. 293f. 443 Andrieu]). Außerhalb Roms, vor allem jenseits der Alpen, wurden Einzug u. Bereitstellung des Kreuzes zur Adoratio crucis zu einer eigenen Zeremonie ausgestaltet, aus der sich die noch heute bekannten Develatio u. Ostensio crucis entwickeln. Beim Hineintragen des Kreuzes sang man zunächst in Gallien das auch sonst, vor allem in seiner östl. Heimat, als Prozessions- u. Einzugsgesang beliebte Trishagion, u. zwar in griechischer u. lateinischer Sprache (ebd. 31 [850/900, fränkisch], 46/9 [3, 498]; Anknüpfungspunkt für seine karfreitägliche Verwendung war nach manchen [so Baumstark 3; Schütz 6; anders Schmidt 2, 793] der, im Abendland freilich nicht bezeugte u. vermutlich nie übliche [P. Plank: Kirche im Osten 35 (1992) 122f], Zusatz ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ,der du für uns gekreuzigt wurdest'; die christl.-liturgische Verwendung des Trishagions an sich belegt noch keine ,Vorformen

der I.' [gegen Werner, Textgeschichte 278f]). Meist wurden sodann mit dem Trishagion als ,versus' die I. ,Populus meus', ,Quia eduxi te per desertum', ,Quid ultra debui' verbunden (u. a. Antiphonale der Kathedrale v. Senlis, um 880 nC. [ed. R.-J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex (Bruxelles 1935) 97 nr. 78b]), örtlich auch das ,Vadis propiciator' gesungen (Ordo Rom. 50, 38 [5, 253] = Pont. Rom.-Germ. 99, 330 [90 Vogel / Elze]), eine lat. Bearbeitung der 17. Hauptstrophe von Romanos' Karfreitagskontakion Τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα (hymn. 35 [s. o. Sp. 1206]; vgl. Paléographie musicale 5 [Solesmes 1896] 4/9). Beide Gesänge gelten als laus u. salutatio crucis (Ordo Rom. 50, 34. 38 [5, 252, 17. 253, 12] = Pont. Rom.-Germ. 99, 330 [90, 26. 29]). Die Einfügung der I. in das die Gottheit Christi preisende Trishagion ist vielleicht christologisch motiviert (vgl. den Vers ,Venite et videte Deum et hominem pendentem in cruce' zum ,Vadis propiciator'). Das ,Populus meus ...' entspricht dem hispan. Text mit der, den Lobcharakter unterstreichenden, Variante ,Salvatori tuo' im abschließenden ,parasti crucem ...' (nach Baumstark 13 ,Wiedergabe eines Kontakionrefrains τῷ Σωτῆρί σου'). Die übrigen zwei I. sind hier jedoch nicht Micha entnommen, sondern eine Komposition aus Dtn. 8, 2f. 7 u. Jes. 5, 4, Jer. 2, 21, Ps. 68 (69), 22 (par. Mt. 27, 34) zu den Themen Beistand in der Wüste/bei der Landnahme – Erhöhung Israels. Verfaßt wurde der Text wohl im Westen, vielleicht mit Anregungen aus dem Osten (Baumstark 14 unterstellt als Modell ein verlorenes griech. Kontakion). Durch die Einfügung der I.-Verse in das Trishagion entsteht ein Passionsgesang sowie der Eindruck von Klage Christi u. Reaktion der Christen (Ropa 620_{28f}), der in der Folgezeit durch entsprechende Gestaltung betont wird, wobei die zunächst untergeordneten I. zunehmend in den Vordergrund treten. Statt des Trishagions wird örtlich vom Chor ,Vae nobis quia peccavimus' (nach Jer. 5, 16) gesungen (Belege: Ropa 619_{25} [Colbert. 3789 = Paris. lat. 2295]). Auf die Klagen des Gekreuzigten antwortet demnach die Christengemeinde mit Anbetung Christi (durch Akklamation u. Proskynese) u. dem Bekenntnis eigener Bußfertigkeit (von Drumbl 94/7 hypothetisch als Rest einer [außerhispanisch jedoch nicht bezeugten] Indulgentia-Zeremonie gedeutet). Fortgesetzte Beschuldigung der Juden ist damit vereinbar. Mehrfach werden die ,großen I.' als I. Iudaeorum u. ä. bezeichnet (Belege aus Salzburg [,Obprobrium Iudeorum'], Venedig [,Inproprie Iudeorum'] u. Apt [,Inproperium Iudeorum']: Drumbl 69_{11}. 79. 96) u. ausdrücklich als Worte Christi an die Juden gedeutet (G. Durand. rat. div. off. 6, 77, 13 [Lugduni 1568, fol. 343^{v}]; das Kapitel bündelt die mittelalterl. I.-Deutungen). In dieser Sicht antworten die Christen Christus als vergebungsbedürftige Zeugen u. Begnadete seiner Passion, nicht als selbst der Kreuzigung Angeklagte (vgl. das Responsorium ,Multa egerunt Judaei adversus Iesum ... Confessus est latro'). Mit weiterer Verbreitung lösen sich die I. maiora von ihrem angestammten Ort u. werden unbetont zwischen die in wachsender Zahl auftretenden Begleitgesänge der Kreuzverehrung eingeschoben. – Die sog. kleinen I., eine Komposition unbekannten Alters, sind handschriftlich seit Anfang des 9. Jh. bezeugt (Cod. Veron. Bibl. Capit. XCII; Drumbl 77f). Das ,Populus meus ...' besteht aus dem Micha-Vers 6, 3 mit der o. Sp. 1208 erwähnten Nicht-Vulg.-Variante. Die Ego-Verse haben als direkte oder indirekte Vorlage die o. Sp. 1203f besprochene Asterios-Homilie (Auf der Maur 151; Drumbl 91), aus der ein Passus in lateinischer Übertragung zitiert ist (σκῆπτρα βασιλείας ἔδωκα, καὶ κάλαμόν μοι ἐπέδωκαν – ego tibi dedi sceptrum regale, et tu mihi in dexteram arundinem tradis), sowie das sog. 5. Esra-Buch (Schmidt 2, 795). Die Verse sind ursprünglich nach den Passionsszenen angeordnet u. auf den Kreuzestod Jesu hin komponiert, die Gegenszenen aus dem AT dazu passend ausgewählt (Rekonstruktion des Archetyps: Drumbl 82/4). Damit sind sie zunächst Ausdruck christlicher Passionsfrömmigkeit, nicht polemische Umdeutung jüdischer Geschichtsbetrachtung. Die liturgische Nutzung dieser I. war anfangs eng auf ihre oberital. Heimat begrenzt (ebd. 82. 87); die Verknüpfung mit der Kreuzverehrung erfolgte vielleicht sekundär (ebd. 86). Nach 1000 wurden sie mehrfach textlich überarbeitet u. ihre Abfolge nach dem Prinzip der chronologischen Reihung der Szenen sowie entsprechend der thematischen Gliederung der drei ,großen I.' neu geordnet (ebd. 89). Gemeinsam treten I. maiora u. I. minora anscheinend seit dem 11. Jh. auf, zunächst häufig noch durch andere Gesänge getrennt (ebd. 78). Ihre Vereinigung zur heutigen Ge-

stalt erfolgte erst im 15. Jh.; seit 1970 erscheinen die I. im Missale Romanum nicht mehr an 1. Stelle unter den Cantus in adoratione sanctae Crucis peragendi u. ist ihre Verwendung freigestellt. – Obschon in erster Linie Zeugnisse kirchlicher Gottesverehrung, haben auch die minder expliziten abendländischen I. historisch Anteil an der christl. Auseinandersetzung mit dem Judentum. Mit der Zeit treten die polemischen Nebentöne jedoch zurück. Micha 6, 1/8, ‚juxta historiam ad carnalem Israel locutus', wird in geistlicher Schriftauslegung schon von Hieronymus auf alle sündigen Kinder Abrahams bezogen (in Mich. comm. 2, 6, 3/5 [CCL 76, 496]). Ambrosius deutet Micha 6, 3f als vorherverkündete Frage des endzeitlichen Richters Christus an die Häretiker u. Sünder (fid. 2, 13, 120f [CSEL 78, 100]; in Lc. 6, 77 [32, 4, 265]). Mit dem derart in patristischer Auslegung auf Christen bezogenen Micha-Text ist jedoch inhaltlich nicht das ‚parasti crucem …' der liturgischen I. verbunden. Noch Rupert v. Deutz (gest. 1135) deutet dieses auf die Juden, lädt aber gleichzeitig die christl. Hörer dazu ein, Gottes Wohltaten zu erkennen u. für eigenes Versagen Buße zu tun, quia nos quoque sumus Israel, quos Dominus eduxit de Aegypto hujus saeculi (in Mich. 3 [PL 168, 504f]; vgl. bereits Melito pascha 67, 463f: Christus befreite die Gläubigen aus der Sklaverei des Teufels ὡς ἐκ χειρὸς Φαραώ). Erst die Übernahme der Verantwortung für Passion u. Kreuzigung Christi durch die sündige Christenheit bereitet den Weg zu einem gewandelten Verständnis der liturgischen I. (so bei C. a Lapide [gest. 1637] u. J. Revius [gest. 1658]; vgl. schon Orig. in Joh. comm. 20, 12, 89 mit der frühen [Fehl-]Deutung des ἀνασταυροῦν von Hebr. 6, 6 im Sinne von ‚ein zweites Mal kreuzigen', hier wie dort noch als Vorwurf gegen einzelne Sünder [Apostaten], nicht die christl. Gemeinde insgesamt).

I. Angerstorfer, Melito u. das Judentum, Diss. Regensburg (1985). – H. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier = TrierTheolStud 19 (1967), bes. 125/51. – A. Baumstark, Der Orient u. die Gesänge der Adoratio crucis: JbLiturgWiss 2 (1922) 1/17. – M. D. Brocke, On the Jewish origin of the ‚I.' (V Esra 1, 5–25): Immanuel 7 (1977) 48/50. – L. Brou, Les impropères du Vendredi-Saint: RevGrég 20 (1935) 161/79; 21 (1936) 8/16; 22 (1937) 1/9. 44/51. – J. Drumbl, Die Improperien in der lat. Liturgie: ArchLiturgWiss 15 (1973) 68/100. – D. Flusser, Hebrew I.: Immanuel 4 (1974) 51/4; Some notes on the Easter and Passover Haggadah: ebd. 7 (1977) 52/60; Psalms, hymns and prayers: M. E. Stone (Hrsg.), Jewish writings of the Second Temple Period = Compend. Rer. Iud. ad NT 2, 2 (Assen 1984) 551/77. – V. Grossi, Melitone di Sardi, Perì Pascha 72–99, 523–763. Sull'origine degli ‚I.' nella liturgia del Venerdì Santo: Dimensioni drammatiche della liturgia medievale. Atti del I convegno du studio, Viterbo 1976 (Città del Castello 1977) 203/16; Art. Improperi: DizPatrAntCrist 1 (1984) 1770f. – S. Janeras, Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine = StudAnselm 99 (Roma 1988). – H. Kaupel, Alttestamentliche Motive in den Karfreitags-I.: TheolPraktQS 94 (1941) 150/4. – H. Leclercq, Art. Impropères: DACL 7, 1, 471/5. – F. Manns, Note sur l'origine des impropères du Vendredi saint: EphemLiturg 103 (1989) 275/7. – M. Poorthuis, De I. en het jodendom: Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek 5 (1989) 137/63 bzw. The I. and Judaism: QuestLiturg 72 (1991) 1/24. – G. Römer, Die Liturgie des Karfreitags: ZsKathTheol 77 (1955) 39/93, bes. 81/6. – G. Ropa, Il preludio medioevale all'adorazione della croce nel venerdì santo: Miscellanea liturgica, Festschr. G. Lercaro 1 (Roma 1967) 609/59. – A. Rücker, Die ‚Adoratio crucis' am Karfreitag in den oriental. Riten: Miscellanea liturgica, Festschr. L. C. Mohlberg = Bibl. Ephem. Liturg. 1 (ebd. 1948) 378/406. – H. A. P. Schmidt, Hebdomada Sancta 1/2 (ebd. 1957). – W. Schütz, ‚Was habe ich dir getan, mein Volk?' Die Wurzeln der Karfreitagsimproperien in der alten Kirche: JbLiturgHymn 13 (1968) 1/38. – E. Werner, Zur Textgeschichte der I.: Festschr. B. Stäblein (1967) 274/86; Melito of Sardes, the first poet of deicide: HebrUnCollAn 37 (1966) 191/210.

Albert Gerhards.

Improvisation.

A. Terminologie. I. Entstehung u. Bedeutung des modernen Begriffs. Der moderne Begriff I. geht auf das Italienische zurück (zuerst: La Gigantea vJ. 1547; vgl. M. Cortelazzo / P. Zolli, Diz. etim. della lingua ital. 3 [Bologna 1983] 561 s. v. improvviso) u. bezeichnet das spontane Angehen von Aufgaben jeglicher Art, auch außerhalb von Kunst u. Literatur, die gewöhnlich eine Vorbereitung erfordern würden (eine alltägliche Unterhaltung fällt also, auch wenn sie spontan ist, nicht unter I., wenn keine besonderen inhaltlichen oder formalen Ansprüche erfüllt werden müssen). Von I. wird nicht nur bei völligem Fehlen jeglicher Vorbereitung u. Überlegung (so Brown 8. 10. 41 [zu Alcid. soph. 33; s. u. Sp. 1223f] u. ö.), sondern häufig auch dann gesprochen, wenn die Vorbereitung einen Teil dem Zufall überläßt (Deferrari 97 unterschied zwischen ganz spontanem ‚strictly extempore' u. bloßem ‚extempore'). Dementsprechend rechnen alle Versuche eines systematischen Betreibens von I. mit einem gewissen Maß an Vorbereitung.

II. Das Phänomen u. seine Bezeichnungen in der Antike. Der Art. behandelt die Rolle der I. in antiker Dichtung u. Prosa (ausführlicher Überblick über I. in der heidn. griech.-röm. Rhetorik u. praktischen Beredsamkeit bei Brown), wobei die Vortragskunst durch Mimik u. Gestik aufgrund mangelnder Bezeugung ausgespart bleibt. Auch musikalische I. (wie Anaxandrid. frg. 16 K./A.) wird trotz ihrer engen Verbindung mit rhapsodischer, elegischer u. lyrischer Dichtung nicht berücksichtigt, sofern sie nicht auch die Wahl der Worte betrifft (vgl. immerhin C. M. Bow-

ra, Greek lyric poetry from Alcman to Simonides[2] [Oxford 1961] 9f über I. als Urform griechischer *Musik). Zur I. im frühchristl. Gesang, bes. des Jubilus, vgl. E. T. Ferand, Art. I.: MusGeschGegenw 6 (1957) 1097f; zur Musik im jüd. Kult s. u. Sp. 1256f. Einen über den hier gesteckten Rahmen hinausgehenden Überblick über die Bedeutung von Mündlichkeit u. Schriftlichkeit in antiken u. modernen Betrachtungsweisen bietet Ong.

a. Griechisch. Das Griechische gebrauchte zur Bezeichnung von I. das Verbum σχεδιάζειν u. seine Komposita (zur Etymologie s. P. Chantraine, Dict. etym. de la langue grecque [Paris 1968] 2, 1080 s. v. σχεδόν I), vor allem αὐτοσχεδιάζειν (aber auch ἀποσχεδιάζειν [Philostr. vit. soph. 1, 18, 3 (23, 18 Kayser)] u. ἐπισχεδιάζειν [ebd. 1, 2 (6, 6)]) u. die jeweiligen adverbialen (αὐτοσχεδίως [Poll. 6, 144]), adjektivischen (αὐτοσχεδιαστικός [Alcid. soph. 8]; αὐτοσχεδιαστός [ebd. 16f]; σχέδιος [Philostr. vit. soph. 1 prooem. (3, 8)]; αὐτοσχέδιος [Hymn. Hom. Merc. 55]) u. substantivischen Ableitungen (αὐτοσχεδιασμός [Alcid. soph. 18]; αὐτοσχεδίασμα [Aristot. poet. 4, 1448b 23f]; σχέδιον [PsHermog. meth. 17 (434, 5 Rabe)]). Auf die in hellenistischer Zeit erkennbare Verdrängung des seit Thuc. 1, 138, 3 für I. gebräuchliche αὐτοσχεδιάζειν durch das seit dem 4. Jh. hierfür belegte Simplex verwies C. W. Müller: RhMus 128 (1985) 125_{53}. In Verbindung mit Bezeichnungen der Dichtung u. Rede, u. generell der Komposition, wird die I. mitunter durch Adverbien (αὐτόθεν [PsHermog. meth. 17 (433, 16)]; παραυτα [Hesych. lex. α 8467 (1, 286 Latte)] u. sogar θείως [Philostr. vit. soph. 1, 18, 3 [23, 16]), Adjektive (αὐτοκάβδαλος [Eupol. fr. 192, 195 K./A.]) u. vor allem präpositionale Wendungen ausgedrückt (ἐκ τοῦ παρατυχόντος [Plut. sept. sap. conv. 10, 154A; Poll. 6, 142]; ἐκ τοῦ προστυχόντος [Plut. Pyth. orac. 25, 407B; dazu S. Schröder, Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis (1990) 393 zSt.]; ἐκ τοῦ παραυτίκα [Alcid. soph. 3]; ἐκ τοῦ παραχρῆμα [ebd. 33]; ἐπὶ καιροῦ [Plut. vit. Demosth. 8, 3]; ἐκ προχείρου [ebd. 8, 7]; ἐξ ἐπιδρομῆς [vit. Ant. 80, 3]; häufig ἐξ ὑπογυίου [Isocr. or. 4, 13]). Das Wort καίριον (Peek, Griech. Versinschr. nr. 1924 [Ende 1. Jh. nC.] in der Beischrift) ist wohl Adjektiv (scil. ποίημα). Eine besondere Rolle bei der Ausbildung der I.terminologie hat zweifellos Alkidamas gespielt, der zudem die von ihm verteidigte I. vom orientierungslosen Losreden aufs Geratewohl (εἰκῇ λέγειν: soph. 33 [s. u. Sp. 1223f]) unterschied. Eine umfangreiche Liste möglicher Ausdrücke für unvorbereitetes Reden stellte Pollux in der neuen Blütezeit der I. im 2. Jh. nC. zusammen (6, 142/4). Die reiche Terminologie läßt ahnen, daß die I. mit vielfältiger Differenzierung wahrgenommen wurde.

b. Lateinisch. Im Lateinischen, das keinen einfachen Verbalbegriff für die I. eingeführt hat, wurde zusammen mit Ausdrücken der Dichtung u. Rede besonders die präpositionale Verbindung ex tempore (‚aus dem Augenblick heraus'), daneben auch einmal ex improviso (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 22 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 67, 24]) oder de tempore verwendet (Fortunatian. ars rhet. 3, 3 [122, 19 Halm; 144, 14f Calboli Montefusco (Bologna 1979)]). Nicht selten steht seit dem 1. Jh. nC. extemporalis (I. Kapp, Art. extemporalis: ThesLL 5, 2, 1968, 53/83) u. Ableitungen (extemporalitas, extemporaneus: ebd. 1969, 1/12), bisweilen andere Adverbien (zB. subito [Cic. de or. 1, 150]) u. Adjektive (subitus, fortuitus [ebd.]; repentinus [Aug. cath. rud. 14 (CCL 46, 136, 22); Possid. vit. Aug. 7, 1; Sidon. Apoll. ep. 9, 3, 5]; zu den drei in römischer Rhetorik unterschiedenen Vorbereitungsstufen s. u. Sp. 1233).

B. Griechisch-römisch. Da die antiken Nachrichten über Prosaliteratur eine besonders differenzierte Anschauung der I. vermitteln, soll dieser Bereich, trotz seines späteren Beginns, der Dichtung, in der die I. zwar schon früher geübt wurde, aber weniger häufig belegt ist, vorangestellt werden.

I. In Prosa. a. Im klass. u. hellenist. Griechenland. 1. Als ursprüngliche Praxis u. bleibendes Erfordernis in Politik u. Rechtsprechung. Aristoteles (frg. 137 Rose[3]: Cic. Brut. 46f) gibt an, daß vor der Begründung der Rhetorik durch Korax u. Tisias im 5. Jh. zwar niemand kunstgerecht, die meisten allerdings sorgfältig nach schriftlichem Konzept geredet hätten, u. erwähnt auch die Abfassung schriftlicher Gemeinplätze (τόποι) durch Protagoras, Gorgias u. Antiphon, die man in die eigenen Reden einlegen konnte (vgl. F. Blass, Die attische Beredsamkeit[3] (1887/98) 1, 26f; Kritik an dieser Praxis bei Alcid. soph. 14; Quint. inst. 2, 4, 27/32 [s. Sp. 1224. 1233f]; gegen die Annahme einer wörtlichen, u. nicht bloß inhaltlichen Übernahme der Topoi Hudson-Williams, Speeches 72_1). Zu der aus grundsätzlichen Überlegungen

naheliegenden Vermutung, daß am Beginn der praktischen Beredsamkeit die I. gestanden haben muß, tritt eine späte, aber vermutlich aus peripatetischer Quelle geschöpfte Nachricht (Suda s. v. Περικλῆς [4, 100, 16f Adler] aus Hesych. Mil. onom.; dazu Blass aO. 1, 35 mit Anm. 5), daß Perikles als erster eine schriftlich ausgearbeitete Rede vor Gericht hielt, während seine Vorgänger noch improvisiert hätten (Antiphon soll dann der erste gewesen sein, der Gerichtsreden für andere schrieb: PsPlut. v. dec. orator. 832CD; Brown 102f; vgl. auch Hudson-Williams, Speeches 70). Obgleich die in der 2. H. des 5. Jh. vC. erfolgte Verfeinerung der Rhetorik eine möglichst gründliche vorherige Ausarbeitung gerichtlicher Reden geraten sein ließ, durfte die I. auch weiterhin keineswegs vernachlässigt werden. In besonderem Maße galt dies für politische Versammlungen, deren Ansetzung u. Ablauf in der Demokratie ja nicht vom einzelnen Redner bestimmt wurde. Daß dieser den Erfordernissen des Augenblickes, d. h. des für die I. entscheidenden καιρός (vgl. Alcid. soph. 11), entsprechend zu improvisieren fähig sein müsse, wurde noch in der Kaiserzeit gefordert (Plut. praec. ger. 8, 803F/4A). Die Bereitschaft zu einer schlagfertigen Bemerkung, wie sie neben Plutarch (ebd. 804B) auch Philostrat (vit. soph. 1, 2 [5, 25/6, 7]; vgl. Suda s. v. Λέων [3, 247, 31/8, 6] aus Hesych. Mil. onom.) dem Platonschüler u. Politiker Leon v. Byz. als Abgesandtem vor den Athenern nachsagt, konnte hierbei durchaus große Wirkung haben (Hudson-Williams, Speeches stellte für die meisten politischen Reden [bis auf die des Demosthenes] die I., für gerichtliche hingegen die schriftliche Vorbereitung als Regelfall heraus; nach Ps-Hermog. meth. 17 [433f Rabe; s. u. Sp. 1228] soll der Redner freilich jeweils den umgekehrten Eindruck erwecken). – Doch auch für das in seinem Ablauf gesetzlich streng geregelte athenische Gerichtswesen blieb I. erforderlich. Zwar ließen sich viele Prozeßteilnehmer ihre Stellungnahme von einem professionellen Redenschreiber (λογογράφος) ausarbeiten u. trugen sie auswendig vor, doch durfte die Hauptverhandlung, in der beide Parteien je nach Art der Klage jeweils ein- oder zweimal zu Wort kamen, nur einen einzigen Tag dauern (J. H. Lipsius, Das att. Recht u. Rechtsverfahren 3 [1915] 910f). Daher hatten sich die Beklagten, u. bei Prozessen mit doppelter Rede u. Gegenrede auch die Kläger, kurzfristig auf überraschende Argumente u. sogar auf neue Beweismittel der Gegner einzustellen, welche diese in der Vorverhandlung (Anakrisis) noch nicht hatten vollständig vorlegen müssen (F. Lämmli, Das attische Prozeßverfahren in seiner Wirkung auf die Gerichtsrede [1938] 74f. 108f. 120/3; Alcid. soph. 10: τὰς ἐξαίφνης ἐπενεχθείσας αἰτίας ἀπολύσασθαι; noch größere Möglichkeiten zur Überrumpelung des Gegners bot im röm. Prozeßwesen die altercatio; vgl. Quint. inst. 6, 4, 14 [s. u. Sp. 1232]). So läßt eine von Lysias verfaßte u. nach dem Prozeß überarbeitet herausgegebene Verteidigungsrede noch erkennen, daß die Beschuldigung in der Klagerede eine unvorhergesehene Abänderung erfahren hatte, aufgrund deren der namentlich nicht genannte Beklagte seine Verteidigung nicht in der vorbereiteten Weise hatte halten können (or. 7, 1/3; dazu E. Heitsch: A. Anastassiou / D. Irmer [Hrsg.], Kleinere attische Redner = WdF 127 [1977] 202/4; zur I. in attischen Prozeßreden vgl. auch K. J. Dover, Lysias and the Corpus Lysiacum [Berkeley / Los Angeles 1968] 167f).

2. Als persönliche Vorliebe. Wieweit ein praktischer Redner sich auch in weniger dringenden Fällen der I. bediente, hing natürlich von seiner Begabung u. Neigung ab. Für seine Anlage zur I. war vor allem Demades (ca. 380/319 vC.) bekannt (Plut. vit. Demosth. 10, 1; vgl. 8, 7), der keine einzige Rede schriftlich hinterlassen hat (Th. Thalheim, Art. Demades: PW 4, 2 [1901] 2704). Zu jener Zeit, in der nach Philostrat (vit. soph. 1, 18, 3 [23, 14/9]) die I. keine ständige Übung der Sophisten (s. aber Sp. 1225/7) mehr war, habe der praktische Redner Aischines sich in der I. ausgezeichnet (vgl. Phot. bibl. cod. 61, 20b, 8f, der seinen Stil als gleichsam urwüchsig u. improvisiert charakterisiert; zu seiner auch diesbezüglichen Rivalität mit Demosthenes Brown 134/6). Der Platon- u. Isokratesschüler Lykurg (ca. 390/324 vC.) soll seine fehlende Begabung zur I. durch beharrliche Übung ausgeglichen haben (Phot. bibl. cod. 268, 497b 7/9). Demosthenes habe hingegen Stegreifreden möglichst vermieden (Plut. vit. Demosth. 8, 3f. 7), was Plutarch freilich nicht auf sein Unvermögen, sondern eine bewußt getroffene Entscheidung zurückführt (ebd. 9, 2; vgl. auch die PsPlut. v. dec. orator. 848C von Demosthenes referierte Ableh-

nung der I. für symbuleutische Reden; wenig später heißt es allerdings, daß Demosthenes seine meisten Reden improvisiert habe). Dorjahns Studien bestätigen den sich allein schon aus der herausragenden Stellung des Demosthenes im öffentlichen Leben ergebenden Schluß, daß er, wenn nötig, durchaus zur I. in der Lage war (vgl. auch Brown 125/7).

3. Als Kunststück. a. Anfänge der künstlerischen Improvisation. In späteren rhetorischen Quellen wurde der Sophist Gorgias (ca. 480/380 vC.) geradezu als *Erfinder der mit Kunst um ihrer selbst willen betriebenen I. hingestellt (Cic. de or. 1, 102f; Philostr. vit. soph. 1 prooem. [3, 19/24 = VS 82 A 1a; vgl. L. Radermacher, Artium scriptores (Wien 1951) B 7, 23], der die von anderen vorgenommene Zurückführung der I. sogar auf Perikles [s. hingegen o. Sp. 1217], Python v. Byz. bzw. den Redner Aischines zurückwies; Welcker XCIV erklärte die verschiedenen Zuweisungen damit, daß bei letzteren Rednern die praktische, von Gorgias hingegen die epideiktische I. geübt wurde; Navarre 37 hielt Protagoras für den ersten professionellen Improvisator). Nicht lange nach dem Tod des Gorgias führt Platon ihn vor (Gorg. 447C/8A = VS 82 A 20), wie er jedes ihm gestellte Problem sofort zu behandeln verspricht (in dieser Fertigkeit wird ihm Meno 70AB [= VS 82 A 19] eine Vorreiterrolle nachgesagt; Zweifel an der Glaubwürdigkeit der platonischen Charakterisierung des Gorgias bei Brown 12_{17}; aber auch Alkidamas selbst [soph. 31] rühmt sich dieser Fähigkeit). In der Tat impliziert der in Aristot. rhet. 3, 18, 1419b 3 überlieferte Ausspruch des Gorgias (VS 82 B 12 bzw. Radermacher aO. B 7, 22), daß der Redner imstande sein müsse, dem Ernst des Gegners mit Scherz, seinem Scherz hingegen mit Ernst zu begegnen, eine meist nur durch I. mögliche Einstellung des Redners auf die jeweilige Situation. Dionys v. Halikarnaß (comp. 12 [45, 12/21 Usener / Radermacher]; vgl. u. Sp. 1227) bezeugt von Gorgias die erste (u. offenbar einzige ihm bekannte), seines Erachtens allerdings völlig unbefriedigende schriftliche Behandlung des richtigen Augenblicks, des καιρός (Radermacher aO. B 7, 23). In diesem vielleicht als selbständige Schrift, wahrscheinlicher aber als Teil innerhalb der rhetorischen Techne abgefaßten Stück (VS 82 B 13) hat Gorgias offenbar versucht, dem Redner Ratschläge für die I. an die Hand zu geben (zu weiteren mutmaßlichen Spuren dieser Schrift W. Süß, Ethos. Studien zur älteren griech. Rhetorik [1910] 17/49). Ähnlich wie bei Quintilian (inst. 10, 3, 3; s. u. Sp. 1231), jedoch im Gegensatz zu Alkidamas (soph. 6/8; s. u. Sp. 1223) scheint I. im Sinne des Gorgias das Ergebnis beharrlicher schriftlicher Übung zu sein (Brown 37).

β. Eingrenzung des Anwendungsgebietes künstlerischer Improvisation. In der 1. H. des 4. Jh. vC. wurde die ostentative I. öffentlicher Reden vornehmlich als Domäne der Sophisten betrachtet. So läßt Platon auch Hippias v. Elis (Ende 5. Jh. vC.), der alles andere als ein Berufsredner war (Blass aO. [o. Sp. 1216] 1, 33), beteuern, er könne sowohl vorbereitete Reden halten als auch auf beliebige Fragen, die man ihm stelle, antworten (Hipp. min. 363D [= VS 86 A 8; Radermacher aO. B 11, 1]; Hudson-Williams, Speaking 28). Während hier die I. wie ein Sport betrieben wurde, war sie in Festreden bei ernsthaften öffentlichen Anlässen natürlich fehl am Platze, wie die Sorge des Menexenos bei Platon zeigt, daß der für den staatlichen Epitaphios gewählte Redner aufgrund der Kürze der Frist ‚v i e l l e i c h t gezwungen würde, g l e i c h s a m zu improvisieren' (Menex. 235C). Wenn Sokrates anschließend Epitaphien für leicht improvisierbar hält u. selber eine angeblich am Vortage von Aspasia teils aus früheren Überlegungen, teils aus Eingebungen des Augenblicks vorgetragene (ebd. 236B) Grabrede referiert, weist dies keineswegs auf eine regelmäßig erfolgte I. von Epitaphien hin (auch wenn der Epitaph [Ps-?] Lys. or. 2, 1 die Vorbereitungszeit als unangemessen knapp hinstellt, handelt es sich immerhin um einige Tage, so daß von völliger I. keine Rede sein kann; die Entschuldigung dient hier als captatio benevolentiae). Immerhin ist die von Sokrates vorgetragene Beobachtung, daß das Lob, mit dem, wie hier zB. in Grabreden, die Zuhörerschaft bedacht wird, nicht schwierig zu improvisieren sei, tatsächlich für die antike I. nutzbar gemacht worden (für das Lob der Zuhörerschaft als gewöhnlichen Beginn einer I. vgl. Philostr. vit. soph. 1, 25, 4 [46, 3]). – Keine rednerische Herausforderung im Sinne der o. Sp. 1214 gegebenen Definition stellt die I. beim Gespräch im privaten Kreis dar, die Alkidamas zwar auch neben Gerichtsverhandlungen u. Volksversamm-

lungen erwähnt (soph. 9; dazu Tordesillas 213 mit Anm. 14), für seine Verteidigung der I.kunst jedoch nicht weiter auszunutzen versucht. Auch wenn Platon den Pausanias als Teilnehmer des ‚Gastmahls' am Ende seines Beitrages sagen läßt, daß er gleichsam ‚aus der Eingebung des Augenblicks' gesprochen habe (conv. 185C), bedeutet dies keineswegs, daß die anderen Teilnehmer stattdessen eine vorgefertigte Rede mitgebracht hätten.

γ. Bei den Schulrednern seit dem 4. Jh. vC. Die meisten Schulredner bzw. Sophisten versprachen, in ihrem Schulbetrieb die Befähigung zum praktischen Redner in Politik u. Gerichtswesen zu vermitteln. Ihre eigentliche Kunst der technisch ausgefeilten Beredsamkeit stellten sie hingegen in virtuosen Fest- u. Schaureden vor. Die unten dargestellten gegensätzlichen Beurteilungen der I. beruhen in großem Maße auf der verschiedenen Gewichtung beider Betätigungen.

aa. Zurückdrängung durch Isokrates. Mit ausgefeilter Sprachkunst läßt Isokrates der I. in seinen epideiktischen Reden keinen Raum (Schmid / Stählin 1, 3, 79). In seinem Panegyrikos (ca. 380 vC.) distanziert er sich von jenen Rednern, die im Prooemium um Nachsicht bitten, weil sie ihre Rede aus dem Stegreif hätten konzipieren müssen (or. 4, 13). Weniger explizit ist seine Stellungnahme zur I. noch in seiner Rede ‚gegen die Sophisten' (or. 13), die er am Anfang seiner um 390 vC. einsetzenden Lehrtätigkeit (dazu or. 15, 193) verfaßt hat. Indem er die Berücksichtigung der καιροί besonders würdigt (or. 13, 13. 16; vgl. or. 4, 9; 15, 184; zur Verwendung von καιρός bei Isokrates Eucken 27f; M. Vallozza: QuadUrbCultClass 50 [1985] 122f), meint er die I. zumindest nicht ausschließlich, da er anderswo als Beispiel für die von ihm verteidigten Reden über plausible Standardthemen, die in δυσκαταμάθητοι καιροί gehalten würden (Isocr. or. 10, 11), τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης nennt (ebd. 14; vgl. auch or. 5, 155). Andererseits liegt darin, daß Isokrates die von denjenigen Sophisten, die politische Redner auszubilden versprachen, niedergeschriebenen Reden für schlechter als die I. irgendwelcher Nichtredner erachtet (or. 13, 9), nicht notwendig eine negative Bewertung der I. selbst (vgl. H. Raeder: RhMus 63 [1908] 500f). Vielmehr soll hier die Unfähigkeit der angegriffenen Sophisten besonders deutlich dadurch zu Tage treten, daß die I. einer Rede gemeinhin kunstloser als ihre schriftliche Abfassung ist (vgl. Sokrates, der sich bei Plat. Phaedr. 236D ziert, als Nichtredner den Stoff einer von Lysias in aller Ruhe verfaßten [vgl. 228A] Rede aus dem Stegreif zu behandeln; in etwas geringerer Zuspitzung als Isokrates spricht Alcid. soph. 1 den Sophisten die Fähigkeit zur I. in gleicher Weise wie den Nichtrednern ab). Bemerkenswert ist allerdings der nachdrückliche Hinweis darauf, daß das Erlernen aller möglichen Argumente (ἐνθυμήματα bzw. auch ἰδέαι) zwar einfach sei, die wahre Kunst jedoch in deren Auswahl, Kombination u. Anordnung sowie in der angemessenen u. wohlklingenden Ausformulierung liege, u. der Lehrer fähig sein müsse, alle Redearten genau (ἀκριβῶς) u. erschöpfend durchzunehmen (or. 13, 16f). Dies kann natürlich als Kritik gegen den in seiner Schule vorrangig die I. übenden Gorgiasschüler Alkidamas aufgefaßt werden.

bb. Verteidigung durch Alkidamas. Es ist umstritten, in welchem zeitlichen Verhältnis die von J. Vahlen, Der Rhetor Alkidamas: ders., Ges. philol. Schriften 1 (1911) 133/8 als echt erwiesene Alkidamasschrift ‚Über die Verfasser von Schreibtischreden bzw. Sophisten' (Radermacher aO. [o. Sp. 1219] B 22, 15; Avezzù 8/22), welche die I. als rhetorisches Schulfach nicht nur neben, sondern geradezu anstelle der schriftlichen Ausarbeitung von Reden fordert, zu den oben gen. Isokratesreden (or. 4. 13) u. zu Platons Phaidros (s. oben u. Sp. 1224) steht (Übersicht M. Narcy, Art. Alcidamas d'Élée: R. Goulet [Hrsg.], Dict. des philosophes antiques [Paris 1994] 1, 102; nach Hudson-Williams, Speeches 72 lag die Neuerung des Alkidamas in der Ausdehung der schon von früheren Sophisten für politische Reden vermittelten I. auf Gerichtsreden; daß letztere meist nicht von ihren Verfassern, sondern den Auftraggebern rezitiert wurden, ließ Alkidamas außer Betracht; vgl. Brown 38_{147}). Unverkennbar ist hingegen, daß diese Schrift trotz fehlender Namensnennung in erster Linie einen Angriff auf die sich in sorgfältiger Ausarbeitung manifestierende u. somit die I. zurückdrängende Redekunst des Isokrates darstellt (vgl. zB. Vahlen aO. 140; W. Steidle: Hermes 80 [1952] 286; Gastaldi 198; Avezzù 72 [zum Titel]; Eucken 121; Lentz 137; Narcy aO. 104; Friemann 309 betrachtete allerdings die Anspielungen auf Isokrates als bloße Seitenhiebe in einer primär gegen Logographen in der Tradition des

Lysias gerichteten Polemik; vgl. Brown 36f mit Anm. 134). – Alkidamas behauptet, daß das Schreiben einer Rede leichter als ihre I. sei, deren Beherrschung hingegen Begabung (φύσις) u. besondere Ausbildung erfordere (soph. 3/5) sowie das Vermögen zu schriftlichem Ausdruck miteinschließe (6/8; dagegen Cic. de or. 1, 152 [s. u. Sp. 1231]); andererseits sei das (vor Gericht bekanntlich statt des Ablesens geübte [s. o. Sp. 1217]) *Auswendiglernen u. der flüssige Vortrag einer schriftlich verfaßten Rede viel beschwerlicher u. riskanter als das Halten einer I. (Alcid. soph. 18/21; umgekehrt hielt später Quint. inst. 11, 2, 39 eine wohldurchdachte Wortfügung [compositio] für eine große Erleichterung beim Behalten der Rede). Der besondere Nutzen der I. liege in der Fähigkeit, das Wort in jedem passenden Augenblick ergreifen zu können (Alcid. soph. 9/12; zum Terminus καιρός Eucken 28f; Vallozza aO. 119/23; Tordesillas 210 mit Anm. 11 [Lit.]; D. L. Sullivan: QuartJournSpeech 78 [1992] 317/32 [Lit.]), welcher ja in einer demokratischen Staatsform der Kontrolle des Redners entzogen sei (Alcid. soph. 11; umgekehrt stellte Gastaldi 201 das bloß schriftliche Wirken des Isokrates in Zusammenhang damit, daß im 4. Jh. vC. die Polis ihre überragende Rolle als politischer Bezugspunkt einbüßte; zum Anachronismus der Position des Alkidamas vgl. weiterhin Lentz 143f; Friemann 315f), auf philosophische Fragestellungen unmittelbar zu antworten (Alcid. soph. 15), einzelne Teile der Rede je nach Gefallen der Zuhörer auszudehnen oder zu verkürzen (22f) u. unvorhergesehene Argumente nachträglich einzubauen (24f). Das Wesen der I. liegt nach Alkidamas darin, daß man mit wachem Geist (ἀγχίνοια [16]; vgl. auch συντονία τῆς διανοίας [24]; ἀγχίνοια definierten die Stoiker als ἐπιστήμη εὑρετικὴ τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα [SVF 3, 64, 28; 65, 14f. 28; 66, 7 nr. 264f. 267f]) flüssig (τῆς ἐν αὐτοσχεδιαστικοῖς εὐροίας [Alcid. soph. 17]; vgl. Brown 63_{267} u. S. Rothe, Kommentar zu ausgewählten Sophistenviten des Philostratos [1989] 98 zur Rolle dieses Begriffs in der I.) ‚von der Seele weg' spricht (soph. 16f, bes.: εὐλύτῳ τῆς ψυχῆς ἀγχινοίᾳ χρώμενον; ebd. 6: φυχῆς ἕξις). Eine solche I. unterscheidet sich vom bloßen unüberlegten Reden (εἰκῇ λέγειν) durch eine vorherige Auswahl u. Anordnung der Argumente (ἐνθυμήματα; zu deren großer Bedeutung bei Alkidamas M. Vallozza: QuadUrbCultClass 56 [1987] 95_{11}), während sie im Gegensatz zur schriftlichen Rede Wortlaut u. Silbenrhythmus nicht vorher festlegt (Alcid. soph. 33; vgl. auch 18 [zur Unterscheidung dreier Vorbereitungsgrade in der röm. Rhetorik s. u. Sp. 1233]). Daraus ergibt sich, anders als bei einem nur gelegentlichen Abweichen von einem schriftlich vorformulierten Text, ein natürlicher u. ebenmäßiger Stil (soph. 14; anders Cic. de or. 1, 152 [s. u. Sp. 1231]). Diese durchaus wohlklingende (Alcid. soph. 31: μουσικῶς) Sprache kommt also ohne all jene rhetorischen Feinheiten aus, die den Argwohn der Zuhörer gegen betrügerische Kniffe dermaßen erregen (weitere Belege für das Unbehagen gegenüber vorbereiteten Reden bei Hudson-Williams, Speeches 68 mit Anm. 6f; vgl. Tordesillas 215_{23}), daß die Schreiber von Gerichtsreden durch die Wahl ihres Ausdruckes I. sogar vortäuschten (Alcid. soph. 12f). Bemerkenswerterweise gibt Alkidamas also durchaus zu, daß die Ausarbeitung schriftlicher ‚Phantomreden' (εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων) einen größeren ästhetischen Reiz als die beseelte u. lebende I. habe (27f; auch Plat. Phaedr. 275D/6A bezeichnet in einem ähnlichen Vergleich mit der bildenden Kunst die geschriebene Rede als εἴδωλον der beseelten u. lebenden, sieht es hierbei aber nicht auf eine Verteidigung der I. ab; Eucken 129/31 betrachtete die Beziehung zwischen beiden Autoren nicht als Zeichen einer Abhängigkeit des einen vom anderen; Friemann 310/2 vermutete hingegen wieder eine Abhängigkeit des Alkidamas von Platon). Seine Schau- u. Werbereden vor unbekanntem Publikum bereitet auch Alkidamas schriftlich vor, da seine I. bei solchen Zuhörern ein unvorteilhaftes Bild von seiner Kunst vermitteln könnten (soph. 31; weiterer Grund für schriftliche Abfassung ist die Vorsorge für seinen Nachruhm [32]). – Eine ausführliche Zurückweisung dieser harschen Polemik ist in den Schriften des Isokrates nicht erhalten. Er entgegnet in seinem Panegyrikos (or. 4, 11f) den Kritikern an seiner Präzision (ἀκρίβεια; dazu D. Kurz, Ἀκρίβεια. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles [1970] 32/4) mit dem knappen, aber treffenden Hinweis darauf, daß jene die stilistisch anspruchsvollen Prunkreden mit Blick auf Prozesse um private Rechtsgeschäfte betrachteten (auf die seine eigene Kunst bekanntlich nicht ausge-

richtet war [vgl. or. 13, 19f], was seinen Schüler Lykurg zu mühevoller Weiterbildung veranlaßte [s. o. Sp. 1218]; zur geringeren Überzeugungskraft seiner schriftlich zugeschickten Reden vgl. or. 5, 25f u. ep. 1, 3, wo als einer der Vorteile persönlich gehaltener Reden die Möglichkeit zu nachträglichen, offenbar als improvisiert zu verstehenden Erläuterungen genannt ist; Unterscheidung zwischen dem für die schriftliche Tradierung konzipierten u. dem allein auf den Moment des Vortrages hin berechneten [aber nicht notwendigerweise tatsächlich improvisierten] agonistischen Stil in epideiktischer, gerichtlicher u. politischer Rede bei Aristot. rhet. 3, 12, 1413b 3/4a 27; vgl. Brown 42/5; Hudson-Williams, Speeches 69; Gentili 227; Ritoók 160; O'Sullivan) u. die Qualitäten einer feinen rhetorischen Ausarbeitung ignorierten. Dies scheint gegen Alkidamas gerichtet zu sein (Vertreter dieser Ansicht bei Avezzù 71; weiterhin Eucken 125/30; dagegen G. Walberer, Isokrates u. Alkidamas, Diss. Hamburg [1938] 55/7; Friemann 306/8). – In seinem Μουσεῖον, das die Hauptquelle für den frühestens in hadrianischer Zeit kompilierten ‚Wettkampf zwischen Homer u. Hesiod' darstellt (vgl. Vogt 202/12; ferner Narcy aO. [o. Sp. 1222] 105/8; Text: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Vitae Homeri et Hesiodi [1916] 34/45), hat Alkidamas seinem Schulprogramm entsprechend die Stegreifdichtung Homers gefeiert (vgl. Vogt 197/205, der das I.motiv als tragendes Element der Erzählung herausstellte; Narcy aO. 106f). Vielleicht erwähnte Alkidamas in derselben Schrift auch ein Beispiel des I.könnens von Archilochos (dazu Müller aO. [o. Sp. 1215] $146f_{119}$; vgl. u. Sp. 1247).

cc. Ihre weitere Rolle in der Schulrhetorik. Sieht man von der Nachricht ab, daß der für seine I. bekannte Redner Aischines (vgl. o. Sp. 1218) bei Alkidamas in die Lehre gegangen sei (Suda s. v. Αἰσχίνης [2, 184, 2] aus Hesych. Mil. onom.; bezweifelt bei Narcy aO. 101f), hatten die Bemühungen des Alkidamas, die I. nach Art der Sophisten des ausgehenden 5. Jh. weiter zu betreiben, gegen die mit Isokrates erfolgte Verfeinerung des Schriftstils letztlich keinen durchschlagenden Erfolg (vgl. Avezzù IXf). Doch scheint das Üben von I. nicht völlig aus dem sophistischen Schulbetrieb verdrängt worden zu sein. Philostrat (vit. soph. 1, 1 [5, 4/7]) sagt dem Philosophen Eudoxos v. Knidos nach, daß er sich nach seiner Lehrzeit in der platonischen Akademie bei den Sophisten eingeschrieben habe, um die Zierde des Vortrages u. gute I. zu erlernen. Anaximenes v. Lampsakos (Ende 4. Jh. vC.), der sehr wahrscheinlich die ‚Rhetorik an Alexander' verfaßte, hat nach Paus. 6, 18, 6 (FGrHist 72 T 6; vgl. Suda s. v. Ἀναξιμένης [1, 179, 30f]) so gut wie kein anderer improvisiert (Hudson-Williams, Speeches 72 bezog die Unterscheidung in Anaxim. rhet. 2, 1 zwischen den von langer Hand vorbereiteten κοιναὶ ἰδέαι u. den vom jeweiligen politischen Anlaß bestimmten ἴδιοι λόγοι auf die I. in politischen Reden; zu Anaximenes vgl. Brown 46f). Auch der Historiker u. Philosoph Kallisthenes v. Olynth wird als guter Improvisator erwähnt (FGrHist 124 T 1). Falls diese Nachrichten stimmen, ist bei diesen Personen nicht an eine I. aus der Not des Augenblicks heraus, sondern ihre Zurschaustellung als besondere Kunst zu denken. – Einen Beleg für die weitere Zugehörigkeit der I. zur sophistischen Ausbildung bietet Philodem v. Gadara (1. Jh. vC.), der in seiner Rhetorik einräumt, daß die sophistische Rhetorik eine Kunst sei, die bei der Komposition schriftlicher u. improvisierter Reden helfe (rhet. 2: PHerc. 1672 col. 22, 30/5 [F. Longo Auricchio, Φιλοδήμου περὶ ῥητορικῆς lib. 1/2 (Napoli 1977) 219]; auch wenn Philod. rhet. 3: PHerc. 1506 col. 47, 19/23 [J. Hammerstaedt: CronErc 22 (1992) 22] von der panegyrischen Spielart der Rhetorik spricht, die die [sophistischen] Redner schriftlich u. mündlich praktizieren, denkt er an I.). Zudem referiert Philodem die Ansicht von Verteidigern der Schulrhetorik, daß isokrateische u. ähnliche Reden nicht unmethodisch improvisiert bzw. schriftlich verfaßt würden (rhet. 2: PHerc. 1672 col. 9, 7/11 [Longo aO. 167]). Man muß also später die I. keineswegs mehr als unvereinbar mit einer nach dem Vorbild des Isokrates ausgefeilten rhetorischen Technik empfunden haben (eine Anekdote bei Galen. praen. ad Post. 14 [14, 672 Kühn] bezieht sich gar auf eine angebliche Gewohnheit des Isokrates, jedes vorgeschlagene Thema zu behandeln [vgl. Rohde 332_3]). Indem eine Gruppe von bei Philodem angeführten Verteidigern der Schulrhetorik die für die I. grundlegende Fähigkeit, den Erfordernissen des Augenblicks zu begegnen, als Resultat der Übung (τριβή) betrachtete (rhet. 2: PHerc. 1674 col. 25, 15/8 [Longo aO. 97]), griffen sie dem Urteil des Dionys

v. Hal. vor, der am Ende des 1. Jh. vC. die Feststellung traf, daß es bis zu seiner Zeit keinem Redner oder Philosophen gelungen sei, in Form einer τέχνη Kunstregeln für den καιρός aufzustellen (comp. 12 [45, 12f U./R.]; vgl. o. Sp. 1219), sondern dessen Beherrschung allein durch häufiges Üben verbessert werden könne (ebd. [45, 18/21]). – Da Seneca Rhet. die I. von Schauvorträgen (Deklamationen) als eine ‚griech. Kunstfertigkeit' bezeichnet (contr. 4 prooem. 7), müssen griechische Schulredner auch in augusteischer Zeit mit dieser Fertigkeit hervorgetreten sein (vgl. auch die von Schmid XIII referierte Ansicht von E. Rohde über eine Kontinuität der I.praxis von Gorgias bis hin zur Zweiten Sophistik). Als der beste Improvisator unter den damaligen Sophisten galt ein gewisser Philostratus (K. v. Fritz, Art. Philostratos nr. 7: PW 20, 1 [1941] 123f), den Oktavian in Alexandrien nach der Schlacht von Actium iJ. 31 vC. begnadigte (Plut. vit. Ant. 80, 3).

4. Fiktive Improvisation. α. Zur Steigerung der Glaubwürdigkeit. Da eine allzu offensichtliche Verwendung rhetorischer Mittel in politischen u. gerichtlichen Verhandlungen bei den urteilenden Zuhörern den Verdacht weckte, daß sie nach allen Regeln der Kunst in die Irre geführt würden (als alte Einsicht erwähnt bei Quint. inst. 12, 9, 5), versuchten die Logographen, bei der schriftlichen Ausarbeitung von Prozeßreden für ihre Klienten (dazu s. o. Sp. 1217) die einfache Ausdrucksweise der I. nachzuahmen (Alcid. soph. 13 [s. o. Sp. 1224]; weitere Belege Brown 39f$_{153}$; Greene 41). – Auf Stilmittel scheinbarer I. zur Steigerung der Glaubwürdigkeit (allgemein zu ihrer möglichen Verwendung bei Demosthenes Dorjahn, Further study 10) weisen die Demosthenesscholien u. die Verfasser rhetorischer Schriften hin: die angebliche Besinnung des Redners auf ein beinahe vergessenes (Demosth. or. 19, 234 bzw. 21, 110 [zu dieser Rede s. aber auch u. Sp. 1229]; vgl. Alex. rhet. de figuris 1, 2 [3, 14, 7 Spengel]; PsAristid. rhet. 1, 101 [40 Schmid]; Tiber. fig. 17 [21 Ballaira]) oder soeben ihm eingefallenes Argument (Demosth. or. 24, 122; vgl. die Scholien [2, 356, 34f. 357, 3f Dilts]; Tiber. fig. 17); die Aufforderung an den Gerichtsschreiber, das verlangte Dokument gründlicher zu suchen (Demosth. or. 20, 84 mit Scholien [127, 16f Dilts]; PsAristid. rhet. 1, 101); vermeintliche Ungewißheit darüber, ob ein Zeuge der Ladung nachkomme (Belege: Lämmli aO. [o. Sp. 1218] 100$_1$); ein Füllwort, das ein Zurechtlegen der folgenden Worte aus dem Augenblick heraus suggeriert (Demosth. or. 22, 15 mit Scholien [270, 12f]); eine nachträgliche Korrektur der Formulierung (ebd. 23, 153 mit Scholien [310, 5f]). PsLongin beobachtet bei Demosthenes eine besonders häufige u. extreme Verwendung des den Eindruck der I. erweckenden Hyperbatons: Die Einschübe anderer Gedanken zwischen sinngemäß zusammengehörige Satzteile hätten beim Zuhörer Spannung ausgelöst, ob es Demosthenes gelingen werde, ohne einen Zusammenbruch der grammatischen Struktur zum Satzende zu gelangen (22, 3f). – Als ein weiteres den Eindruck der I. hervorrufendes Mittel nennt PsLongin Rede u. Antwort in Form von Selbstgesprächen (18, 2; zum spontanen Charakter der Dialogform vgl. Demetr. eloc. 224). Nach PsHermog. meth. 17 (433f Rabe) erweist sich Kunstfertigkeit des Redners in Gerichtsreden bei der Vortäuschung von I.; in symbuleutischen (politischen) Reden solle man hingegen den Eindruck des Vorbedachten nicht verhehlen; bei (epideiktischen) Lobreden tue es nichts zur Sache, ob man die schriftliche Vorbereitung eingestehe oder I. vortäusche. Als Mittel zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit schriftlicher Reden wird deren Abfassung im I.stil schon in einer wohl bereits im 4. Jh. vC. in dorischem Dialekt verfaßten Rhetorik (POxy. 410, 114/9) u. in dem vermutlich aus der Schule des Isokrates stammenden ps-demosthenischen Erotikos angeraten (or. 61, 2; [als Fälschung] erwähnt schon bei Dion. Hal. Demosth. 44 [228, 23f U./R.]; vgl. auch Anon. Seg. 97 [Spengel / Hammer 369, 15f]). PsLongin 18, 2 stellt es als ausgemacht hin, daß eine ohne lange Besinnung erteilte Antwort direkt aus der Wahrheit schöpfe, u. Seneca d. J. ist zuversichtlich, daß der gute Eindruck, den er in einem Gespräch aus den unvorbereiteten Antworten einer Person gewonnen habe, ihn nicht trügen werde (ep. 11, 1). In einem Antwortschreiben Hadrians an Vibius Varus (Dig. 22, 5, 3, 1) wird die I. der Antworten geradezu als ein Kriterium für die Glaubwürdigkeit von Zeugenaussagen vor Gericht aufgeführt.

β. Als schriftliches Stilmittel. Neben ihrer auf die Situation des Prozesses bezogenen Funktion, das Vertrauen der Richter zu ge-

winnen, können Anzeichen für I. auch dazu verwendet werden, einer als Schrift veröffentlichten Rede den Charakter der Mündlichkeit zu belassen oder erst zu verleihen (zu der Schwierigkeit, im Einzelfall zwischen fiktiver u. tatsächlicher I. zu unterscheiden, s. u. Sp. 1236). Indem Demosthenes vorgab, den Meidias soeben noch beim Versuch der Einflußnahme auf die Richter beobachtet zu haben, strebte er den Eindruck der I. in einer Rede an, die vielleicht (vgl. D. M. MacDowell, Demosthenes. Against Meidias [Oxford 1990] 23/8) nie vor Gericht gehalten worden ist (or. 21, 4; Lämmli aO. 14_1; Dorjahn, Fourth study 192; Heitsch aO. [o. Sp. 1218] 202).

b. Improvisation bei den Römern im 1. Jh. vC. u. nC. Während Cicero, Seneca Rhetor u. vor allem Quintilian ausführlich über die I. vor Gericht u. in der rednerischen Ausbildung berichten, fließen die Zeugnisse über die politische Rede auch schon vor dem Ausgang der Republik erheblich spärlicher. Daraus daß Cicero (Planc. 74) aus einer früheren politischen Rede (p. red. in sen. 35; vJ. 57 vC.) vorliest, die er wegen der Bedeutsamkeit des Gegenstandes nach schriftlicher Abfassung vorgetragen habe, läßt sich schließen, daß er bei anderen Gelegenheiten weniger Mühe auf die Vorbereitung verwandt hat. Von Cato d. J. wird berichtet, daß er iJ. 55 vC. im Senat die von Caesar brieflich gegen ihn erhobenen Vorwürfe auf der Stelle so überzeugend widerlegt habe, als ob seine Rede überlegt u. vorbereitet gewesen wäre (Plut. vit. Cat. min. 51, 3f). Einmal bezieht sich Cicero (Phil. 10, 5; vJ. 43 vC.) im Senat darauf, daß sein Widersacher Q. Fufius Calenus von einer schriftlichen Vorlage abgelesen hat. Das Ablesen einer schriftlichen Formulierung dürfte bei Anträgen (sententiae) für Senatsbeschlüsse die Regel gewesen sein (vgl. ep. Att. 4, 3, 3; ep. fam. 10, 13, 1). – Grabreden, wie die später schriftlich herausgegebene des Q. Fabius Maximus auf seinen Sohn (H. Malcovati, Oratorum Romanorum frg.[3] [Torino 1953] 5f), waren selbstverständlich bis in ihren Wortlaut vorbereitet (vgl. o. Sp. 1220).

1. Als Erfordernis vor Gericht. Ähnlich wie in Athen ist im röm. Gerichtswesen auch nach der Zunahme rednerischer Kunst in der Gerichtsrede noch manches der I. überlassen gewesen. Dies schloß freilich schriftliche Vorbereitung nicht aus. Cato d. Ä. in frg. 169 (110f Sblendorio Cugusi) bezog sich einmal auf seine Aufzeichnungen für eine frühere Prozeßrede (dazu ebd. 29. 413f; Brown 150 mit Anm. 355 wies auf das Fehlen jeglicher Zeugnisse dafür hin, daß Cato jemals ex tempore gesprochen habe). Ser. Sulpicius Galba soll die verbleibende Zeit bis zu einem von C. Laelius Sapiens übernommenen Prozeß bis zum allerletzten Augenblick zum Diktieren seiner Rede genutzt haben (Cic. Brut. 87), während L. Licinius Crassus kein Fall so gering erschienen sei, daß er unvorbereitet gesprochen hätte (Plut. vit. Crass. 3, 4; vgl. Cic. Brut. 158; zu Widersprüchen in der Darstellung des Crassus bei Cicero Brown 153_{374}). Von sich selbst sagt Cicero, er sei immer mit sorgfältig ausgearbeiteten Reden vor Gericht erschienen (Brut. 312). In seinen publizierten Reden nur in Stichwörtern erwähnte Abschnitte (zB. Mur. 57) sind entweder bei der Veröffentlichung ausgelassen (so Plin. ep. 1, 20, 7) oder aber vielleicht von Cicero im Prozeß improvisiert worden (Brown 159_{398}). Daß nach Ciceros Zeugnis (Brut. 91; Tusc. 4, 55) die publizierten Gerichtsreden von den meisten Rednern erst nach dem Prozeß niedergeschrieben wurden, weist nicht stets auf deren I., sondern läßt daneben die Möglichkeit des Auswendiglernens einer vorbereiteten Rede zu. – Die röm. Prozeßordnung sah nicht nur, wie auch im klass. Athen üblich (s. o. Sp. 1217f), die direkte Entgegnung der beklagten Partei, sondern anschließend eine Wechselrede der gegnerischen Parteien vor (M. Kaser, Das röm. Zivilprozeßrecht = HdbAltWiss 3, 4 [1966] 276 mit Anm. 42), in der eine Beherrschung der I. notwendig war (Quint. inst. 6, 4, 8 fordert für die altercatio schnelle Auffassungsgabe u. Geistesgegenwart: non enim cogitandum, sed dicendum statim est; zur Unentbehrlichkeit der I. vor Gericht vgl. weiterhin ebd. 10, 3, 30. 7, 1/4 [ähnlich wie Alcid. soph. 9/11: s. o. Sp. 1223]; Quint. inst. 11, 2, 49; 12, 9, 16). Daher war der Redner Scribonius Curio (ca. 125/53 vC.), der aufgrund seines äußerst löcherigen Gedächtnisses bei der I. gewöhnlich den Faden verlor, trotz seiner ansonsten hohen rednerischen Fähigkeiten als Prozeßredner wenig gefragt (Cic. Brut. 219f). Hingegen bewirkte die Notwendigkeit der I. vor Gericht, daß sich der augusteische Redner Severus Cassius, ein vir praesentis animi (Sen. Rhet. contr. 3 pr. 4 [= ἀγχίνοια]), von seinen bis ins einzelne vorbereiteten Notizen

(ebd. 6) löste u. eine freie Rede entfaltete, die sein schriftliches Ausdrucksvermögen weit übertraf. Plinius d. J. lobt seinen Zeitgenossen Pompeius Saturninus für seine Fähigkeit, Prozeßreden sowohl mit als auch ohne Vorbereitung zu halten (ep. 1, 16, 1f). – Quintilian schildert eine von vielbeschäftigten Prozeßrednern, u. a. von Cicero, praktizierte Methode (wie an seinen heute verlorenen, damals in Tiros Ausgabe vorliegenden Notizbüchern zu erkennen war): Die Schlüsselstellen u. vor allem den Beginn von Reden schrieb man nieder u. schaute in diese Notizen durchaus auch während des Prozesses, den Rest überlegte man sich im voraus u. reagierte mit I. auf Unvorhergesehenes (inst. 10, 7, 30f; Gründe für das Abweichen vom Redemanuskript ebd. 12, 10, 55/7). Neben der mit höchster Vollendung verfertigten publizierten Fassung von Ciceros Rede pro Milone erwähnt Asconius die auch Quintilian bekannte amtliche stenographische Mitschrift der tatsächlich gehaltenen Verteidigung, die Cicero, eingeschüchtert durch die Rufe der anwesenden Anhänger des von seinem Mandanten erschlagenen Clodius, nicht mit der gewohnten Festigkeit vortragen hatte (in Mil. 36; vgl. Schanz / Hosius, Gesch. 1^4 436f).

2. Improvisation als Fertigkeit. a. In der Rednerausbildung. Wie seinerzeit Alkidamas pflegten auch römische Rhetoriklehrer ihre Schüler auf die Gerichtspraxis vorzubereiten, indem sie sie in simulierten Gerichtsreden über juristische Fälle improvisieren ließen (Cic. de or. 1, 149; dazu S. F. Bonner, Roman declamation [Berkeley / Los Angeles 1949] 18). Manche scheinen die I. mit Nacherzählungen bekannter Gedichte u. Reden geübt zu haben (vgl. Cic. de or. 1, 154). Cicero kritisiert an solchen I.übungen, daß sie zur Angewöhnung schlechten Ausdruckes führen können (ebd. 150; vgl. 154). Einzig u. allein die beharrliche Übung im schriftlichen Formulieren mit Sorgfalt u. Überlegung befähige zu einer, wenn nötig auch kunstvoll improvisierten, Diktion (vgl. Quint. inst. 10, 3, 3; umgekehrt urteilte Alcid. soph. 6/8 [s. o. Sp. 1223]), die zwischen schriftlich vorbereiteten u. improvisierten Abschnitten keinen Unterschied mehr erkennen lasse (Cic. de or. 1, 150/2; Forderung nach gleicher Qualität von schriftlicher u. mündlicher Rede auch bei Quint. inst. 12, 10, 51), wie ihn Alkidamas (soph. 14 [s. o. Sp. 1224]) noch für unvermeidbar gehalten hatte. Quintilian teilt Ciceros Bedenken gegen die I. als Schulübung, läßt sie nur als allererste, unter strenger Aufsicht zu praktizierende u. rasch aufzugebende Anfängerübung zu (inst. 2, 4, 15/7) u. verlangt sie dann erst wieder von dem zur vollen Perfektion herangereiften Redner, der sie täglich, u. zwar nach Möglichkeit vor kritischen Zuhörern, betreiben (10, 7, 24f) u. durch weitere schriftliche Formulierung begleiten solle (ebd. 28f). Er besteht zudem darauf, auch beim Schreiben keineswegs ohne vorherige Überlegung den Stoff aus der Eingebung des Augenblicks heraus (ex tempore) aufzuzeichnen u. erst nachträglich auszufeilen (10, 3, 17; zur I. beim Schreiben vgl. u. Sp. 1242). – Während Cicero u. Quintilian, anders als viele Zeitgenossen, die I. als Übungsmethode verwarfen bzw. nur für spezielle Erfordernisse zuließen, verkannten sie nicht ihre Bedeutung für die Gerichtspraxis (vgl. Sp. 1229/31) u. lieferten konkrete Anweisungen zu ihrem Einsatz. Dem Verteidiger riet Cicero für den Fall, daß der Vortrag der Anklage auf Zustimmung bei den Richtern stoße, zu Beginn seiner Erwiderung die Behandlung des Argumentes anzukündigen, mit dem die Gegner am meisten zu überzeugen schienen, oder den Anfang von einer Aussage des Gegners, die dieser möglichst gegen Ende seiner Rede tat, zu nehmen (inv. 1, 25; ähnlich Quint. inst. 4, 1, 54). Bemerke der Redner ein Nachlassen der Aufmerksamkeit des Publikums, solle er ankündigen, daß er sich kürzer als geplant fassen wolle, oder rasch etwas Neues oder Lustiges bringen (Cic. inv. 1, 25). Besonders Scherze durften niemals einstudiert klingen (de or. 2, 246. 256; vgl. orat. 89; ferner Plut. quaest. conv. 2, 1, 13, 634D) u. wurden i. d. R. improvisiert (der sogar mögliche Witze vorher notierende Cassius Severus wird als Ausnahme dargestellt: Sen. Rhet. contr. 3 prooem. 6 [s. o.]). Quintilian empfahl, solche Argumente, auf die der Gegner nach einiger Überlegung eine Antwort finden könnte, in der Verhandlung zurückzuhalten u. sie unvermutet in der altercatio (s. o.) vorzubringen, wo jener überrumpelt würde (inst. 6, 4, 14). – Da Quintilian die Fähigkeit zur I. als das höchste Resultat des Rednerstudiums betrachtet (ebd. 10, 7, 1), widmet er ein Kapitel (ebd. 10, 7) ihrem Erwerb u. ihrer Pflege. Doch tritt er keineswegs für eine wie bei den Sophisten um ihrer selbst willen betriebene

I. ein (10, 7, 4: neque ego hoc ago ut ex tempore dicere malit, sed ut possit; vgl. ebd. 21 [s. u.]; 12, 9, 16 unter Anführung von Demosthenes [zu diesem s. o. Sp. 1218f]). Zu der schon Alcid. soph. 33 (s. o. Sp. 1223f) verlangten vorherigen Disposition der Argumente (inst. 10, 7, 5f) tritt bei Quintilian die Forderung nach einer I. gemäß den Regeln des zuvor in schriftlicher Übung mühsam erworbenen Stils (ebd. 7f). Er soll als ἄλογος τριβή in Fleisch u. Blut übergegangen sein (ebd. 11f), so daß sich bei der I. die Aufmerksamkeit des Redenden nicht auf die Einzelheiten der Formulierung, sondern auf den gesamten Fortgang der Rede bis zu ihrem Schluß hin richten kann (ebd. 9; vgl. 14). Unerläßlich ist natürlich ein gutes Gedächtnis (11, 2, 3). – Wie schon Alcid. soph. 33 unterschieden auch die röm. Redner drei Grade der Vorbereitung (Cic. de or. 1, 150 subita et fortuita oratio – commentatio et cogitatio – adsidua et diligens scriptura; Quint. inst. 10, 6, 1 extemporalis fortuna – cogitatio – scribendi labor; vgl. 11, 1, 1 facultate scribendi cogitandique et ex tempore ... orandi; Tac. dial. 6, 5f extemporalis audacia atque ipsa temeritas – nova et recens cura – accurata meditataque oratio), die sie allerdings nicht gleichermaßen bewerteten. Während Aper bei Tacitus höchsten Gefallen an der völlig unvorbereiteten I. findet, traut Quintilian solch unüberlegten Redefluß auch keifenden Weibern zu (inst. 10, 7, 13) u. rät von einer gänzlich unvorbereiteten I. vor Gericht u. auf dem Forum ab (ebd. 20). Für besonders vorteilhaft hält er hingegen die gelungene Kombination von vorheriger Überlegung (cogitatio) u. I. (10, 6, 5f), wobei letztere durchaus dieselbe hohe Qualität wie das Vorherbedachte erreichen soll (10, 7, 19). Sollte die Zeit für die Überlegung einmal ganz fehlen, müsse man freilich seine Aufmerksamkeit, auch auf Kosten des Stils, ganz auf die Sache richten (ebd. 22; so später auch Aug. doctr. christ. 4, 4 [CCL 32, 118, 28/34]; s. u. Sp. 1275). Auch die von vielbeanspruchten Prozeßrednern praktizierte Mischung der drei Vorbereitungsstufen hält Quintilian für zweckmäßig (inst. 10, 7, 30f [s. oben]; vgl. 12, 9, 19/21), wobei wenig zur I. Begabte allerdings durch ihren vorbereiteten Text sogar eher beinträchtigt würden (ebd. 16/8). Entschieden wendet er sich jedoch gegen das zuerst im 5. Jh. vC. entwikkelte (s. o. Sp. 1216), seinerzeit noch von manchen, keineswegs unbedeutenden Gerichtsrednern geübte Verfahren, I. mit auswendiggelernten Gemeinplätzen anzureichern, die auf die jeweilige Situation nicht paßten, bei öfterem Gebrauch langweilten, sich nicht einfügten u. durch ihre rhetorische Perfektion ihren praktischen Zweck oft verfehlten (2, 4, 27/32; gegen die Mischung der I. mit Vorformuliertem schon Alcid. soph. 14 [s. o. Sp. 1224]). Für unzweckmäßig hält Quintilian auch den Rat des vor seiner Zeit, aber nach Cicero tätigen Rhetoriklehrers Popilius Laenas, sich zusätzlich zu dem schriftlich ausgearbeiteten Text die Hauptpunkte zu notieren, um sich an ihnen bei einem eventuellen Abweichen von der Vorlage zu orientieren (inst. 10, 7, 31f).

β. In Schaureden. Im Gegensatz zu politischen u. gerichtlichen Reden konnten Deklamationen, mit denen Redekünstler ihre sprachliche Fertigkeit unter Beweis zu stellen suchten, von langer Hand vorbereitet u. sorgfältig ausgefeilt werden. Während diese präzis ausgearbeiteten epideiktischen Reden bei den Griechen von Isokrates u. seinen Anhängern als Neuerung u. Fortschritt neben die improvisierten Schaureden der Sophisten des 5. Jh. über beliebige Fragen der Zuhörer traten, scheinen die ersten improvisierten öffentlichen Deklamationen in Rom erst in augusteischer Zeit von Q. Caecilius, einem epirotischen Freigelassenen des Atticus, gehalten worden zu sein (Suet. gramm. 16, 3). Die noch zu seiner Zeit im Sinne des Gorgias betriebene I. über Themenvorschläge aus dem Publikum überließ der ciceronianische Crassus verächtlich den Griechen (Cic. de or. 1, 102/4; vgl. auch Lael. 17; wenn er de or. 1, 104 für eine solche I. den griech. Peripatetiker Staseas v. Neapel heranzuziehen vorschlägt, bedeutet dies freilich nicht unbedingt, daß jener sich tatsächlich mit solchen Kunststückchen zur Schau gestellt hat). Domäne der Griechen blieb die I. von Deklamationen wohl noch geraume Zeit, da Seneca Rhet. den Redner Q. Haterius Agrippa als einzigen ihm bekannten röm. Stegreifdeklamator anführt (contr. 4 prooem. 7; zu dessen improvisierender Redeweise s. auch ebd. 1, 6, 12; auch Seneca d. J. stellte den prompten Redefluß des Haterius als typisch griechisch hin [ep. 40, 11f]; ähnlich charakterisiert ihn Tac. ann. 4, 61). Griechen waren auch der für sein I.können genannte Schulredner Cestius u. sein Schüler Argentarius (Sen. Rhet. contr. 9, 3, 12f), während der Römer C. Albucius Silus seiner von anderen bemerkten Fä-

higkeit zur I. nicht traute u. vorbereitet deklamierte (ebd. 7 prooem. 2). Quintilian wies es verkehrtem, auf Anerkennung bei den Ungebildeten ausgerichtetem Ehrgeiz zu, wenn Deklamatoren ohne jede cogitatio auf ein gestelltes Thema antworteten u. sich sogar das erste Wort ihrer Rede vorgeben ließen (inst. 10, 7, 21). In römischen Redewettkämpfen wurde meist wohl keine I. verlangt, denn Caligula zwang die am schlechtesten plazierten Deklamatoren, ihre Aufzeichnungen mit dem Schwamm oder gar ihrer Zunge zu tilgen (Suet. vit. Cal. 20). – In neronianischer Zeit charakterisiert Petron knapp eine offenbar von einer Stegreifdeklamation kommende Schülerschar (Sat. 6, 1). Auf ca. 200 nC. wird eine im numidischen Thibili (Annûna) gefundene Inschrift datiert, in der eine Person u. a. als declamator facilis extemporalitate charakterisiert wird (CIL 8 Suppl. 2 nr. 18864; dazu F. Bücheler: RhMus 45 [1890] 328f).

γ. Bei römischen Kaisern. (Brown 165/70.) Von Augustus berichtet Sueton (Aug. 84, 1f), daß er trotz Fähigkeit zur I. bei allen öffentlichen Anlässsen u. auch im Einzelgespräch, sogar bei wichtigeren Unterredungen mit seiner Gattin Livia, stets vorbereitet gesprochen u. auf schriftliche Notizen zurückgegriffen habe. Tiberius habe bisweilen besseren Eindruck hinterlassen, wenn er improvisieren mußte, als wenn er seine Worte vorbereitet hatte (Tib. 70, 1). Claudius sprach elegant, sofern er sich vorbereitet hatte (Tac. ann. 13, 3, 2). Tacitus legt dem reifen Nero in den Mund, daß er vor allem seinem Lehrer Seneca d. J. die Fähigkeit zur I. verdanke (ebd. 14, 55, 1). In seiner Jugend hingegen hatte er seine Grabrede für Claudius von Seneca verfassen lassen (ebd. 13, 3). Während die Meisterschaft des Titus in lateinischer u. griechischer Rede u. Dichtung bis zur I. reichte (Suet. Tit. 3, 2), wurden gegen Ende des 1. Jh. nC. viele entscheidende Reden von Kaisern u. führenden politischen Persönlichkeiten abgelesen u. waren zT. von anderen abgefaßt (Brown 169). Aus späterer Zeit wird nur berichtet, daß nach dem Tode des Commodus Pertinax iJ. 193 sein Wort aus dem Stegreif an die Senatoren richtete, unter denen sich auch der berichtende Cassius Dio befand (73, 1, 4).

3. Improvisationsstil in gehaltener u. veröffentlichter Rede. In seinen mit großer Gründlichkeit disponierten Gerichtsreden soll M. Antonius stets den Eindruck vermittelt haben, er rede ohne jede Vorbereitung (Cic. Brut. 139). Eine virtuosenhafte Zurschaustellung der I. in Gerichtsreden war allerdings unangebracht. L. Marcius Philippus (Konsul 91 vC.), der sich vor Beginn seiner Rede noch nicht einmal die Anfangsworte zurechtlegte, wird von Cicero als bewunderns-, aber nicht nachahmenswerte Ausnahme erwähnt (de or. 2, 316). So wollte L. Vinicius, den Seneca Rhet. als den röm. Prozeßredner mit der größten Geistesgegenwart (praesens ingenium) nennt, nicht für seine I. von Gerichtsreden bekannt werden (contr. 2, 5, 20), u. Tacitus läßt in seinem Dialogus de oratoribus (6, 5f) den Redner M. Aper den lustvollen Nervenkitzel beim Vortrag einer völlig improvisierten Prozeßrede als ein den Außenstehenden verborgenes Vergnügen schildern, das vor allem die Redner selbst empfänden. – Gleichwohl strebten die röm. Gerichtsredner in veröffentlichten Reden danach, ihnen durch Einstreuung von figurae extemporales einen lebendigen Eindruck zu verleihen, wie Plinius d. J. (ep. 1, 20, 10) am Beispiel einer übrigens nie gehaltenen Cicerorede illustriert, in welcher der Redner sich den Künstlernamen Polyklet scheinbar erst wieder ins Gedächtnis zurückrufen muß (Verr. 2, 4, 5; entsprechende Anweisungen u. Beispiele für wirklich gehaltene Reden bei Quint. inst. 4, 5, 4; 9, 2, 59/62; 11, 2, 47; zu Ciceros Verrinen vgl. Brown 158; zur griech. Rhetorik s. o. Sp. 1227f). In vielen Fällen läßt sich freilich nicht entscheiden, ob der Redner in der veröffentlichten Fassung eine tatsächlich gehaltene I. stehen ließ oder sie sich nachträglich ausdachte (vgl. Fuhrmann 57f zu Cic. S. Rosc. 59f u. Mil. 1/4). – Für fiktive I. außerhalb des Gerichts vgl. J. Blänsdorf, Die Werwolfgeschichte des Niceros bei Petron als Beispiel literarischer Fiktion mündlichen Erzählens: Vogt-Spira 193/217.

c. In der Zweiten Sophistik. Neben der auf Überzeugungskraft bzw. rhetorischen Glanz ausgerichteten I. von Reden wird man sich einen großen Teil des freilich meistens mit geringerem formalen Anspruch erfolgenden Schulunterrichtes als improvisierten Vortrag vorstellen müssen (Arrians Epiktetdiatriben betrachtete K. Hartmann: NJbb 15 [1905] 257f als stenographische Mitschrift). Zum I.charakter weiterer schriftlich überlieferter Werke (zB. von Dion Chrys. u. Plutarch) vgl. Brown 178.

1. Blüte der Improvisation im 2. Jh. nC. Im 2. Jh. nC. erfuhr die I. in der Beredsamkeit besondere Aufmerksamkeit u. Pflege. Doch auch in wissenschaftlichen Disziplinen wurde sie regelmäßig gepflegt. Während schon am Beginn des 2. Jh. Plutarch bezeugt, daß Grammatiker die unvorbereitete Exegese von durch das Publikum zugerufenen Homerversen sogar öffentlich im Theater vorführten (quaest. conv. 9, 1, 3, 737C; vgl. ebd. 9, 5, 1, 739E die Bemerkung οὐ πάνυ γὰρ εὐημέρησεν ἐν ταῖς ἐπιδείξεσιν über den Grammatiker Hylas; K. Lehrs, De Aristarchi studiis Homericis[3] [1882] 214 mit Anm. 134; in hellenistischer Zeit hatte die homerische Dichtung den spielerischen I. der Epigrammdichter Poseidipp, Asklepiades u. Hedylos zur Grundlage dienen können; vgl. Merkelbach 123f mit Anm. 65), hebt Galen recht freimütig sein eigenes I.können in medizinischer Gelehrsamkeit hervor (puls. diff. 4, 1. 16 [8, 698. 763 Kühn]; adv. Iul. in Hippocr. aphor. 3, 2 [CMG 5, 10, 3, 40]; E. Rohde, Kl. Schriften [1901] 2, 449/51).

a. Nachrichten über die Improvisation von Rednern. Daß die kunstvolle I. von Deklamationen im 2. Jh. nC. in höchster Gunst stand (vgl. Schmid 29. 36f; Rohde), bestätigen neben Philostrats Zeugnis, der in seinen Sophistenviten regelmäßig angab, wieweit diese die I. beherrschten (vgl. Rothe aO. [o. Sp. 1223] 7_{42}. 51. 181), weitere griechische (Lucian. rhet. praec. 18, 20; Pseudol. 5f [s. u. Sp. 1240. 1242f]) u. röm. Belege (Plinius, Gellius, Apuleius [s. u. Sp. 1238]; zu der in ihr wahrgenommenen göttlichen *Inspiration s. u. Sp. 1253f). Während noch Isaios der Assyrier, von dem bei dessen Rombesuch unter Trajan der jüngere Plinius den Eindruck gewann, daß er stets in einem Stile improvisiere, als ob er lange daran geschrieben habe (ep. 2, 3, 1/3), nach Philostrat seine Deklamationen nicht als I. vortrug, sondern sie den ganzen Morgen lang im voraus bedachte (vit. soph. 1, 20, 2 [27, 4f]; anders A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny [Oxford 1966] 148 zu ep. 2, 3, 1; H. Gärtner, Art. Isaios nr. 2: KlPauly 2 [1967] 1458; möglich wäre allerdings auch, daß Philostrat oder seine Gewährsleute verkannt hätten, daß die Morgenübungen des Isaios nicht speziell auf die am jeweiligen Tage zu haltende Deklamation, sondern im Sinne der von Quint. inst. 10, 7, 24f [s. o. Sp. 1232] dem vollendeten Redner angeratenen täglichen Übung allgemein auf die Erhaltung der I.fähigkeit ausgerichtet waren), ahmte sein Schüler Lollian v. Ephesus, der erste Inhaber eines der beiden in Athen eingerichteten Rhetoriklehrstühle, in I. die Redeweise seines Lehrers nach (Philostr. vit. soph. 1, 23, 2 [40, 1f]). Philostrat erwähnt das I.können von zahlreichen weiteren Rednern: Favorinus v. Arelate (ebd. 1, 8, 4 [10, 29]); L. Statius Quadratus (Konsul 142 nC.), Nacheiferer Favorins (2, 6 [82, 19f]); Skopelian v. Klazomenai, der Herodes Atticus mittels seiner I. zum Schüler gewonnen habe (1, 21, 7 [34, 12/25]); Antonius Polemon, Schüler des Isaios (1, 24, 2. 25, 4f [41, 22f. 29f; 46, 1/11; 47, 23/8, 4]); Ptolemaios v. Lampsakos (2, 15, 1 [98, 32/9, 1]); Pausanias v. Caes. (2, 13 [97, 28f]); Rufus v. Perinth, der sich mit seinen I. in Ionien, Athen u. Italien einen Namen machte (2, 17 [101, 3/5]); Antiochos v. Aigai (2, 4, 2 [76, 18f]); Antipater v. Hierapolis (2, 24, 1 [109, 1]); L. Flavius Hermokrates v. Phokaia, der die vorgeschlagenen Themen ἐν στιγμῇ τοῦ καιροῦ gedanklich erfaßte (2, 25, 6 [112, 14f]); Quirinus v. Nikomedia (2, 29 [120, 22]). Der berühmte Rhetor Hermogenes v. Tarsos wurde als 15jähriger von Kaiser Marcus auch wegen seiner I. bestaunt (2, 7 [83, 3/8]; zur Rolle von Tarsos als Stätte dichterischer I. s. u. Sp. 1250). – Ein besonderer Förderer der I. war der bedeutende Sophist Herodes Atticus. Als Jüngling habe dieser nur die I. geliebt (Philostr. vit. soph. 1, 21, 7 [34, 11]), u. unter seiner literarischen Hinterlassenschaft werden auch καίρια genannt (2, 1, 14 [72, 24]; vgl. die λόγους αὐτοσχεδίους bei Suda s. v. Ἡρώδης [2, 590, 14 aus Hesych. Mil. onom. unter Berufung auf Philostrat]). Dabei mag es sich um Mitschriften seiner Schüler oder eigens dafür bezahlter Stenographen gehandelt haben. – Diese so starke Neigung konnte für einen Mann aus konsularischer Familie geradezu als unstandesgemäß gelten (Philostr. vit. soph. 1, 25, 5 [47, 23f]). Doch auch in der röm. Welt wurden deklamierte I. geschätzt, wie die Begeisterung des Plinius für die ihm als improvisiert erscheinenden Deklamationen des Isaios (s. o. Sp. 1237) u. der Bericht des Gellius über den Auftritt eines Jünglings mit einer I. in Neapel (9, 15, 4f) erkennen lassen. Die Praefatio zu dem philosophischen Apuleiusvortrag De deo Socratis stellt als Antwort auf das Begehren der Zuhörer, den Redner improvisieren zu hören (praef. 1. 4), die I. in den Mittelpunkt (vgl. Brown 173f). Ihre Echtheit hat V. Hunink: Mnemos 48

(1995) 292/312 mit dem Hinweis darauf verfochten, daß ihr Thema, die I., zu dem philosophischen Vortrag hinleite, der seinerseits den Charakter einer (vermutlich fiktiven) I. habe (ebd. 299f; zu Apul. Socr. 11 vgl. u. Sp. 1252; zu Anzeichen von I. in den Florida des Apuleius Hunink aO. 304_{34}).

β. Nachrichten über Kunstregeln der Improvisation. Über die Kunstregeln der I. in der Zweiten Sophistik erfahren wir nicht viel. In erster Linie trachtete man natürlich danach, nicht den Faden zu verlieren, wie es Herakleides dem Lykier am kaiserlichen Hof des Severus widerfahren ist (Philostr. vit. soph. 2, 26, 3 [113, 30/2]). Als störend bei der I. empfand man Zuhörer mit hochmütigem Gesichtsausdruck, nur zögerlich gespendetes Lob u. v. a. mit Mißgunst lauschende Zuhörer (ebd. [114, 3/10]; vgl. Rothe aO. [o. Sp. 1223] 208). Philostrat v. Lemnos, der Schwiegersohn des Verfassers der Sophistenviten, hielt einst eine I., für die ihn sein Lehrer Hippodromos v. Larissa über die Argumente instruiert hatte, die man als panegyrisches Lob verwenden konnte (Philostr. vit. soph. 2, 27, 3 [117, 11/5]; anders Rothe aO. 233; zu seiner großen Reputation für I. vgl. Philostr. vit. soph. 2, 33, 2 [126, 15f]). Fest steht, daß in diesen Deklamationen nicht nur, wie einst in der vor allem auf die praktische Rhetorik vorbereitenden Schule des Alkidamas, der Inhalt, sondern auch der Stil starke Beachtung fand. Als Alexander v. Seleukeia zZt. des Kaisers Marcus in Athen I. angekündigt (ebd. 2, 5, 3 [78, 1f]) u. das Theaterpublikum über das Thema abgestimmt hatte (ebd. [19f]), wiederholte der Sophist nach der verspäteten Ankunft des Herodes Atticus den Inhalt des bis dahin Gesagten in anderem Stil u. Silbenrhythmus auf neue Art (ebd. [79, 5/9]). Hadrianos v. Tyros traute sich sogar Stilimitationen bekannter Sophisten zu (ebd. 2, 10, 1 [90, 19/23]; dazu Rothe aO. 98f). Das Bestreben, mit offenen oder versteckten Mitteln nach Vorlage des zu behandelnden Themas eine gewisse Zeitspanne zum Überlegen zu gewinnen (ebd. 1, 25, 7; 2, 5, 3 [48, 14/6; 78, 21f]), wurde von manchen Rednern übertrieben (ebd. 2, 19 [103, 3/5]). – Anweisungen zum richtigen Erwerb des I.könnens gibt die ps-plutarchische Schrift ‚Über Kindererziehung'. Unter Hinweis auf die Tendenz der I. zu Disproportion u. Weitschweifigkeit (lib. educ. 9, 6C) rät der Verfasser vom Betreiben der I. im Kindesalter ab, da dies zu leerer *Geschwätzigkeit führe (ebd. 6F). Andererseits empfiehlt er unter Heranziehung des Beispiels von Losgebundenen, die nach langer Fesselung gestützt werden müssen (ebd. 6EF; vgl. Alcid. soph. 17), durchaus ihre vorsichtige, bei passender Gelegenheit wie eine Medizin dosierte Übung in gestandenem Mannesalter.

2. Die Reaktion von weniger zur Improvisation geneigten Rednern in der Zweiten Sophistik. a. Geringschätzung der Improvisation. Namentlich nicht bekannte, vermutlich aber zeitgenössische Kritiker hielten Skopelianos, einen der Vorreiter der I.mode in der Zweiten Sophistik, für schwülstig u. bombastisch, während Philostrat ihnen entgegenhielt, daß sie keinen blassen Schimmer von I. hätten (vit. soph. 1, 21, 1 [27, 32/8, 1]). Doch in jener Anfangsphase der Zweiten Sophistik äußerte sich auch Dion v. Prusa abfällig über die I., indem er seine größere Vorliebe für Sänger u. Schauspieler als für Sophisten u. Redner damit begründete, daß erstere sorgfältig u. in Ruhe von Dichtern verfaßte Texte vortrügen, während letztere meist aus dem Stegreif zu sprechen versuchten (or. 69, 4 Ar.; nicht um I. der Rede, sondern um eine ohne vorherige Überlegung getroffene Entscheidung des politischen Redners, für welche Sache er eintreten will, geht es Dion in seiner Gegenüberstellung von Philosophie u. Rhetorik in or. 72, 4 Ar.). Lukian ließ einen Vertreter der modernen rhetorischen Richtung (nach Schol. in Lucian. rhet. praec. [174 Rabe] soll es sich um Pollux handeln) auch einige ironisch gemeinte Ratschläge für die I. auf vom Publikum vorgegebene Themen erteilen, wozu u. a. ein planloses Drauflosreden unter völligem Verzicht auf eine ordentliche Disposition der Argumente gehören sollte (rhet. praec. 18: τὸ πρῶτον ἐμπεσὸν πρῶτον λεγέσθω). Da die I. (τὸ ταχύ) vom Publikum weniger kritisch beurteilt werde, solle man nur ja keine schriftlich verfaßten oder vorbedachten Reden halten (ebd. 20; vgl. G. Kennedy, The art of rhetoric in the Roman world 300 BC-AD 300 [Princeton 1972] 589).

β. Die Haltung des Aelius Aristides zur Improvisation. Gerade das Beispiel des berühmten, der I. jedoch abholden Aelius *Aristides Rhetor (vgl. A. Boulanger, Aelius Aristide [Paris 1923] 436f; C. A. Behr, Aelius Aristides and the Sacred Tales [Amsterdam 1968] 46 mit Anm. 21) zeigt, wie schwierig es

für einen Redner in der Zweiten Sophistik war, die Herausforderung der I. ganz zu umgehen.

aa. Das Urteil anderer über Aristides. Philostrat berichtet, daß dem Aelius Aristides die I. nicht lag u. er dies durch gründliche Ausarbeitung u. enge Orientierung am Stil klassischer Redner kompensierte (vit. soph. 2, 9, 1 [86, 32/37, 2]); eben dieser Hang zur θεωρία habe ihn wiederum bei der I. behindert (ebd. 3 [89, 24/8]). Nach dem bei Philostrat angeführten Zeugnis des Aristidesschülers Damian v. Ephesus habe Aristides dem in Smyrna weilenden Kaiser Marcus, der ihn reden hören wollte, den ungewöhnlichen Vorschlag gemacht, erst für den folgenden Tag ein Thema zu stellen, da er kein ‚Wortespeier' sei, sondern eine gründliche Vorbereitung vorziehe (ebd. 2 [87, 31/8, 3]). Dieser Ausspruch οὐ γάρ ἐσμεν τῶν ἐμούντων ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων, den die anonymen Prolegomena in Aristidem mit einem Aufenthalt des Kaisers Marcus in Athen in Verbindung bringen, wo Aristides im Anschluß an eine sehr bewunderte I. des Hadrianos (zu ihm s. o. Sp. 1239) nach anfänglicher Weigerung angeblich mit um so größerem Erfolg improvisiert habe (3, 738, 23/30 Dindorf), wurde noch im 4. Jh. von athenischen Redelehrern als Ausrede benutzt, die den Vergleich in der I. mit ihrem Gegner Prohairesios scheuten (Eunap. vit. soph. 10, 4, 7 [70 Giangrande; s. u. Sp. 1245]; auch Synes. Dio 13 [268, 3f Terzaghi] charakterisiert die I. als Speien; zu Prohairesios s. u. Sp. 1243). Daß Aelius Aristides nach dem Zeugnis desselben Damian in seinen Reden zwar die improvisierenden Redner kritisiert, selbst jedoch für sich allein die I. gründlich geübt habe, wollte Philostrat für nicht mehr als für eine Art Trockenschwimmen gelten lassen (vit. soph. 2, 9, 3 [88, 20/7]; I.übungen ohne die Gegenwart kritischer Zuhörer ließ schon Quint. inst. 10, 7, 24 nur bei fehlender Gelegenheit zu [vgl. o. Sp. 1232]).

bb. Selbstzeugnis. Im Herbst dJ. 145 nC. erhielt der schwer erkrankte Aristides in Pergamon durch *Inkubation die göttliche Anweisung, wieder den Rednerberuf auszuüben (or. 50, 14 Keil). Einer dieser Träume wies ihn an, mit improvisierten Deklamationen zu beginnen (ebd. 15), was er wenig später mit einer I. über ein vorgegebenes Thema vollzog (ebd. 18). Auch seine ebd. 19 einsetzende Schilderung, wie er seine Beredsamkeit zurückgewann u. noch erheblich verbesserte, bezieht sich, da ihr Abschluß ebd. 29 mit ἐκέλευε δὲ (scil. ὁ θεὸς) καὶ συντιθέναι λόγους, οὐ μόνον ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἀγωνίζεσθαι das schriftliche Abfassen von Reden erst als weitere Stufe neu einführt, auf das Abhalten solcher agonistischer I. (vgl. auch ebd. 22), wobei Aristides nicht nur zahlreiche Themen u. die Grundzüge ihrer Behandlung, sondern auch einzelne Ausdrücke der vorherigen Inspiration im Traum verdankte (ebd. 26). Einerseits übte er die ἄδηλος παρασκευή, indem er morgens gleich nach dem Aufwachen völlig unvorbereitet improvisierte, andererseits legte er sich ganze Reden im Geiste zurecht (ebd.; vgl. die von Quint. inst. 10, 6 beschriebene cogitatio [s. o. Sp. 1233]). – Die zur Wiedererlangung seiner Rednerfähigkeit teilweise auch öffentlich gehaltene I. betrieb Aristides freilich offenbar nur in jener Ausnahmesituation. Später stellte er seinen 166 nC. in Kyzikos gehaltenen Panegyrikos (or. 27 Keil) als eine Art von I. hin, die er einer Inspiration durch den Heilgott *Asklepios verdanke. Doch verrät er, daß er jene bereits bei der schriftlichen Abfassung seiner Rede erfahren habe (ebd. 3 οὐκ οἶδα ὄντινα τρόπον αὐτοσχεδιάζω, πλὴν ὅσον οὐκ ἀπὸ στόματος παντελῶς, ἀλλὰ γράφων ἔτι), u. leugnet nicht, daß es sich nur ‚gleichsam' um eine I. handelt (ebd. 46 ὡς ἐκ τοῦ παραχρῆμα; Quintilians negative Bewertung der I. beim Schreiben von Kunstprosa scheint sich also nicht durchgesetzt zu haben [inst. 10, 3, 17 (s. o. Sp. 1232)]; so lobt später Sidonius Apollinaris [ep. 9, 14, 3] eine kürzlich gehörte Deklamation seines jungen Adressaten, die jener aus dem Stegreif geschrieben habe, als gelungene Probe seines Könnens; anderen Charakter hat das zB. bei Galen. praen. ad Post. 5 [14, 630 Kühn] u. libr. propr. 1 [95, 22/4 Müller] bezeugte stenographierte Diktat von Brief- u. Fachliteratur s. u. Sp. 1280f]).

γ. Täuschungsversuche. Einzelne Redner, die keine natürliche Begabung zur I. hatten u. diesen Mangel nicht, wie zB. Aspasios v. Ravenna (Philostr. vit. soph. 2, 33, 1f [125, 27f; 126, 14f]), durch mühevolle Übung ausgleichen konnten oder wollten, widerstanden der Versuchung nicht, eine vorbereitete Rede für eine I. auszugeben (vgl. Rohde 334). Lukian berichtet von dem Spott, den sich ein namentlich nicht genannter Sophist zugezogen habe, der in Olympia einem Kom-

plizen aufgetragen hatte, ihm ein Thema zu stellen, das er vor langer Zeit schriftlich vorbereitet hatte u. nun auswendig vortrug, als ob er improvisiere (Pseudol. 5f). Von dem Lollianschüler Philagros v. Kilikien wußte man, daß er zwar seine Rede auf ein beim ersten Mal gestelltes Thema improvisierte, sie beim zweiten Mal jedoch einfach wiederholte. So stellte man ihm in Athen ein Thema, über das er schon in Kleinasien in einer inzwischen publizierten Rede gesprochen hatte, u. als er so tat, als ob er improvisiere, las man zum Vergleich die schriftliche Fassung mit u. gab ihn der Lächerlichkeit preis (Philostr. vit. soph. 2, 8, 2 [85, 1/13]; vgl. Rothe aO. [o. Sp. 1223] 76f).

3. Im 4. Jh. nC. a. Als praktisches Erfordernis. Wohl im 4. Jh. nC. riet Fortunatianus neben Übungen zur Verbesserung des schriftlichen Stils auch zu regelmäßiger I. (ars rhet. 3, 3 [122, 19 Halm; 144, 14f Calboli Montefusco]). Für die Praxis empfahl er, falls die Zeit zur Vorbereitung u. zum Auswendiglernen einer ganzen Rede fehle, nur die Argumente im voraus zu bedenken u. den Wortlaut zu improvisieren (ebd. 3, 14 [129, 25f H.; 157, 12/4 C. M.]). Daß das Erfordernis der I. im Gerichtswesen weiterbestand, ist auch in jener Zeit vorauszusetzen. So referiert *Eunapios einen Vorfall in Athen, als der röm. Prokonsul bei einer Gerichtsverhandlung unter Berufung auf römischen Brauch keine vorbereitete Anklagerede des Sophisten Apsines bzw. die Entgegnung des Redelehrers Julian v. Kappadokien hören wollte, sondern den ursprünglichen Klagesteller u. einen beliebigen von den angeklagten Julianschülern zu hören verlangte (Eunap. vit. soph. 9, 2, 8. 11 [61 Giangr.]). Dabei brachte der zu einer unvorbereiteten Begründung seiner Klage aufgeforderte Apsinesschüler Themistokles kein einziges Wort hervor (ebd. 9, 9. 12), während der Julianschüler Prohairesios, falls man dem Gewährsmann, ebenfalls einem Julianschüler, Glauben schenken darf, aus dem Stegreif mit solcher Bravour gesprochen habe, daß die Anwesenden einschließlich des Prokonsuls u. des Gegenspielers Apsines wie zu einer Deklamation applaudierten (ebd. 9, 15/20 [62f]). Auch bei Liban. or. 11, 139 ist die I. Kennzeichen von Gerichtsreden.

β. Bei Sophisten. Im 4. Jh. spielte die I. längst nicht mehr die geradezu erdrückende Rolle, die sie im Athen des Herodes Atticus gehabt hatte (s. o. Sp. 1237/43). Bei dem hochgeschätzen Redner Libanius, der sich wie kein anderer Zeitgenosse am Vorbild von Demosthenes u. Aristides ausrichtete, stand, ähnlich wie einst bei Isokrates, die stilistische Ausarbeitung so im Vordergrund, daß er der I. von Prunkreden noch nicht einmal mit einer Erwähnung gedachte (Photius [bibl. cod. 90, 67b 15] hielt seinen Stil für gekünstelt u. vermißte natürlichen u. gleichsam improvisierten Liebreiz). – Auch Themistius legte Wert auf eine gründliche Vorbereitung. Mit einer nach eigener Auskunft schriftlich vorbereiteten (or. 16, 200a) Dankrede an Kaiser Theodosius für die Ernennung seines Freundes Saturninus zum Konsul der Stadt Kpel iJ. 383 lieferte er im Namen des Rates eine vorbereitete Ansprache als Ergänzung zu den am Ernennungstage von den Ratsherren aus dem Stegreif gehaltenen Reden nach (ebd. 200cd). Wohl im März dJ. 373 entgegnete er dem Kaiser Valens, der noch am selben Tage von ihm eine Rede verfaßt u. vorgetragen haben wollte (or. 25, 310b), mit einer kurzen Erwiderung, in der er sich von den ‚wundersamen Sophisten' (δαιμόνιοι σοφισταί) absetzte, die sich auf sofortige I. verstünden (ebd. 310c), u. versprach unter Hinweis auf die ebenfalls eine geraume Zeit zur Anfertigung benötigende Bildhauerei, in Muße eine Darstellung des Kaisers zu verfassen, während er im Moment auf eine bereits vorgefertigte Rede zurückgreifen wolle. Wie getreu diese gefällig formulierte Entschuldigung in ihrer schriftlichen Fassung die bei jener Gelegenheit aus dem Stegreif formulierte Antwort des Themistius auf das Begehren des Kaisers wiedergibt, muß dahingestellt bleiben. – Die improvisierte Deklamation scheint auch im 4. Jh. vor allem in Athen weitergepflegt worden zu sein. Syrian (in Hermog. 2, 3, 23/4, 8; vgl. 5, 8 Rabe) schöpfte direkt oder indirekt aus der Schrift Περὶ στάσεων des Philosophen u. Rhetors Euagoras (3./4. Jh. nC.) die Nachricht über einen gewissen Sophisten, dessen Name in anonymen Hermogenesprolegomena mit Phrynichos angegeben wird (H. Rabe, Prolegomenon sylloge [1931] 346, 14/347, 2). Jener soll, indem er seinen 300 Schülern die rhetorische Stasislehre als Geschwätz hinstellte u. mit ihnen unter Berufung auf den Spruch ‚das Reden (kommt) vom Reden' (vgl. schon Cic. de or. 1, 149; Philod. rhet.: PHerc. 1573 frg. 3, 5f [2, 67 Sudhaus]; Otto, Sprichw. 111 nr. 524; vielleicht ist dieser Phrynichus auch

Himer. or. 74, 4 gemeint) nur die I. übte, großes Gelächter hervorgerufen haben. Die von *Himerios in seiner Schule gehaltenen Ansprachen or. 16 u. 64 Colonna werden im Titel, or. 61, 66 u. die verlorene or. 67 bei Photius (bibl. cod. 165, 108b 12f. 17/9) als I. bezeichnet. Auch eine in Philippi gehaltene Himeriusrede stellen die Hss. im Untertitel als I. hin (or. 40). Vor allem sein Konkurrent Prohairesios, der des Christentums verdächtigt u. daher von Julians Rhetorenedikt betroffen wurde (Eunap. vit. soph. 10, 8, 1 [79 Giangr.]) u. ebenso wie Himerios nicht nur den Kaiser *Julian, sondern auch *Basilius v. Caes. u. *Gregor v. Naz. zu seinen Schülern zählte, hat sich in Athen einen Namen als Improvisator gemacht (vit. soph. 9, 2, 15/20 [62f; s. o. Sp. 1243]; 10, 7, 7 [77]). Als seine Konkurrenten sich unter Berufung auf ein Aristidesdictum (s. o. Sp. 1241) weigerten, vor dem Prokonsul aus dem Stegreif zu reden (Eunap. vit. soph. 10, 4, 7 [70]), stellte Prohairesios sein I.können so glänzend zur Schau (ebd. 10, 5, 1/3 [71f]), daß man ihm fast wie einem Gott huldigte (ebd. 4 [72]; zur I. als göttliche Fähigkeit s. u. Sp. 1253f).

II. In Dichtung. Während erst durch die Entwicklung der Stenographie die Mitschrift improvisierter Reden ermöglicht wurde u. deren erste erhaltene Aufzeichnungen aus relativ später Zeit stammen, erleichterten der metrisch gebundene u. formelhafte Charakter der poetischen Diktion sowie die Ausbildung kurzer Gedichtformen das Behalten improvisierter Dichtwerke, so daß eine ganze Anzahl improvisierter Verse zT. bereits aus recht früher Zeit erhalten ist. – Zu beachten ist die immer noch lehrreiche Unterscheidung zwischen ‚natürlicher' u. ‚künstlerischer' I. bei Welcker LXXXVII. Zur Frage der I. delphischer Orakelverse s. u. Sp. 1252f.

a. Improvisation als Vorläufer späterer literarischer Dichtungsgattungen. 1. Im Heldenepos. Daß Heldendichtung oft improvisiert wurde, hat man im 19. u. noch zu Beginn des 20. Jh. durch die Aufzeichnung von Gesängen auf dem Balkan, in Rußland u. in Mittelasien, die jedesmal verschieden vorgetragen wurden, nachweisen können (Bowra 216/9). Bei Turkvölkern wird solche zumeist improvisierende mündliche Epik noch heute gepflegt (vgl. K. Reichl, Turkic oral epic poetry [New York 1982] 99f. 114. 143. 320f u. ö.). Solche I. wurde durch ein Repertoire von Erzählungen sowie von kürzeren u. längeren Formeln ermöglicht (Bowra 220f). Der weithin formelhafte Charakter der homerischen Sprache (*Homer) weist auf einen Ursprung des griech. Heldenepos in mündlicher I. hin (ebd. 233/6; L. E. Rossi, I poemi omerici come testimonianza di poesia orale: R. Bianchi Bandinelli [Hrsg.], Storia e civiltà dei Greci 1 [Milano 1978] 73/147; E. Visser, Formulae or single words? Towards a new theory of Homeric verse-making: WürzbJbb NF 14 [1988] 21/37; vgl. K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 985/7). Während die Entstehung von Ilias u. Odyssee in ihrer überlieferten Form nur schwer ohne den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit vorstellbar ist (vgl. zB. A. Lesky, Gesch. der griech. Lit.[3] [Bern 1971] 54/8), reflektiert der Inhalt zT. ein früheres Stadium des griech. Heldenepos. So fordert Odysseus den Sänger Demodokos zum Vortrag auf u. stellt ihm das Thema (Od. 8, 492/8; vgl. auch 22, 347f den Hinweis des αὐτοδίδακτος ἀοιδός auf die ihm durch göttliche *Inspiration eingegebenen verschiedenen ‚Gesangespfade' [οἴμας παντοίας; zur I. als göttlicher Eingebung s. u. Sp. 1253f]; Bowra 219f). Da Alkidamas in seinem Μουσεῖον Homer gegen Hesiod als Improvisator ins Licht gesetzt hat (vgl. o. Sp. 1225), ist die enge Beziehung homerischer Epik zur I. schon früh erkannt worden. Auf die antike Homererklärung in den Scholien hatte dies keinen Einfluß, während die I. für Eustathius v. Thess. (12. Jh. nC.) bei der Erklärung dichterischer Unebenheiten eine bedeutende Rolle gespielt hat (M. van der Valk, Eustathii ... commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes 2 [Leiden 1976] XXVII mit Anm. 1; XXXIX mit Anm. 3).

2. Antike Theorien über Improvisation als Vorläufer weiterer Gattungen. Den Ursprung aller literarischen Dichtungsgattungen leitete Aristoteles aus der I. her (poet. 4, 1448b 22/4), wobei sich speziell die Tragödie aus dem Dithyrambos (ebd. 4, 1449a 9/13; hierzu H. Patzer: Gnomon 67 [1995] 289/310), die Komödie aus den bis in seine Zeit improvisierten Phallusliedern entwickelt habe (φαλλικά; vgl. Hesych. lex. φ 121 [4, 229 Schmidt s. v. φαλλικόν]; das Sudalexikon [4, 694, 18f] erwähnt solche I. s. v. Φαλλάκιον bzw. Φάλαικος; vgl. Semos v. Delos [FGrHist 396 F 24] über von Improvisatoren vorgetragene Jamben; Schmid: Schmid / Stählin 1, 1, 635; zur Übertragung dieser Konstruktion

auf römische Verhältnisse G. Wissowa, Art. Fescennini versus: PW 6, 2 [1909] 2223). In einen ähnlichen Zusammenhang mag die freilich nur sehr fragmentarisch erhaltene Erwähnung von I. in der inschriftlichen Archilochusvita aus dem 3. Jh. vC. zu verweisen sein (Monum. Arch. A [E_1] col. 3, 20 [Suppl EpigrGr 15, 517]; vgl. Müller aO. [o. Sp. 1215] 125f mit Anm. 53; $146f_{119}$; die von D. Page, Archilochus and the oral tradition: Entr FondHardt 10 [1964] 161 vertretene Ansicht, daß jener Dichter seine daktylischen Gedichte unter Verwendung epischer Formeln improvisiert, seine nicht-daktylischen hingegen bereits vor der Rezitation niedergeschrieben habe, wurde von Rossi aO. 130 zurückgewiesen).

b. Improvisation in vorwiegend mündlichen Dichtungsgattungen. Die ursprünglich mündliche, improvisierte Poesie wurde aufgrund ihrer geringeren Vollkommenheit von der elaborierten schriftlichen Dichtung allmählich verdrängt u. nur noch bei bestimmten Anlässen u. in weniger entwickelten ‚kulturellen Rückzugsgebieten' gepflegt (Merkelbach 132). So stellt Theokrits 5. Gedicht eine literarische Nachbildung des in vielen Kulturen nachweisbaren Brauchs von improvisierten Wettgesängen der Hirten mit respondierenden Prahl- u. Spottversen dar (Merkelbach 97/115). Dementsprechend führt Maximus v. Tyrus den Ursprung der Musik bei den Athenern auf ᾄσματα ... αὐτοσχέδια von bäuerlichen Kinder- u. Männerchören zurück (37, 4k; Koller 186 mit Anm. 2 wies darauf hin, daß solche I. nur vom Chorführer allein zur Begleitung eines Saiteninstruments, der Kithara, vorgenommen werden konnten).

1. Gelegenheitsdichtungen. Auf die nicht schriftlich tradierten, zumeist von Frauen improvisierten Klagelieder bei der Grablegung verwies Thomas 105.

a. Beim Siegesfest. Zur Erklärung einer Schwierigkeit des Pindartextes zog Aristarch die vorherige I. des Siegesliedes bei den nemeischen Spielen durch den Chor (-führer) in Erwägung (Schol. vet. Pind. Nem. 3, 1c [3, 41, 16/42, 3 Drachmann]). Offenbar aufgrund ihrer Kürze hielt Gentili 249 einige Siegeslieder von Pindar (Pyth. 7) u. Bacchylides (epinic. 4. 6) für erst nachträglich von den Dichtern selbst oder ihren Zuhörern aus dem Gedächtnis aufgezeichnete I. (vgl. J. Latacz: Kullmann / Reichel 243_{36}; dieselbe Vermutung äußerte Gentili über manche kurze, nicht weiter bezeichnete Lieder von Alkaios, Solon, Theognis, Sappho u. Anakreon; gegen die Annahme tatsächlicher I. bei Sappho u. Pindar Greene 36). – Dionys v. Hal. schildert als Teil des ersten von den Römern gefeierten Triumphes, daß die Truppen die Götter mit von den Vätern erlernten Liedern (πατρίοις ᾠδαῖς), den siegreichen Feldherrn aber mit improvisierten Gedichten priesen (ant. Rom. 2, 34, 2; vgl. auch ebd. 7, 72, 11; dazu G. Wille, Musica Romana [Amsterdam 1967] 136_{342}. 138_{369}).

β. Bei Gelagen u. Hochzeitsfesten. Häufigere Gelegenheiten zur I. von oft lasziven Versen boten sich vor allem beim Gelage (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Textgeschichte der griech. Lyriker [1900] 12; W. Aly, Art. Skolion: PW 3 A, 1 [1927] 562f. 565; Bowra aO. [o. Sp. 1214] 375; zum mündlichen Ursprung des Wettdichtens beim Symposion Merkelbach 122/4 unter Anführung von Hymn. Hom. Merc. 55f; dazu vgl. Koller 185f; H. Görgemanns: ders. / E. A. Schmidt, Studien zum antiken Epos [1976] 129; Athenaeus [dipnos. 3, 99, 125C; 14, 73, 656D; aus Callistratus: FGrHist 348 F 2 bzw. Chamaeleo frg. 33 Wehrli] stellt gar zwei Simonidesgedichte [frg. eleg. 25f West^2] als Ergebnis von I. hin u. überliefert die Einsicht, daß ohne einen tüchtigen Trunk kein Spott u. keine improvisierten Gedichte entstehen könnten [dipnos. 2, 9, 39D; vgl. Com. adesp. frg. 102 K./A.]; indem Archilochos [frg. 120 West^2] den Dithyrambus als Lied des Dionysos οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας anstimmt, beschreibt er diese Dichtung als Eingebung eines bestimmten Augenblicks u. Zustands, so daß sie der I. nahekommt; zur I. symposiastischer Elegien unter Rückgriff auf epische Formeln Rossi 130) u. bei Hochzeiten (zur vermutlich häufigen I. von Liedern zur Begleitung des Hochzeitszuges R. Keydell, Art. Epithalamium: o. Bd. 5, 929; Merkelbach 124/7; Ergebnis einer I. ist das von Joh. v. Gaza erhaltene Hochzeitsgedicht nr. 3 [Th. Bergk, Poetae lyrici Graeci 3^4 (1914) 344]; vgl. Keydell aO. 934; auch das Gedicht nr. 4 ist im Titel als σχέδιον bezeichnet).

2. Mimus u. Atellane. Soweit der griech. u. röm. Mimus improvisiert wurde, scheint er in Prosa gehalten worden zu sein (E. Wüst, Art. Mimos: PW 15, 2 [1932] 1729f. 1734. 1742. 1745f; zur teilweisen I. bzw. schriftlichen Abfassung spätantiker Mimen A. Mül-

ler: NJbb 23 [1909] 43), während die mündlich improvisierten röm. Atellanen wohl von alters her in Versen gespielt wurden (H. Petersmann, Mündlichkeit u. Schriftlichkeit in der Atellane: G. Vogt-Spira [Hrsg.], Studien zur vorliterarischen Periode im frühen Rom [1989] 158f). An eine Befruchtung von Atellane u. Mimus durch die als mündliche I. bis in die späte Kaiserzeit geübte Fescennina iocatio glaubte R. Riecks, Mündlichkeit als Kriterium zur Analyse lateinischer Texte: ebd. 190. Der von N. W. Slater, I. in Plautus: G. Vogt-Spira (Hrsg.), Beiträge zur mündlichen Kultur der Römer (1993) 118 mit Anm. 10 vermuteten Imitation einer solchen I. auch in den Komödien des Plautus ist Plautus u. die Tradition des Stegreifspiels, Festschr. E. Lefèvre (1995) gewidmet.

c. Improvisation in vorwiegend literarischen Dichtungsgattungen. Da die literarischen Dichtungsgattungen weit strengeren Regeln als die Kunstprosa unterworfen waren, empfand man eine gründliche, i. d. R. also schriftliche Ausarbeitung als durchaus angemessen (umgekehrt rückt Alkidamas schriftliche Reden in die Nähe von Dichtung [soph. 2, 12]). Zwar ist dem Dichter Marakos v. Syrakus, der in Ekstase besser dichtete (Aristot. probl. 30, 1, 954a 38), die I. von Versen offenbar leichter als das Schreiben gefallen, doch galt sie gemeinhin als besonders schwierige Aufgabe.

1. Improvisationswettkämpfe. (Zu den künstlerisch anspruchsloseren Ursprüngen der Wett-I. von Versen bei Gelage u. Hochzeitsfest s. o.) Die schon vor Alkidamas bekannte (Vogt 220; N. J. Richardson: ClassQuart NS 31 [1981] 1/3) Erzählung vom Dichterwettstreit zwischen Homer u. Hesiod (s. o. Sp. 1225) setzt voraus, daß schon früh in Rhapsodenwettkämpfen auf gestellte Fragen in Versen improvisiert wurde (Rohde 332f$_4$; nach Plut. sept. sap. conv. 10, 154A gewann Hesiod den nach dem Vortrag vorbereiteter Verse noch unentschiedenen Wettstreit mit Lesches mit improvisierten Versen auf eine Frage des Gegners; Vermutungen über eine Pflege der I. durch Rhapsoden bis ca. 400 vC. bei McLeod 323). An den Ludi Caesaris iJ. 46 vC. forderte der Mimendichter Publilius alle Kollegen auf, sich mit ihm einzeln in der Wett-I. zu vergleichen, u. besiegte auch seinen Rivalen Laberius (Macrob. Sat. 2, 7, 7; dazu E. Hoffmann: RhMus 39 [1884] 471/6). Neros Mißgunst zog Lucan sich mit der Publikation eines im Wettkampf gegen weitere Dichter improvisierten Orpheus zu (Vacca [?] vit. Lucan. [2, 17f Endt]; vgl. Büchner, FrgPoetLat 160f; Stat. silv. 2, 7, 59). Im kapitolinischen Agon dJ. 94 nC. hatte der Knabe Q. Sulpicius Maximus, der kaum elfjährig verstarb, einigen Erfolg mit der I. von 43 griechischen, auf seiner Grabinschrift wiedergegebenen Hexametern (Peek, Griech. Versinschr. nr. 1924, 1/43). Sogar 120 einst bei einem Gastmahle im Wettkampf mit Freunden, die allesamt über dasselbe Thema, jeder aber in einem anderen, durch Los bestimmten Metrum dichten sollten, improvisierte anakreontische Verse teilt Sidonius Apollinaris nach ca. 20 Jahren in einem Brief mit (ep. 9, 13, 4/6; zu seinen I.künsten in geistlichen u. weltlichen Disziplinen s. u. Sp. 1259. 1281).

2. Im 2. u. 1. Jh. vC. Der Philosoph Diogenes v. Tarsos (2. H. 2. Jh. vC.; Verfasser von ποιητικὰ ζητήματα, vielleicht identisch mit dem Epikureer Diogenes; vgl. T. Dorandi, Art. Diogène de Tarse B.: Goulet aO. [o. Sp. 1222] 2, 824) pflegte Dichtungen über ihm vorgegebene Stoffe gleichsam in apollinischer Ekstase zu schaffen, u. zwar meist Tragödien (ποιήματα ὥσπερ ἀπεφοίβαζε: TrGF 144 aus Strab. 14, 5, 15 [675]; zur göttlichen Herkunft der I. s. u. Sp. 1253). Strabon berichtet ebenfalls (14, 5, 14 [674]), daß in Tarsos ein Poetaster namens Boethos (2. H. 1. Jh. vC.) durch die Hilfe des Antonius u. nicht zuletzt wegen der in Tarsos kultivierten Fähigkeit, zu vorgegebenen Themen augenblicklich zu improvisieren, zur Herrschaft gelangt sei (zu Tarsos als Zentrum improvisierter Dichtung Welcker XCII; F. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit 1 [1891] 2$_6$). Den Epigrammdichter Antipater v. Sidon (Ende 2. Jh. vC.) rühmt Cicero für seine I. von Hexametern u. anderen Versen (de or. 3, 194) u. führt in der Verteidigung des Dichters Aulus Licinius Archias zu dessen Gunsten an, daß er über das jeweilige Gesprächsthema viele Verse bester Qualität improvisieren konnte (pro Arch. 18; indem Cicero anschließend die Verse, die Archias schriftlich verfaßte, mit denen der klass. Dichter vergleicht, setzt er allerdings eine geringere Qualität der I. voraus). Neben diesen beiden aus dem Osten stammenden Dichtern kennt Quintilian durchaus auch Beispiele aus seiner eigenen Zeit, ohne dieser Praxis allerdings Nutzen beizumessen (inst. 10, 7, 19;

namentlich bekannt ist der Rhetoriklehrer Q. Remmius Palaemon, ein Freigelassener, der mit seinen Stegreifgedichten Bewunderung erntete [Suet. gramm. 23, 3]). Die Prahlerei mit mündlicher wie schriftlicher Schnelldichterei wurde schon von Horaz ins Lächerliche gezogen (serm. 1, 4, 9f [mit Kritik an Lucilius, der oft 200 Verse stündlich auf einem Fuß stehend verfaßt habe; vgl. 1, 10, 60f]; 1, 4, 14/6. 9, 21/3; Cicero soll, wenn er dazu aufgelegt war, gar 500 Verse in einer Nacht verfaßt haben [Plut. vit. Cic. 40, 3]). Kein eitles Schaustück war natürlich die bei Catull. 50, 1/6 geschilderte, mit einem Freunde spielerisch betriebene Versschmiederei, die trotz der verwendeten Schreibtäfelchen den Charakter einer I. gehabt haben mochte, oder wenn Augustus in seinem Freundeskreis einmal einen griech. Vers improvisierte (Suet. vit. Aug. 98, 4). Als eine ganz außergewöhnliche Begebenheit wurde tradiert, daß Vergil einmal beim Rezitieren zwei fehlende Halbverse aus dem Stegreif ergänzt habe, die er seinen Sekretär sofort in das Exemplar einzutragen hieß (Donat. vit. Verg. 34 [13 Hardie]; E. Lefèvre: Vogt-Spira 10; A. Wlosok, Art. Virgilio: EncVirgiliana 5** [Roma 1991] 89; von Brown $64f_{271}$ fälschlich als I. von Vergils Sekretär betrachtet).

3. Im 1. Jh. nC. Im 1. Jh. nC. scheint die I. von Versen, ähnlich wie die I. von Deklamationen (s. o. Sp. 1234f), auch bei Römern höher angesehen u. sogar häufig in Wettkämpfen zur Schau gestellt worden zu sein (s. o. Sp. 1249f). Nach L. Friedländer, M. Valerii Martialis Epigrammaton libri (1886) 20 sind viele der Epigramme Martials als I. zu betrachten (so scheint das Distichon Martial. 10, 84 während eines Gastmahls entstanden zu sein [W. Burnickel: Vogt-Spira 232_{46}]). Auf I. in seinen Silvae weist Statius hin (Welcker $XCVI_{16}$; P. Kerckhoff, Quaestiones duae Papinianae, Diss. Berlin [1884] 31; F. Leo, De Statii silvis, Progr. Göttingen [1892] 10/2; A. Marastoni: Aevum 31 [1957] 397f). Claudius Etruscus könne bezeugen, daß Statius die 65 Verse über dessen balneum (silv. 1, 5) im Laufe eines Mahles gedichtet habe (ebd. 1 praef.). Die 30 Verse über den leo mansuetus (ebd. 2, 5) habe er sofort nach dessen Ableben im Amphitheater dem anwesenden Kaiser (Domitian) überreicht (2 praef.), u. die 186 Verse über den sorrentinischen Herkules (3, 1) seien von ihm gleich, als er ihn am Meeresufer erblickte, gedichtet worden (3 praef.; Betrachtung von inhaltlicher Komposition, Wortwahl u. Metrik in den Silvae im Hinblick auf I. bei Kerckhoff aO. 31/61). Indem Statius seinen Vater dafür rühmt, daß er den Brand des Kapitols multum facibus velocior ipsis besungen habe (silv. 5, 3, 200/2), führt er dessen Gedicht auf eine I. zurück. Kaiser Titus war nicht nur zur I. von Reden (s. o. Sp. 1235), sondern auch von Gedichten fähig (Suet. Tit. 3, 2).

4. Fiktive Improvisation in Gedichten. Der Horazerklärer Porphyrio bemerkte, daß der Abschluß von serm. 1, 10, 92 mit der Aufforderung des Dichters an seinen Sklaven, die gedichteten Verse rasch ins Notizbuch zu schreiben, den Eindruck einer I. hervorrufen sollte (vgl. Propert. 3, 23, 23). Als subito perarata … littera stellt sich auch Ovid. trist. 3, 7, 1f dar. Scheinbar spontan gibt Apuleius (Socr. 11) einen Homervers (Il. 1, 198) lateinisch wieder.

III. In Religion, Kult, Zauber u. Wahrsagung. In viel größerem Maße als die Zauberei, bei der es so sehr auf die Macht bestimmter Worte ankam, daß feste, in großer Anzahl überlieferte Formulare geprägt wurden (vgl. R. W. Daniel / F. Maltomini, Supplementum magicum 2 [1992] nr. 70/100; auch in diesen schriftlich fixierten Texten wird freilich mit Ausdrücken wie κοινόν dem Vortrag von Bitten in beliebigem Wortlaut Raum gegeben [vgl. ebd. 225 Komm. zu nr. 95 → 7], was aber wohl nicht als I., sondern als anspruchslose, alltägliche Rede zu betrachten ist), ließ der archaische u. klass. griech. Götterkult auch freie Gebetsformulierungen zu (Nilsson, Rel. 1^4, 158; E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1136f). Mit größter Genauigkeit wurde dagegen im röm. Götterkult auf die präzise Wiedergabe von Gebetsformeln geachtet, die zur Vermeidung von Fehlern nicht auswendig vorgetragen, sondern i. d. R. aus Zeremonialbüchern verlesen wurden (Wissowa, Rel. 397f mit Anm. 7 u. 9; Latte, Rel. 392; Dölger, ACh 2, 242f; Klauser 1032; v. Severus aO. 1153. 1156). Die häufig vertretene Ansicht, daß die Oberpriester bzw. ‚Propheten' des delphischen Orakels die von der Pythia hervorgestoßenen Aussagen aus dem Stegreif in Hexameterverse umformten (Plut. Pyth. orac. 25, 407B; nach McLeod 321f reichen die Beispiele mündlich verfertigter Sprüche von Ende 8. Jh. bis Ende 4. Jh. vC.; vgl. H. W. Parke / D. E. W. Wormell, The Delphic oracle 2 [1956] XXIXf; H. Lloyd-Jones:

GreeceRome 23 [1976] 67; Rossi aO. [o. Sp. 1246] 129), setzt allerdings eine regelmäßige Versifikation delphischer Orakelsprüche in klassischer Zeit voraus (so zB. Wilamowitz, Gl. 2, 39; McLeod 317; hingegen betrachtete J. Fontenrose, The Delphic oracle [Berkeley 1978] 187 überhaupt nur die Authentizität von 7 Versorakeln als gesichert).

IV. Improvisation als göttliche Fähigkeit. In der Odyssee stellt ein Sänger die rhapsodische I. als göttliche Eingebung hin (22, 347f [s. o. Sp. 1246]), u. die I. des Diogenes v. Tarsos (s. o. Sp. 1250) wird mit einem Ausdruck belegt, der zumindest ursprünglich auf Apolls Wirken hindeutete (Strab. 14, 5, 15 [675]: ἀπεφοίβαζε; vgl. Cert. Hom. et Hes. 3 [Wilamowitz aO. (o. Sp. 1225) 35, 28]; Gentili 235; die Vorstellung von der göttlichen Besessenheit des [allerdings nicht unbedingt improvisierenden] Dichters läßt sich bis zu Demokrit zurückverfolgen [E. R. Dodds, The Greeks and the irrational (Berkeley / Los Angeles 1951) 80/2]). Apolls Rolle bei der *Inspiration von Orakelversen wird Plut. Pyth. orac. 24, 406D diskutiert (dazu vgl. Schröder aO. [o. Sp. 1215] 25/59). Während der Gedanke einer I. dort nicht ausgesprochen wird, führt Aristoteles (probl. 30, 1, 954a 34/9) sowohl die mantische *Ekstase als auch die poetische des Marakos (s. o.) auf dieselbe biologische Ursache zurück. Philostrat (vit. soph. 1, 18, 3 [23, 18f]) vergleicht die I. des Aischines (s. u.) mit der der Orakelverkünder, wobei deren Form (Prosa oder Dichtung) freilich keine Rolle zu spielen scheint. Wenn Aelian τὴν τῶν Κρητῶν αὐτοσχέδιον ἐκείνην Μοῦσαν erwähnt (frg. 252a Domingo-Forasté), läßt der Verlust des Zusammenhangs nicht mehr erkennen, als daß die Muse auch eine bei den Kretern geübte I. von Dichtung fördert. Zum dionysischen Zustand der Trunkenheit als Quelle der Inspiration improvisierter Dichtung s. o. Sp. 1248. – Quintilian führt Cicero als Gewährsmann dafür an, daß bei den alten (d. h. wohl den klass. griech.) Rednern das besonders gute Gelingen einer I. mit göttlichem Beistand erklärt worden sei, während er selbst hierfür eine rationale Erklärung im unmittelbaren Impuls der Gefühle sucht (inst. 10, 7, 14; die Cicerostelle ist verloren; ähnlich, allerdings weder auf die alten Redner noch die I. bezogen, de or. 1, 202). Kennzeichnend für die Überhöhung der I. in der Zweiten Sophistik ist, daß Philostrat (vit. soph. 1, 18, 3 [23, 14/9]) sie im Zusammenhang mit Aischines (s. o. Sp. 1218) mit ‚göttlich reden‘ umschreibt (θείως λέγειν; vgl. ebd. ἀποσχεδιάζειν θεοφορήτῳ ὁρμῇ; eine ὁρμή als Voraussetzung für I. auch ebd. 1, 21, 7 [34, 14]). Der für seinen poetischen Prosastil bekannte Himerios bittet am Schluß einer I. (or. 64, 5 [s. o. Sp. 1245]) den Apoll als Musagetes u. die helikonischen Musen um Beistand beim Halten seiner Reden. – Daß man die im richtigen Augenblick unvorbereitet das Wort ergreifenden Redner für ihren gottähnlichen Verstand ehre, betonte schon Alkidamas (soph. 9: ὡς ἰσόθεον τὴν γνώμην ἔχοντας; zur Verehrung des Prohairesios s. u. Sp. 1282).

C. Jüdisch. I. Vor Gericht. Im Sinne der römischen, rhetorisch geprägten Gerichtsrede läßt sich I. im jüd. Prozeß wegen der vom röm. Verfahren verschiedenen Zielsetzung (H. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im AT² [1970] 16) u. Form (M. Bloch, Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte [1882]) nicht nachweisen. Der ganze Prozeß, der fast ausschließlich mündlich ablief, in dem jedoch bestimmte Formeln u. Formalitäten beachtet werden mußten (S. Atlas, Art. Gerichtswesen: JüdLex 2 [1928] 1035f), erforderte möglicherweise von jedem einzelnen Gemeindemitglied (Vertretung durch Bevollmächtigte war nur in Ausnahmefällen erlaubt; Bloch aO. 16f. 21) durch raschen Wechsel von Rede, Gegenrede, Zeugenaussage u. Einwürfen der anwesenden Gemeinde um so größere Konzentration u. Beherrschung der freien Rede.

II. Im synagogalen Gottesdienst. Während es innerhalb der Tempelliturgie, die einer exakten Ordnung zu folgen hatte, um die Ordnung des Kosmos, die der Kult im Kleinen symbolisierte, aufrechtzuerhalten (J. Maier, Tempel u. Tempelkult: ders. / J. Schreiner, Literatur u. Religion des Frühjudentums [1973] 383/9), sicherlich kaum Möglichkeit zu freier Gestaltung gab, boten folgende Teile des pharisäisch-rabbin. Gebetsgottesdienstes Raum zur I.:

a. Übersetzung der Lesungen. Da in Palästina seit der Rückkehr aus dem Exil ebenso wie in den griechischsprachigen Diasporagemeinden nach u. nach die Kenntnis des Hebräischen schwand, wurden im morgendlichen Synagogengottesdienst an Sabbat, Fest- u. Markttagen *Übersetzungen der jeweiligen Leseperikopen ins Aramäische bzw.

Griechische notwendig. Im Gegensatz zum Bibeltext, der bis heute buchstabengetreu abgelesen werden muß, mußte die Übersetzung frei u. ad hoc vorgetragen werden (jMegillah 4, 1, 74d), bei der Toralesung unmittelbar nach jedem Vers, bei der Prophetenlesung nach bis zu drei Versen (Megillah 4, 4), da hier das Versende nicht in jedem Fall identisch ist mit dem Ende des Gedankens (zu den schriftlichen, literarischen Übersetzungen ins Aramäische, deren ‚Sitz im Leben' nicht im Gottesdienst, sondern wahrscheinlich im Studium war, s. J. Maier, Geschichte der jüd. Religion[2] [1992] 104/7. 118; *Targum). Ferner durfte der Übersetzer (mĕtūrgĕmān) die Verse nicht wortgetreu in die andere Sprache übertragen (Tos. Megillah 4, 41), sondern mußte sie für das jeweilige Publikum u. seine Zeit verständlich machen, aktualisieren, Beispiele u. Bilder der Propheten verdeutlichen (I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[3] [1931] 188/92; S. Safrai, The synagogue: ders. / M. Stern [Hrsg.], The Jewish people in the 1st cent. 2 [Assen / Amsterdam 1976] 930f; zum rabbin. Übersetzungsverständnis G. Veltri, Eine Tora für den König Talmai [1994], bes. 150f. 209/11. 219).

b. Predigt. Den Lesungen folgte seit dem 1. Jh. nC. meistens eine Interpretation der zuvor gehörten Schriftabschnitte. Die Kunst des Predigers bestand darin, mit exegetischen u. haggadischen Mitteln frei u. in bezug auf momentane Gegebenheiten einen Vers der Toraperikope auszulegen u. ihn schließlich durch eine Kette von Bindegliedern mit einem antithetisch erscheinenden, oft tröstenden Vers der Prophetenperikope zu verknüpfen (H. Strack / G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982] 230/2; Elbogen aO. 194/6). Inwieweit dabei eine schriftliche Disposition zu Hilfe genommen oder wenigstens für einzelne Verse eine im Beit Midrasch (s. u. Sp. 1257) eingeübte Auslegung auswendig vorgetragen wurde, ist schwer zu sagen. Bei den frühestens ab dem 5. Jh. nC. kompilierten homiletischen oder Predigtmidraschim (*Midrasch) handelt es sich aber bereits um Sammlungen literarischer Lesepredigten, die teilweise als Vorlage für die Synagogenpredigt dienen konnten u. zu diesem Zweck noch Raum zur Ausschmückung boten (vgl. G. Stemberger, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel [1989] 31/3; *Homilie).

c. Stammgebete u. deren künstlerischer Vortrag. Für die Benediktion (bĕrāḥā; *Eulogia), die grundlegende Einheit der jüd. Stammgebete, galt in talmudischer (bis in gaonäische) Zeit das Verbot der schriftlichen Fixierung (bŠabbat 115b: ‚Wer bĕrāḥôt aufschreibt, ist wie einer, der die Tora verbrennt'), so daß es nicht verwundert, wenn das erste vollständige Gebetbuch, der Siddur Saadja Gaon, erst aus dem 10. Jh. nC. stammt (Übersicht über die Entwicklung u. ihre Gründe: Heinemann, bes. 284/7; Bouley 13/28). Indem die Rabbinen in den Jahrzehnten nach der Tempelzerstörung für die Beraka nur den formalen Rahmen (M. Schlüter, Zum Formular der Berakha: FrankfJudBeitr 11 [1983] 47/56) u. für deren Mittelteil die Themenbereiche festlegten (bBerakot 28b/9a; zu den Themen der einzelnen Berakot s. Maier, Geschichte[2] aO. 113/7), setzten sie bei der Ausformulierung des Inhalts aus dem Augenblick heraus u. mitunter mit aktuellen Bezügen ganz bewußt auf die I.gabe des Vorbeters, wodurch ein (litaneiartiges) Herunterbeten der Segenssprüche verhindert u. ‚Denken u. Beten' (ders., Geschichte der jüd. Religion[1] [1972] 150) verknüpft werden sollte. Während die improvisierte Formulierung des individuellen Gebets (taḥănûn) erst spät durch feste Texte ersetzt wurde, beschränkte man in amoräischer Zeit, damit die Form der Stammgebete (u. wohl auch der Einfluß der Rabbinen auf den Inhalt) nicht verlorenging, die Möglichkeit zur freien Gestaltung auf bestimmte Zusätze, aus denen wahrscheinlich die liturgische Poesie (pīyyûṭîm) hervorging, die im MA ihre Hochform entwickelte (zur Stellung der Piyyutim in der Liturgie E. Hollender, Synagogale Hymnen [1994] 31/6). Mit den steigenden Ansprüchen der Gemeinde im Hinblick auf die Ausgestaltung der Gebete, zu der ursprünglich jedes Gemeindemitglied aufgerufen werden konnte, entwickelte sich das Amt eines professionellen Vorbeters (ḥazzān; vgl. Maier, Geschichte[1] aO. 154f), der die Toraperikope im Sprechgesang vortrug (bMegillah 32a); das Singen der Gebete sollte Stimmungen u. Empfindungen widerspiegeln, teils als Sologesang, teils im Wechselgesang mit der Gemeinde (Soṭah 5, 4; Sukkah 3, 11; bSoṭah 30b). Daß der Gesang, wie das Gebet ‚aus dem Herzen' u. ‚aus innerer Freude' heraus (bʿArakin 11a; bTaʿanit 2a), improvisiert wurde, ist anzunehmen (H. Avenary, Art.

Music: EncJud 12 [Jerus. 1974] 566/90; ders., Art. Jüdische Musik: MusGeschGegenw 7 [1989] 224/36); dies kann jedoch für die Zeit vor dem 8. Jh. nC. (Festlegung der für die bei Lesung u. Gesang entscheidenden einheitlichen Akzente durch die Masoreten) noch nicht an Schemata festgemacht werden (*Musik).

III. Im Beit Midrasch. Ähnlich den I.-Übungen in röm. Rhetorenschulen (s. o. Sp. 1231) lernten Schüler im Beit Midrasch anhand (teilweise fiktiver) exegetischer Aufgabenstellungen die Anwendung der hermeneutischen Regeln (mīddôt; vgl. K. Hoheisel, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 743/6; b'Erubin 13b zeigt, daß Schüler theoretisch sogar in der Lage sein sollten zu beweisen, daß etwas Unreines rein sei).

D. Christlich. Während die griech.-röm. Quellen zur Rolle der I. im heidn. Kult sehr spärlich fließen (vgl. o. Sp. 1252), sind zu ihrer Bedeutung in der Liturgie eine Reihe christlicher Stellungnahmen erhalten (s. u.). Die I. bei der Übersetzung Heiliger Schriften (s. u.) u. vor allem ihre erhebliche Bedeutung in der christl. Predigt ist zunächst als Weiterführung jüdischer Gottesdienstpraxis (s. o.) zu verstehen. Doch spätestens seit der 2. H. des 4. Jh. nC. machten zahlreiche bedeutende Prediger ihre Ausbildung in der traditionellen Rhetorik der heidn. Griechen u. Römer für die I. ihrer Predigten nutzbar. Gebildete Christen hielten zudem die von Griechen u. Römern ausgebildete Rhetorik u. Dichtung in Ehren u. betrieben weiterhin die künstlerische I. in Rhetorik u. Poesie (s. u. Sp. 1281). Auch in öffentlichen Streitgesprächen über die christl. Religion (s. u. Sp. 1279f) war, ähnlich wie im griech.-röm. Prozeßwesen, ein gewisses Maß von I. unverzichtbar. Die zunehmende Verwendung von Stenographen besonders seit dem 4. Jh. nC. führte zu einer der I. recht nahekommenden Gewohnheit, auch schriftliche Werke aus dem Stegreif zu diktieren (s. u. Sp. 1280f). Den Stenographen ist die Dokumentierung einiger I. christlicher Redner (s. u. Sp. 1281) u. zahlreicher improvisierter Predigten zu verdanken. Wieweit von Hörern aufgezeichnete Lehrvorträge, von denen wir Mitschriften der Lehre des Didymus d. Blinden besitzen (vgl. A. Kehl, Der Psalmenkommentar von Tura [1964] 28. 32. 41/3), durch den Vortragenden improvisiert oder in ihrem Wortlaut vorbereitet wurden, ist nicht sicher zu entscheiden.

I. Im Gottesdienst. Der christl. Gottesdienst verfestigte sich erst allmählich. Welch breiter Raum anfänglich der Eingebung des Augenblicks selbst in Form von *Glossolalie u. von Offenbarungen sowie ihrer jeweiligen Auslegung, die man als Werk des Hl. Geistes betrachtete (1 Cor. 12, 10), gewährt wurde, zeigen die ebd. 14, 26/31 von Paulus aufgestellten Grundregeln, die wenigstens ein gewisses Maß an Ordnung in den Ablauf der Eucharistiefeier in der korinthischen Gemeinde zu bringen suchten, indem die Teilnehmer u. a. dazu angehalten wurden, einzeln nacheinander zu reden.

a. Öffentliches Gebet u. Liturgie. Wie an der Verschiedenheit der frühen Überlieferungen des Vaterunsers erkennbar ist (E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit [1901] 36f. 177. 188f; Bouley 48/52), war der Wortlaut von Gebeten im frühen Christentum durchaus variabel u. nicht von vorneherein festgelegt. Während diese Unterschiede freilich nicht zwingend auf eine tatsächliche I. hinweisen, sondern auch als Ergebnis einer freien, aber gründlich vorbereiteten Textschöpfung erklärt werden können, läßt Tertullians Zeugnis (apol. 30, 4 [CCL 1, 141]: sine monitore, quia de pectore oramus, precantes; Bouley 134; Dölger, ACh 2, 241/51) an von der augenblicklichen Stimmung eingegebene u. improvisierte Gebete denken. Im Anschluß an vermutlich eucharistische Gebetstexte empfiehlt die *Didache, die (vom Hl. Geist inspirierten) ‚Propheten' stattdessen danksagen zu lassen, soviel sie wollen (10, 7: τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν; dazu Bouley 91/9). Diese offenbar durchaus auch den Inhalt der Gebete betreffende Freiheit bedeutet, da sie Propheten eingeräumt wird, keineswegs bloß den Ersatz der in der Didache vorgeschlagenen Gebete mit individuellen, gleichwohl aber vorbedachten Texten, sondern wird in der Eingebung des Augenblickes verwirklicht (insofern läßt sich auch in der Liturgie ungeachtet der Vorbehalte von Olivar 590 von I. im engeren Sinne sprechen). Nach der von *Iustinus Martyr (I) gegebenen Schilderung der sonntäglichen Eucharistiefeier, wie sie Mitte des 2. Jh. in Rom u. wohl auch im Osten üblich war, formulierte der Gemeindevorsteher die Gebete u. Danksagungen an Gott gemäß seinem Können (apol. 1, 67, 5: ὅση δύναμις αὐτῷ; hierzu Bouley 111/3; ähnlich lautet die Charakterisie-

rung des Lobgesangs nach beendeter Mahlzeit im privaten Kreis bei Tert. apol. 39, 18 [CCL 1, 153]: ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; dazu Wille aO. [o. Sp. 1248] 381_{139}). Auch die Traditio apostolica (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 524/6) stellt dem Bischof frei, Gott in einem anderen als dem dort vorgeschlagenen Wortlaut zu danken, sofern er nur orthodox sei (Ps[?]Hippol. trad. apost. 9 [SC 11bis, 64]; vgl. ebd. 5 [54] zum Ölweihegebet; Bouley 123/6; zu der Wahlmöglichkeit zwischen I. u. schriftlich festgelegten Formulierungen Hanson 176; zur I. in der Liturgie in den ersten 3 Jhh. vgl. B. Botte: A.-G. Martimort [Hrsg.], Hbd. der Liturgiewiss. 1 [1963] 37f; ferner v. Severus aO. [o. Sp. 1252] 1250f; R. Cantalamessa, L'omelia in S. Pascha dello Ps.-Ippolito di Roma [Milano 1967] 437f hielt die Pascha-Homilie [ClavisPG 1092] des Meliton v. Sardes [gest. vor 190 nC.], die er mit der in ihrer Echtheit umstrittenen Osterpredigt Hippolyts [vgl. Scholten aO. 498] verglich, nicht für eine bloße Predigt, sondern betrachtete sie als Wortliturgie für das Osterfest u. somit als Beispiel für eine wörtliche Vorbereitung der Liturgie hoher Festtage schon in der 2. H. des 2. Jh.). – Von einer zunehmenden Verfestigung der Meßtexte zeugen die ab dem 4. Jh. üblichen regionalen Standardformulare des Eucharistischen Hochgebets (Botte aO. 39; Bouley 159/254). So wurde es als außergewöhnliches Vorkommen tradiert, daß Sidonius Apollinaris, als ihm sein gewöhnliches Meßbüchlein entwendet worden war, den Festgottesdienst aus dem Stegreif so mitreißend gehalten habe, daß die Anwesenden ihn geradezu als einen Engel betrachteten (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 22 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 67]; Bouley 185f; Olivar 612f; Gregor rühmt Apollinaris nicht dafür, daß jener ohne Libellus ‚alles richtig vorgetragen' habe [Jungmann, MS^5 1, 39], sondern illustriert mit dieser Begebenheit, daß er tantae facundiae erat, ut plerumque ex improviso luculentissime quae voluisset, nulla obsistente mora, conponeret; zur I. als göttlicher Fähigkeit s. u. Sp. 1281f). Daneben verfestigte sich im Verlauf der Spätantike zunehmend der Text der weiteren Großen Gebete (Ordinations-, Taufwasserweihe-, Ölweihegebete) u. kleinerer Formeln (Exorzismen, Spendeformeln) u. wurde offenbar immer weniger improvisiert.

b. Improvisation bei der Übersetzung. Die Quellen geben keine Auskunft darüber, ob Schriftlesungen u., soweit ein fester Text verwendet wurde (s. o.), auch liturgische Gebete im christl. Gottesdienst ‚vom Blatt weg' übersetzt oder von schriftlich vorgefertigten Übersetzungen abgelesen wurden (A. Hermann, Art. Dolmetscher: o. Bd. 4, 43; Bouley 162; zum jüd. Umgang mit kanonischen Schriften o. Sp. 1255). – Die Homilie des Bischofs (Cyrill v. Jerus.) im Gottesdienst in der Grabeskirche zu Jerusalem um 384 nC. dürfte wohl Abschnitt für Abschnitt ins Aramäische übertragen worden sein (Eger. peregr. 47, 3f [SC 296, 314]: stat semper presbyter qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur; dazu Sachot 167f). Durch ein derartiges Verfahren würde sich die von W. J. Swaans: Muséon 55 (1942) 25 im Hinblick auf die Ausdehnung mancher Predigten getane Vermutung erübrigen, daß solche Übersetzungen zumindest teilweise vorher schriftlich hätten fixiert gewesen sein müssen; allein eine abschnittsweise Übersetzung ermöglichte, daß die Predigten gleichzeitig an die griechisch- u. die syrischsprachigen Zuhörer gerichtet wurden, u. entspricht der ebd. mitgeteilten Notiz einer Hs. (Cod. Nanianus 61; I. A. Mingarelli, Graeci codices … apud Nanianos asservati [Bologna 1784] 63, cod. nr. 56), nach der Cyrills 18 Taufkatechesen ‚den Syrern mittels eines Dolmetschers vorgetragen wurden, wobei sie improvisiert, nicht poliert waren' (τοῖς Σύροις δι' ἑρμηνευτοῦ ῥηθεῖσαι, σχεδιασθεῖσαι, καὶ μὴ ἐπιξεσθεῖσαι), besser als die diesbezügliche Erklärung von Swaans aO., daß die Dolmetscher sich schriftlicher Notizen bedient hätten, die ihrerseits nach stenographischen Mitschriften des griech. Textes verfertigt worden seien.

c. Predigt. Eine Untersuchung derjenigen Aufzeichnungen, die in der Überlieferung als I. christlicher Prediger ausgewiesen sind, liegt mW. ebensowenig vor wie eine entsprechende Betrachtung von I. heidnischer Redner. Beim derzeitigen Erkenntnisstand läßt sich daher bei vielen in der Überlieferung nicht ausdrücklich als I. ausgewiesenen Predigten nicht sicher entscheiden, ob sie unrevidierte I., nachträglich mehr oder weniger stark überarbeitete Mitschriften von I. oder vorher sorgsam vorbereitete u. vielleicht sogar vorsätzlich mit Elementen des I.stils ausgeschmückte Texte sind. – Die im folgen-

den angeführten Zeugnisse lassen vermuten, daß der formale u. inhaltliche Anspruch an die Predigten mit der Zeit wuchs, so daß deren zuerst durchaus übliche I. allmählich zu einer nicht nur theologisch, sondern auch rhetorisch immer anspruchsvolleren Aufgabe wurde. Grundsätzlich trifft Deferraris Beobachtung zu (104; vgl. 106), daß die bedeutendsten unter den Kirchenvätern des 4. u. 5. Jh. wenigstens bei gewöhnlichen Anlässen regelmäßig aus dem Stegreif predigten. Doch seit dem 5. Jh. wurde die wörtliche Vorbereitung eigener u. auch die Übernahme fremder Predigten immer häufiger u. stellte am Ausgang der Spätantike die Regel dar.

1. Griechisch. a. Im frühen Christentum bis Origenes. Wie schon die jüdischen (s. o. Sp. 1255), so waren auch die christl. Predigten zunächst nicht für die Nachwelt, sondern für den damaligen Gottesdienst bestimmt u. wohl nur in seltenen Fällen schriftlich ausgearbeitet. Daher sind aus ältester Zeit nur ganz wenige zu besonderem Anlaß (meist dem Osterfest) verfaßte Predigten erhalten (zu diesen Sachot 160). Ein Auswendiglernen des Wortlautes von Predigten ist für diese Zeit höchst unwahrscheinlich. Der veröffentlichte Text des sog. 2. Klemensbriefes, der ältesten erhaltenen Homilie (vgl. ebd. 157), enthält an seinem freilich erst nachträglich hinzugefügten (dazu R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Diss. Marburg [1985] 63) Schluß einen Hinweis darauf, daß sie im Gottesdienst abgelesen wurde (2 Clem. 19, 1; J. A. Knaake, Die Predigten des Tertullian u. Cyprian: TheolStudKrit 76 [1903] 617; zu den für die Verlesung im Gottesdienst gedachten Predigten in Briefform vgl. auch Deferrari 101f). Die als ursprünglich zu betrachtenden ersten 18 Kapitel wurden hingegen aufgrund ihrer kunstlosen Disposition u. weiterer Unebenheiten von Warns auf eine möglicherweise sogar im Auftrag des Predigers mitstenographierte, nur in ihren Grundzügen vorbedachte I. zurückgeführt (aO. 68/70. 157/61). – In der Mitte des 3. Jh. erlaubte Origenes nach Vollendung seines 60. Lebensjahres, seine Ansprachen an die Gemeinde mitzustenographieren (Eus. h. e. 6, 36, 1 [GCS Eus. 2, 2, 590, 16f]: τὰς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ λεγομένας αὐτῷ διαλέξεις ταχυγράφοις μεταλαβεῖν ἐπιτρέψαι). Deutlich erkennt man den spontanen Charakter der (in Rufins Eusebübersetzung mit Recht als in der Kirche improvisiert bezeichneten) Ansprachen des Origenes (J. Scherer: SC 67 [Paris 1960] 13f.$_3$ deutete die διαλέξεις als ‚Unterredungen'; dagegen spricht aber der allein auf Origenes als Redenden zu beziehende Singular αὐτῷ u. auch der von Scherer zum Beleg angeführte Bericht über die Protokolle der Begegnung des Origenes mit Beryll, der zwischen den von Origenes in Berylls Gemeinde gehaltenen Predigten, seinen Untersuchungsgesprächen u. allen anderen Vorkommnissen unterscheidet: ὁμοῦ τὰς Ὠριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις καὶ τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις ἕκαστά τε τῶν τότε πεπραγμένων περιέχοντα [Eus. h. e. 6, 33, 3 [588, 16/8]; vgl. u. Sp. 1279]). In einer Homilie zum Leviticus verzichtete Origenes auf die gründlichere Behandlung eines Problems mit dem Hinweis darauf, daß seine improvisierte Predigt dies nicht zulasse (in Lev. 8, 5 [GCS Orig. 6, 401, 15/8]; über die unmittelbare Einbeziehung eines Vorfalls unter den Zuhörern in den Gang seiner Predigt in 1 Sam. 1 hom. 10 [SC 328, 132/4] vgl. Sachot 159). Als sich einmal aus der Lesung gleich vier mögliche Themen ergaben, forderte er am Beginn seiner Predigt den anwesenden Bischof auf, eines von ihnen auszuwählen, worüber er im folgenden improvisierte (in 1 Sam. 5 hom. 1 [172/4]; dazu Olivar 593f mit Anm. 8; M. Simonetti, La maga di Endor [Firenze 1989] 78 gab freilich zu bedenken, daß die schließlich vom Bischof ausgewählte Perikope die übrigen an Bedeutung so übertraf, daß Origenes ihre Auswahl durchaus voraussehen konnte; in der Zweiten Sophistik strebten manche heidn. Redner danach, die Themenwahl zB. mit abschätzigen Bemerkungen über ihnen unwillkommene Vorschläge zu beeinflussen [Lucian. rhet. praec. 18; Brown 177]). Der Origenesübersetzer Rufin tat sein Bestes, die auf I. beruhenden Schwächen der Vorlage auszumerzen (epil. in Orig. in Rom. [CCL 20, 276, 8/13]), weshalb man ihm gar die Frage gestellt habe, warum er jene Werke nicht unter eigenem Namen herausgebe (ebd. 28f; vgl. N. Pace, Ricerche sulla traduzione di Rufino del ‚De principiis' di Origene [Firenze 1990] 11 mit Anm. 22; Olivar 593 glaubte in Rufins Feststellung, daß jene Origenespredigten non tam explanationis quam aedificationis intentione perorata sunt, eine negative Bewertung der I. zu erkennen; zur I. des Origenes vgl. auch Rufin. prol. in Orig. in Jos. hom. [CCL 20, 271, 14f]).

β. Von Origenes bis Joh. Chrysostomus. *aa. Pierius v. Alex.* Ob die von Hieronymus (in Hos. comm. praef. [CCL 76, 4f, 125/7]; vgl. vir. ill. 76) als ‚sehr lang' bezeichnete Abhandlung über den Beginn von Hosea, die der Origenesanhänger Pierius als Osterpredigt in improvisierter u. wohlgesetzter Rede vorgetragen habe, tatsächlich improvisiert war oder nur den Anschein erweckte (mit ὡς ἐξ αὐτοσχεδίου charakterisiert ihn Phot. bibl. cod. 119, 93a, 38), läßt sich aufgrund ihres Verlustes nicht sicher entscheiden (vgl. Olivar 593f).

bb. Kappadokische Väter. Umstritten ist auch die Rolle der I. in den erhaltenen Predigten der kappadokischen Kirchenväter. Sowohl von *Basilius v. Caes. als auch von *Gregor v. Naz. kannte Rufin durch eigene Übersetzung Predigten, die sie in Kirchen improvisiert hätten, welche er übrigens außerordentlich schätzte (h. e. 11, 9 [GCS Eus. 2, 2, 1017]; für die Bedeutung des dort benutzten lat. Wortes tractatus vgl. G. Bardy, Tractare, tractatus: RechScRel 33 [1946] 21/35; unter den von Rufin übersetzten Reden gibt allerdings Greg. Naz. or. 2 [SC 247, 84/241; Rufins Übers.: CSEL 46, 1, 7/83] aufgrund ihres großen Umfangs wohl keinen mündlichen Vortrag im Gottesdienst wieder u. ist auch nicht hierfür bestimmt gewesen [vgl. B. Wyss, Art. Gregor v. Naz.: o. Bd. 12, 798]). – Nach der rhetorischen Ausbildung, die Basilius v. Caes. u. Gregor v. Naz. in Athen bei Himerios u. Prohairesios genossen haben (Socr. h. e. 4, 26, 6 [GCS Socr. 260, 18/20] par. Soz. h. e. 6, 17, 1 [GCS Soz. 258, 9f]; zur I. bei jenen beiden Sophisten s. o. Sp. 1245), ist auch für solche Predigten, in denen sie sich durch klare Disposition u. stilistische Eleganz auszeichnen, die Annahme einer vorherigen schriftlichen Ausarbeitung keineswegs zwingend.

aa. Basilius v. Caes. Als Ergebnis eines improvisierten Abweichens von einer zunächst mit Sorgfalt vorbereiteten Disposition betrachtete J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire (Montpellier 1968) 78f die Anlage von Basil. hom. 4 u. 5 (PG 31, 217/61). Auch in hom. 21 (ebd. 539/64) u. in den Psalmenhomilien (ClavisPG 2836) stellte Bernardi Anzeichen für I. fest (aO. 29/32. 76f. 90). Andererseits trug M. Courtonne, S. Basile et l'Hellénisme (Paris 1934) 177/240 Zeichen für eine gründliche stilistische Ausarbeitung der Hexaemeronhomilien zusammen (vgl. ebd. 243). Nachdem J. Levie, Les sources de la 7ᵉ et de la 8ᵉ homélie de S. Basile sur l'Hexaméron: Musée Belge 18 (1914 [1920]) 113/49 auf die enge Anlehnung der 7. u. 8. Hexaemeronpredigt an Philons De opificio mundi u. an eine Aristotelesepitome hingewiesen u. den Gedanken an eine I. zurückgewiesen hatte, wurde die am deutlichsten auf I. hinweisende Stelle (in hex. hom. 8, 2 [SC 26, 436/8]), wo Basilius an einem frühen Punkt seiner 8. Predigt sich eine geraume Weile besinnt u. erklärt, daß ihn eine gewisse Beunruhigung unter den Zuhörern die versehentliche Auslassung eines zu kommentierenden Verses habe bemerken lassen, dessen Inhalt er von hier an zum Gegenstand seiner Predigt macht, von S. Giet (SC 26 [Paris 1949] 438_1) für eine nur scheinbare I. gehalten (vgl. auch ebd. 19_1; M. Naldini, Basilio di Cesarea. Sulla Genesi [Milano 1990] 387 zSt.; Phot. bibl. cod. 141, 98b 16, der den Stil der Hexaemeronpredigten als ‚gleichsam aus dem Stegreif' [ὥσπερ ἐξ αὐτοσχεδίου] bezeichnete; andererseits hielt Olivar 598f deren tatsächliche I. zumindest für möglich). Da in der christl. Predigt, anders als im griech.-röm. Gerichtswesen, keine Notwendigkeit bestand, I. zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit vorzutäuschen (zu diesem Erfordernis s. o. Sp. 1227f; hätte sie hingegen bloß die Aufmerksamkeit wachhalten sollen [vgl. o. Sp. 1232], wäre sie zu situationsgebunden gewesen, als daß sie von langer Hand hätte vorbereitet werden können), wäre das einzige vorstellbare Motiv für die Verwendung fiktiver I. das Bestreben, einer für die Veröffentlichung ausgearbeiteten Predigt den Anschein spontaner Mündlichkeit zu verleihen. Zwar hebt *Gregor v. Nyssa ausdrücklich die Mühe hervor (hex.: PG 44 61B: διὰ φιλοπονωτέρας θεωρίας ἐξεργασθέντα νοήματα; 64C: τῶν … εἰς τὴν Ἑξαήμερον αὐτῷ πεπονημένων; vgl. 124A), die sein Bruder Basilius auf die Auslegung des Schöpfungsberichtes verwandt habe, doch dient dies Gregor dazu, ungeachtet der von ihm selbst vorgelegten ergänzenden Betrachtungen das Werk seines Bruders als außerordentliche Leistung zu würdigen. Ob Gregor v. Nyssa Autor einer Predigt ist, in der behauptet wird, daß Ephraem mit seinem seelischen Auge die Taube des Hl. Geistes auf der rechten Schulter des Basilius gesehen habe, die jenem die Worte seiner Lehre eingab, welche

er wiederum dem zuhörenden Volk übermittelte, ist umstritten (vit. Ephr.: PG 46, 833C; zur I. als göttliche Eingebung vgl. u. Sp. 1281f). Doch zeigt die Nachricht immerhin, daß man bereits im Altertum glaubte oder glauben machen wollte, daß Basilius seine Predigten improvisierte.

ββ. Gregor v. Nyssa. Ob Gregor v. Nyssa seine Predigten schriftlich vorbereitete, ist ungeklärt (vgl. Olivar 923_{78}). Gregors Predigt De castigatione (PG 46, 307/16), die sich auf Ereignisse des Vortages bezog, hielt Bernardi aO. 271 für I.

γγ. Gregor v. Naz. Bei Gregor v. Naz. wurde die I. vor allem zur Erklärung von or. 20 (SC 270, 56/84) ins Feld geführt. So sah Th. Sinko, De traditione orationum Gregorii Nazianzeni 1 (Cracoviae 1917) 33. 63f in I. die Ursache für die Textdubletten mit anderen Reden (umgekehrt wurden freilich Textparallelen bei den attischen Rednern von Brown 139/46 als Anzeichen wörtlicher Vorbereitung bewertet; vgl. auch u. Sp. 1276 zu Maximus v. Turin). Aufgrund von Schwächen in der Gliederung dachte auch Bernardi aO. 190 an eine I. dieser Ansprache u. sah auch in or. 24 (SC 284, 40/84) eine durch plötzliche Veranlassung erforderte, mitstenographierte I. (Bernardi aO. 162; vgl. aber auch J. Mossay / G. Lafontaine: SC 284 [Paris 1981] 22). – Gegen die Annahme von I. wandten sich C. Ullmann, Greg. v. Naz., der Theologe² (1866) $130f_5$; J. Mossay: SC 270 (Paris 1980) 45; Olivar 598. M. Guignet, S. Grégoire de Naz. et la rhétorique, Thèse Paris (1911) 218_1 rechnete bei Gregor zwar mit I., schloß sie jedoch für die Theologischen Reden (or. 27/31 [SC 250]) aus. Während die schriftlich ausgearbeitete 4. u. 5. Rede Gregors (SC 309) als Polemik gegen den bereits verstorbenen Kaiser *Julian von vorneherein nicht als Predigten konzipiert waren, stellt das in seiner Abschiedsrede auch den offiziellen u. heimlichen Mitschreibern geltende Lebewohl (or. 42, 26 [SC 384, 110]) für seine Predigertätigkeit in Kpel einen wichtigen Beleg dar: Für schriftlich ausgearbeitete Predigten hätte man zumindest keine offiziellen Stenographen benötigt. Möglicherweise bildeten Mitschriften von frei gehaltenen Predigten die Grundlage einiger später sorgfältig zur Veröffentlichung ausgearbeiteter Werke Gregors.

cc. Cyrill v. Jerus. Sämtliche 18 Taufkatechesen Cyrills sind unter dem Titel als I. bezeichnet (vgl. Olivar $599f_{26}$; ferner ebd. 906f; Weiteres über die stenographische Aufzeichnung der Taufkatechesen in der von A. Piédagnel: SC 126bis [Paris 1988] $14f_3$ aus einigen Hss. mitgeteilten Nachricht; vgl. auch die Hs.-Notiz bzgl. der Übersetzung ins Aramäische o. Sp. 1260). Stilistisch stehen sie weit unter den Predigten der Kappadokier. Dennoch handelt es sich bei der Bezeichnung als I. wohl nicht um die nachträgliche Entschuldigung ihrer minderwertigen Form, da eine ausdrückliche Benennung veröffentlichter Stücke als I. auch in Ausgaben heidnischer Schriftsteller des 4. Jh. (Himerius) erscheint. – Zu Cyrills Nachfolger Johannes II v. Jerus. s. u. Sp. 1272f.

dd. Joh. Chrysostomus. Sokrates kannte von dem Libaniusschüler *Johannes Chrysostomus sowohl selbst edierte als auch von Stenographen mitgeschriebene, d. h. nicht überarbeitete, Predigten (h. e. 6, 4, 9 [GCS Socr. 316, 12f]; vgl. Wikenhauser 269; Hagendahl 28 mit Anm. 34; nach Suda s. v. Ἰωάννης [2, 647, 30f; aus Hesych. Mil. onom.] hat er die Feste der Märtyrer durch ungehemmte I. verschönert). Ausdrücklich als I. bezeichnet Sozomenos (h. e. 8, 18, 7 [GCS Soz. 374, 10/7]) Joh. Chrys. p. redit. 2 (PG 52, 443/8). Die 34 Homilien über den Hebräerbrief wurden nach Angaben einer Vorbemerkung (PG 63, 9f) postum auf Grundlage tachygraphischer Mitschriften (ἀπὸ σημείων) ediert. Die anonyme byz. Chrysostomusvita (BHG 876) zählt zu den mitstenographierten I. die Hexaemeronhomilien (Vit. Joh. Chrys. 36 [8, 318, 7 Savile]; während Wikenhauser 270 an den großen Predigtzyklus zur Genesis dachte [PG 53/4, 21/580], mochte S. Haidacher: ZsKathTheol 31 [1907] 142f1 nicht ausschließen, daß die außerhalb dieser Reihe stehenden weiteren neun Genesispredigten gemeint seien [PG 53/4, 581/630]). Auch berichtet die Vita, daß die Stenographen die Stegreifreden des Johannes nicht nur in der Kirche, sondern sogar unterwegs mitschrieben. So hätten sie anläßlich der Feierlichkeiten zur Kirchweihe der Thomaskirche ἐν δρυπείαις neun Meilen vor Kpel zehn Predigten auf dem Prozessionswege ‚zusätzlich zu den acht' (scil. in der Kirche gehaltenen) mitgeschrieben (36 [317, 38/18, 3]; von den nach Ankunft der Prozession in der Thomaskirche gehaltenen Predigten sind zwei in Gegenwart der Kaiserin bzw. des Kaisers vorgetragene Ansprachen erhalten: Joh. Chrys. hom.

div. 1 [PG 63, 467/77]). Die unter dem Namen Georgs v. Alex. (um 600) überlieferte Chrysostomusvita (17 [ed. F. Halkin, Douze récits byzantins sur S. Jean Chrysostome = SubsHag 60 (Bruxelles 1977) 114f]) berichtet, daß jener seine erste Predigt als Presbyter vom Bischof zu improvisieren gezwungen worden sei, während er bis dahin seine Predigten schriftlich vorbereitet habe. Indem Johannes zu Beginn dieser Predigt (ordin. 1 [SC 272, 392]) die Befürchtung äußert, daß ihm seine mühevoll vorbereiteten Überlegungen vor lauter Aufregung (ἀγωνία) entfallen würden, stellt er selbst seine Worte als I. dar u. fordert die Gemeinde auf, Gott zu bitten, daß er ihm Worte verleihe (für die göttliche Inspiration der I. vgl. u. Sp. 1281f). Die hier erwähnte, u. auch in anderen Predigten feststellbare (Olivar 600f), minutiöse inhaltliche Vorbereitung steht einer I. des Wortlautes nicht entgegen (vgl. schon Alcid. soph. 33 [s. o. Sp. 1224]); von solchen Konzepten weicht Johannes freilich manchmal ab, wie zB. serm. de Gen. 4, 3 (PG 53/4, 597) als Reaktion darauf, daß sich die Zuhörer durch das Anzünden der Lampen haben ablenken lassen (vgl. Wikenhauser 271; Haidacher aO. 143f). An anderer Stelle weist er darauf hin, daß Gemütsstimmungen bisweilen den klaren Verstand (des Predigers) trüben u. die Entstehung der Rede, die demnach aus dem Augenblick heraus verfertigt wird, beeinträchtigen können (τὰ τικτόμενα οὐκ ἀφῆκεν προελϑεῖν εἰλικρινῆ: Joh. Chrys. sac. 5, 5 [SC 272, 292]). Weitere Zeichen für eine I., ohne die das Zustandekommen des immensen chrysostomischen Predigtcorpus ohnehin kaum zu erklären wäre (Olivar 601), sind die gelegentliche Verwechslung u. irrtümliche Anführung von Schriftstellen, die nach der stenographischen Mitschrift (dazu Wikenhauser) nicht mehr korrigiert worden sind (Beispiele: Olivar 602_{29}; 908). Als unmittelbare Reaktion auf die Erfordernisse des Augenblicks stellt sich eine Predigt vJ. 399 dar, in der Johannes eindrucksvoll die erbärmliche Lage des in seine Kirche geflohenen Eutrop illustriert u. die Gemeinde dazu überredet, dem Eunuchen, der zuvor noch selbst dem Kirchenasyl die gesetzliche Grundlage entzogen hatte, dennoch Schutz zu gewähren (Eutrop. 1 [PG 51/2, 391/6]).

γ. Im 5. u. 6. Jh. nC. Die ersten sicheren Nachrichten über eine Vorbereitung des Wortlautes eigener Predigten beziehen sich auf den Beginn des 5. Jh. (zu Gregor v. Nyssa s. o. Sp. 1265]). So hatte Severian v. Gabala, der bald nach seiner Ankunft in Kpel zu einem Gegenspieler des Joh. Chrysostomus wurde, zuvor eine große Anzahl von Predigten einstudiert (Socr. h. e. 6, 11, 6 [GCS Socr. 329, 12f]: ἀσκηϑεὶς τε οὖν καὶ συντάξας λόγους συχνούς; Olivar 628; allerdings wies Deferrari 105 auf Anzeichen für I. in erhaltenen Predigten Severians hin). Der philosophisch u. literarisch beschlagene Attikos (2. Nachfolger von Joh. Chrysostomus als Bischof von Kpel) soll anfänglich als Presbyter seine Predigten gründlich vorbereitet u. auswendiggelernt, nach Erreichen einer gewissen Sicherheit sie aber improvisiert haben (Socr. h. e. 7, 2, 6f [349, 2/7]). Freilich seien diese Vorträge nicht von der Art gewesen, daß sie von den Zuhörern (als rhetorische Produkte) geschätzt oder aufgeschrieben worden wären (abschätzig auch Soz. h. e. 8, 27, 6 [GCS Soz. 388, 9f]; vgl. Olivar 923. 928). Die zu jener Zeit aufkommenden Homiliarien (Sachot 164f) zeigen, daß es immer schlechter um die Fähigkeit vieler Priester bestellt war, Predigten zu improvisieren oder überhaupt selbst zu verfassen. Am Ende des 5. Jh. erwähnt Gennadius (vir. ill. 57), daß griechische Bischöfe die Predigten Cyrills v. Alex. auswendiglernten. Wenn Severus v. Ant. (gest. 538) zwei kurze Predigten ohne Vorbereitung improvisierte (vgl. die Titel von hom. cathedr. 110f [PO 25, 782. 789]), geschah dies wohl nur ausnahmsweise (Olivar 604f; 924; hom. cathedr. 37 [PO 36, 485, 32] bezieht sich auf ihre schriftliche Ausarbeitung in der Nacht zuvor). Bei Olivar 604_{40bis} erwähnte Nachrichten über die I. einer Euseb v. Alex. zugeschriebenen Predigt (hom. 16 [PG 86, 1, 413/21]) sind unglaubwürdig, da das Corpus gefälscht ist.

2. Lateinisch. a. Bis zum 5. Jh. nC. Nicht anders als im griech. Bereich wird die Vorbereitung des Wortlauts von lateinischen Predigten in den ersten Jhh. die Ausnahme gewesen sein. (so wohl PsCypr. adv. Iud., die vermutlich älteste erhaltene lat. Predigt; bei D. van Damme, Ps.-Cyprian adversus Iudaeos [Freiburg i. Üchtland 1969] 89 zwischen 175 u. 212 nC. datiert). Wenn *Cyprian v. Karthago auf die Bitte des Fortunatus um die Zusammenstellung von Ermahnungen aus den Hl. Schriften zur geistlichen Vorbereitung u. Kräftigung seiner Mitbrüder (Cypr. Fort. 1 [CCL 3, 183]), was an eine

Verwendung im Gottesdienst denken läßt, keine zur öffentlichen Verlesung bestimmte Abhandlung ausformuliert, sondern eine thematisch gegliederte Sammlung von Schriftstellen schickt (ebd. 3 [184]: ac ne in longum sermonem meum extenderem ... et audientem vel legentem stili latioris copia fatigarem, conpendium feci ... ut non tam tractatum meum videar misisse quam materiam tractantibus praebuisse), läßt sich daraus mE. einerseits entnehmen, daß die gottesdienstliche Verlesung eines von anderen ausformulierten Textes nichts Unerhörtes darstellte, andererseits aber auch, daß Cyprian, obgleich er für diese Themen den Stoff gesammelt hatte, hierzu keine ausformulierten Predigttexte zur Hand hatte, sondern selber wohl auf der Grundlage der gesammelten Schriftstellen frei predigte. Ob Cyprian seine teilweise als Predigten erkennbaren (dazu Knaake aO. [o. Sp. 1261] 606/39) Schriften in der überlieferten Form im Gottesdienst verlesen hat, ist nicht zu entscheiden (Olivar 593). Vielleicht stand seine Rolle bei der Weiterentwicklung der Stenographie (vgl. Deferrari $106f_1$) in einem Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Prediger. Vom 4. Jh. an lassen sich auch Anzeichen für ein Auswendiglernen des Wortlautes erkennen. Bis zum Ende des 5. Jh. war dann die Entscheidung für oder gegen I. von der persönlichen Veranlagung des Predigers u. der Bedeutsamkeit des Anlasses der Predigt bestimmt.

aa. Ambrosius. Die früher für unecht gehaltene Ambrosiusschrift De sacramentis (CSEL 73, 15/85) wird heutzutage für eine als Predigt mitstenographierte Frühfassung der veröffentlichten Schrift De mysteriis angesehen (ebd. 89/116; G. Lazzati: Aevum 29 [1955] 17/48; J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand [1975] 214f; Olivar 911 mit Anm. 42; zur Entstehung der meisten seiner Schriften aus Predigten vgl. W. Wilbrand, Art. Ambrosius: o. Bd. 1, 369). Als eine stenographische Mitschrift hat man auch die Explanatio symboli betrachtet (CSEL 73, 3/12; Lazzati aO. 47; ihm folgte Hagendahl 37; für möglich erachtete dies auch Olivar 616; vgl. ebd. 911). Kaum anders als eine stenographische Notiz läßt sich eine Bemerkung in seinem Hexaemeron deuten (5, 36 [CSEL 32, 1, 169, 12]: et cum paululum conticuisset, iterum sermonem adorsus ait etc.). Doch wenn Ambrosius nach dieser Pause dasselbe ausgelassene Thema wie einst der von ihm imitierte Basilius nachschiebt (zu Basil. in hex. hom. 8, 2 [SC 26, 436/8] s. o. Sp. 1264; vgl. A. Wikenhauser, Die Homilien des Basilius d. Gr. u. Ambrosius über das biblische Sechstagewerk: Stenograph. Landesamt Dresden, Korrespondenzblatt 60 [1915] 154/61; Courtonne aO. [o. Sp. 1263f] 243_2; Levie aO. [ebd.] 149_1), ist das sicherlich kein Zufall. Ambrosius hat die bei Basilius wohl echte I. als eine vorgetäuschte übernommen (vgl. Olivar 617; die Basiliusimitation ist unbeachtet bei den andersartigen Erklärungen von Schanz, Gesch. 4, 1^2, 321 u. Hagendahl 38), vermutlich weil er die Mühe scheute, die bei Basilius vorgefundene kompositorische Fuge zu glätten. Da Ambrosius im folgenden seine ‚entfleuchte Rede' wieder zu der necessitas stili zurückruft, womit er selbst offenbar auf das schriftliche Konzept anspielt, zu dem er wieder zurückzukehren vorgibt, liegt hier wohl die stenographierte Mitschrift einer von Ambrosius seinerseits schriftlich vorbereiteten u. auswendiggelernten Predigt vor (vgl. Olivar 617_{77}; wenig erhellend hingegen ebd. 931f). Olivar hielt trotz der stenographischen Mitschrift für zweifelhaft, ob Ambrosius, den er als einen schüchternen Prediger betrachtete (vgl. ebd. 616 mit Anm. 73), überhaupt jemals improvisiert habe (ebd. 615/8; ebd. 910_{39} machte Olivar immerhin auf den Hinweis des Ambrosius auf die zu fortgeschrittener Stunde in die Kirche eindringenden Fledermäuse aufmerksam [hex. 5, 84 (199, 7/10)]). Doch seine in der Jugend genossene rhetorische u. juristische Ausbildung (vgl. E. Dassmann, Art. Ambrosius: AugLex 1, 270) hat Ambrosius, der nach Aug. conf. 5, 23 einen ausgezeichneten Ruf als Prediger genoß u. seiner Predigertätigkeit unermüdlich nachkam (vgl. E. Dassmann, Art. Ambrosius: TRE 2 [1978] 368f), gewiß zur I. befähigt.

bb. Hieronymus. aa. In eigenen Predigten. In den von Hieronymus überlieferten Predigten (CCL 78), die er im Kreise seiner Klostergemeinschaft in Bethlehem hielt (Belege: Bardenhewer 3^2, 640f), stellte G. Morin nicht nur ein niedriges stilistisches Niveau, sondern auch zahlreiche Irrtümer u. Nachlässigkeiten beim Umgang mit Bibelstellen fest (CCL 78 praef. XII/XIII; eine mündliche Formulierung der 1. Serie von Psalmentraktaten [ebd. 3/352] u. mit zwei Ausnahmen auch der 2. Serie [ebd. 385/446] vermutete u. a. mit Hinweis auf die zahlreichen Elemente des umgangssprachlichen Lateins auch A. S.

Pease: JournBiblLit 26 [1907] 106/31; vgl. Deferrari 106). Da eine einfache u. volkstümliche Sprache auch in den von Hieronymus angefertigen Übersetzungen von Origenespredigten beobachtet wurde (vgl. Morin aO. XII_{1f}; H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 137 vertraten die Ansicht, daß Hieronymus stets denselben Stil benutzte) u. Hieronymus auch viele seiner sonstigen Schriften nach raschem Diktat bisweilen gar unkorrigiert veröffentlichte (zu dieser unzuverlässigen Arbeitsweise Hagendahl 33), würden diese Beobachtungen allein nicht beweisen, daß Hieronymus seine Predigten improvisiert hat (Hagendahl / Waszink aO. vermuteten, er habe niemals I. gehalten; Hieron. ep. 117, 12, 1 [CSEL 55, 434, 8f] zeigt, daß er zumindest bei seinen Gegnern nicht als fähiger Improvisator galt). Doch ist es höchst unwahrscheinlich, daß Hieronymus, der aufgrund seines Augenleidens (dazu Hagendahl 29_{47}) geradezu gezwungen war, viele seiner Schriften mit Hilfe von Stenographen zu verfassen (s. u. Sp. 1280f), seine Predigten ablas. Andererseits dürfte er sich keine Zeit für ein vorheriges Auswendiglernen des Wortlauts von Predigten genommen haben, wo er doch sogar viele seiner für die Publikation bestimmten Werke in höchster Eile verfertigte. Zudem sind die beobachteten situationsbezogenen Wendungen, wie zB. eine in den Satz eingeschobene Bitte um größere Aufmerksamkeit (tract. I in Ps. 7 [CCL 78, 20, 41/3]; weitere Beispiele bei Bardenhewer 3, 642f; Olivar 611f), besonders aber die von A. Wikenhauser (TheolQS 92 [1910] 77/81) gesammelten Hinweise in den Hieronymuspredigten auf die knapp gewordene Zeit u. vor allem auf die Predigten der Vorredner, wohl kaum als bloße Stilmittel fiktiver I. zu betrachten (vgl. die im Zusammenhang mit Basilius o. Sp. 1264 angestellten Überlegungen), da es sonst keine weiteren Hinweise dafür gibt, daß Hieronymus diese Predigten nicht tatsächlich gehalten hätte. Falls eine der ausdrücklich für den L e s e r bestimmten Erklärungen sich nicht an jeden einzelnen seiner Zuhörer in seiner Eigenschaft als Leser der Hl. Schrift, sondern tatsächlich an einen zukünftigen Leser der Hieronymustraktate richten sollte (tract. I in Ps. 7 [CCL 78, 26f, 211f. 221]; vgl. Olivar 932), muß der Gedanke fernliegen, daß Hieronymus den Eindruck von I. habe erwecken wollen.

ββ. Kritik einer improvisierten Predigt des Johannes II v. Jerus. Als Epiphanius in der Kirche des Johannes II v. Jerus. eine Predigt gegen die Lehre des Origenes hielt, ließ der Origenesanhänger Johannes nach Angaben seines Gegners Hieronymus die Predigt abbrechen u. erwiderte mit einer eigenen, in der er den (von ihm wohl als Gegenstück zu seiner eigenen origenistischen Lehre hingestellten) Anthropomorphismus angriff (c. Ioh. Hieros. 11 [PL 23, 380BC]; zu diesem Predigtduell u. seiner Datierung W. Schneemelcher, Art. Epiphanius v. Salamis: o. Bd. 5, 912). Gegen eine nochmalige briefliche Aufforderung des Epiphanius zur Abkehr von origenistischen Irrlehren (Übersetzung: Hieron. ep. 51 [CSEL 54, 395/412]; vgl. Hagendahl / Waszink aO. 130) wehrte sich Johannes in einem Brief an Theophilos v. Alex. (vgl. c. Ioh. Hieros. 4 [374A]), in dem er die Vorwürfe des Epiphanius nicht auf theologische, sondern spätere personalpolitische Streitigkeiten zurückführte (vgl. ebd. 10 [379B]) u. den früheren Kirchenskandal sogar abstritt: Er habe Epiphanius ganz nach Belieben predigen lassen u. dann selber, angeregt von der Schriftlesung (nicht also als Entgegnung auf die Predigt des Epiphanius), über den rechten Glauben u. alle kirchlichen Dogmen das gepredigt, was er auch sonst stets in Kirche u. Katechese lehre (ebd. 11 [381AB]: cum … praesens lectio provocasset … de fide et omnibus ecclesiasticis dogmatibus haec locuti sumus quae et semper, gratia Dei, indesinenter in Ecclesia docemus, et in catechesibus) u. sei dafür von Epiphanius gelobt worden (ebd. 14 [382C]). Trotz der widersprüchlichen Berichte war die Predigt des Johannes sicher eine I. (vgl. auch Olivar 612). Diesen Aspekt macht Hieronymus für seine Polemik nutzbar (in umgekehrter Richtung auch gegen Rufin [s. u. Sp. 1281]). Sein Spott darüber, daß Johannes über die gesamte kirchliche Dogmatik zu improvisieren wagte (c. Ioh. Hieros. 12 [381C]), gipfelt in der ironischen Feststellung, daß man Johannes einen Vorwurf hätte machen können, wenn er nicht fähig gewesen wäre, aus dem Stegreif über alle Dogmen zu predigen (ebd. 13 [382A]). Die Nennung (ebd. 12 [381C]) der mit großem Zeitaufwand vorbereiteten Rede des Demosthenes über die Truggesandtschaft (or. 19) u. der Nachricht des Nepos (frg. 38 Marshall), daß in seiner Gegenwart Cicero die erste Rede pro C. Cor-

nelio (402 Schoell) fast im selben Wortlaut wie später publiziert gehalten habe (anders aber Ascon. in Corn. 54; Plin. ep. 1, 20, 8), sowie die spöttische Bezeichnung des Johannes als ein zeitgenössisches Gegenstück zu Lysias bzw. einen neuen Gracchus (weitere Erwähnungen der Eloquenz der Gracchen in Briefen des Hieronymus bei H. Rieger, Das Nachleben des Tiberius Gracchus in der lat. Literatur [1991] 245) oder Haterius (vgl. Hieron. Eus. chron. zJ. 24 nC. [GCS Eus. 7, 172, 20/2]; zur I. des Haterius s. o. Sp. 1234) verraten, daß Hieronymus sich um die I. manche Gedanken gemacht hat.

cc. Augustinus. aa. Diktat u. Improvisation von Predigten. Der junge *Augustinus wandte sich in Hippo Regius sowohl in schriftlichen als auch in improvisierten Predigten gegen die nordafrikanischen Häresien (Possid. vit. Aug. 7, 1: et docebat ac praedicabat ille privatim et publice in domo et in ecclesia salutis verbum ... libris confectis et repentinis sermonibus; wohl auf dieser Stelle basiert die Ansicht, daß Augustin seine ersten Predigten noch mit Sorgfalt zu Papier brachte [van der Meer 28]; Deferrari bestritt, daß Augustin jemals eine Predigt vorher schriftlich anfertigte [118f], u. betrachtete nur die sermones repentini als Predigten [ebd. 116f]; aber die auf beide Arten der Verkündigung bezogene Schilderung der mannigfaltigen Gelegenheiten seines Lehrens u. Predigens belegt auch die Rezitation verfaßter Schriften). Die meisten der Predigten sind allerdings stenographische Mitschriften (van der Meer 433f mit Anm. 51). Im Alter schreibt Augustin, er habe seine Predigten teils diktiert, teils selbst vorgetragen (retract. 2, 93, 2 [CCL 57, 143]; u. a. Deferrari 99, Bardy aO. [o. Sp. 1263] 229_4 u. Hagendahl 34_{94} zogen eine Lesart vor, die ein Mitstenographieren sämtlicher Predigten bedeuten würde; vgl. auch ebd. 36 u. Augustins Aufforderung zum Mitschreiben en. in Ps. 51, 1 [CCL 39, 623, 5/8]; doch verfaßte Augustin seine 32 Enarrationes in Ps. 118 erklärtermaßen als zur weiteren Verbreitung gedachte Predigten [in Ps. 118 praef. (CCL 40, 1665): sermones ... qui proferantur in populis quas Graeci ὁμιλίας vocant] u. erklärte, daß er die übrigen Psalmen teils in freier Rede, teils im Diktat abgehandelt habe [ebd. (1664): psalmos omnes ceteros ... partim sermocinando in populis partim dictando exposui]; zum Diktat mancher seiner Predigten Frank 262f).

ββ. Improvisation in den erhaltenen Predigten. Neben zahlreichen Spontaneität andeutenden situationsbezogenen Wendungen (zB. serm. 65, 5 [PL 38, 428]: ecce mi occurrit ... et venit in mentem; Weiteres bei Deferrari 193/211; Olivar 609f. 903f) enthalten manche Predigten Augustins den Hinweis darauf, daß er sich wichtige Gedanken erst bei der Schriftlesung zurechtgelegt hat (serm. 361, 1 [PL 39, 1599] nimmt er eine gewisse Erregung der Zuhörer über einige Worte der Schriftlesung zum Anlaß, das hiermit zusammenhängende Problem in den Mittelpunkt der Predigt zu stellen; serm. 71, 8 [PL 38, 449] entschließt er sich ebenso spontan, eine schwierige Frage zu behandeln, die er sich zuvor zwar oft gestellt hatte, wobei er jedoch nicht geglaubt hätte, daß er seine Einsichten mit improvisierten Worten [ad horam occurrentibus verbis] vermitteln könne; vgl. Olivar 608f). Ohne jegliche Vorüberlegung mußte er u. U. über vom Lektor vertauschte, nicht mit ihm abgesprochene oder gar vom anwesenden Bischof unerwartet vorgelegte Psalmen predigen (vgl. en. in Ps. 86, 1 [CCL 39, 1198]; 138, 1 [40, 1990]; serm. 352, 1 [PL 39, 1550]; van der Meer 433). Bei der I. war die Disposition des Stoffes für die begrenzte Dauer der Predigt keine leichte Aufgabe, so daß Augustin manche unabgeschlossene (vgl. en. in Ps. 58, 1 u. 2 [CCL 39, 745]), seines Erachtens nicht genügend behandelte (serm. Mai 126, 1 [PL Suppl. 2, 501]) oder aber zugunsten eines einzigen Aspektes, zu dessen breiter Erörterung er sich hatte hinreißen lassen, gänzlich vernachlässigte Themen (en. in Ps. 147, 1 [CCL 40, 2138]) beim nächsten Mal in einer weiteren Predigt nachholen mußte. Einmal veranlaßte eine äußere, vom Stenographen miterfaßte Begebenheit Augustin zum vorzeitigen Abschluß seiner Predigt, deren Gedanken er am nächsten Tag weiterführte (serm. 323, 4; 324, 1 [PL 38, 1446]). Vgl. auch die Anekdote bei Possidius (vit. Aug. 15, 2/4 [u. Sp. 1282]).

γγ. Theoretische Aussagen. I. fordert Augustin auch im vierten, der rhetorischen Ausbildung gewidmeten Buch seiner Lehrschrift De doctrina christiana vom Prediger, der seine Aussage solange drehen u. wenden solle, bis er bemerke, daß die Zuhörer sie verstanden hätten (25 [CCL 32, 133]: quod in potestate non habent qui praeparata et ad verbum memoriter retenta pronuntiant; vgl. van der Meer 426. 446 mit Anm. 100; auch

zum Folgenden Deferrari 110/6). Da kaum jemand von denen, die die Feinheiten der Rhetorik gelernt haben, es fertig bringe, im Moment des (freien) Sprechens zugleich auch die rhetorischen Kunstregeln zu beachten, empfiehlt Augustin, beim Reden niemals im Bestreben nach rhetorischer Perfektion den Inhalt aus den Augen zu verlieren (doctr. christ. 4, 4 [118, 28/34]; für den generellen Verzicht auf rednerische Feinheiten in der I. vgl. Alcid. soph. 27f u. ö., für deren Preisgabe in Ausnahmefällen Quint. inst. 10, 7, 22 [s. o. Sp. 1224. 1233]). In seiner Schrift De catechizandis rudibus beschreibt Augustin das Zustandekommen der I. als Übertragung der im Inneren sich blitzartig formenden Gedanken in das schwerfällige Medium der Sprache (3 [CCL 46, 122, 7/17]; Beteiligung des Herzens [contristor linguam cordi meo non potuisse sufficere] wie schon bei Alkidamas [s. o. Sp. 1223]) u. rät für den Fall eines Nachlassens der Aufmerksamkeit u. a. zum Einfügen einer lustigen Bemerkung (catech. rud. 19 [142f]; vgl. Cic. inv. 1, 25 [s. o. Sp. 1232]). Wer freilich nicht mit eigenen Worten zu predigen vermag, dem rät auch er zum Auswendiglernen von Predigten anderer (doctr. christ. 4, 62 [165f]). Zur I. als göttlicher Eingebung s. u. Sp. 1281f.

dd. Gaudentius v. Brescia. (Hagendahl 28 mit Anm. 35/7; Olivar 915/8.) Gaudentius (Ende 4. / Anfang 5. Jh.) betrachtete seine Predigten nicht als literarische Erzeugnisse, ließ sich aber durch die Bitte eines Freundes, der den Messen in den Ostertagen nicht hatte beiwohnen können, dazu bewegen, den Inhalt, u. falls sie ihm einfielen, auch die einzelnen Worte seiner 10 Osterpredigten (CSEL 68, 18/101) aus dem Gedächtnis niederzuschreiben (serm. praef. 9 [4, 48/59]: scribere tibi adgrediar omnino iisdem sensibus et fortasse etiam verbis quibus me in ecclesia locutum esse reminiscor; Aug. trin. 15, 48 [CCL 50A, 529] ist nicht als Hinweis auf ein ähnliches Vorkommnis zu betrachten, sondern bezieht sich auf die Reinschrift auf Basis der stenographischen Noten [Deferrari 99f]). Olivar 917 schloß aus diesen Worten wohl zu Unrecht auf eine vorherige Einstudierung des genauen Wortlautes. Die Formulierung legt mE. eher nahe, daß Gaudentius den Wortlaut nicht eingeübt hatte. Weitere Predigten sind in den Überschriften als stenographische Mitschriften ausgewiesen (serm. 11/4. 16f [101, 1f; 137, 4/6; 141, 4]).

ee. Maximus v. Turin. Nach Gennadius war Maximus v. Turin (gest. zwischen 408 u. 423) kein schlechter Stegreifprediger (vir. ill. 40: ad docendam ex tempore plebem sufficiens). Anders verfuhr er freilich in den schriftlich erhaltenen Predigten. Die ausgedehnten Ambrosiuszitate u. Wiederholungen aus eigenen Predigten ließen A. Mutzenbecher: SacrErud 12 (1961) 208_{34} (vgl. Olivar 619) an die vorherige Verfertigung von schriftlichen Konzepten denken.

ff. Petrus Chrysologus. Von den Predigten des Petrus Chrysologus (1. H. 5. Jh.) wurden stenographische Mitschriften aufbewahrt, deren Veröffentlichung Petrus nicht geplant hatte (Olivar 935/7). Obgleich Olivar 620_{84} in ihnen situationsbezogene Hinweise (serm. 59, 19 [CCL 24, 334]; 89, 2 [24A, 549, 22f]), inhaltliche Auslassungen u. Umstellungen in der Behandlung von Schriftstellen herausstellte u. mit I. erklärte, bewogen ihn der Stil u. die ausgewogene Disposition des Inhalts zu der Annahme, daß Petrus seine Predigten erst schriftlich formulierte, dann auswendig vortrug u. schließlich die stenographischen Mitschriften korrigierte, wobei er aber die (auf stellenweiser I. beruhenden) Spuren der Mündlichkeit belassen habe (Olivar 620f; vgl. auch R. Benericetti, Il Cristo nei sermoni di S. Pier Crisologo [Cesena 1995] 68f mit Anm. 7). Einfacher könnte man Olivars Beobachtungen allerdings mit der Annahme erklären, daß Petrus die I. in höchster stilistischer u. gedanklicher Vollendung beherrschte.

gg. Leo d. Gr. Aufgrund der stilistischen Vollkommenheit u. präzisen Wortwahl bei der Behandlung von höchst brisanten theologischen Fragen besteht Einigkeit darüber, daß die von Leo I (Papst 440/61) überlieferten, in Rom gehaltenen Predigten von ihm selbst schriftlich vorbereitet wurden (P. Batiffol, Art. Léon Ier: DThC 9, 1 [1926] 279; J. Leclerq: SC 22bis [Paris 1964] 53f; Olivar 621f nahm an, daß Leo seine schriftlich präzise vorbereiteten Predigten auswendig vortrug).

hh. Faustus v. Riez. In einem Brief an Faustus (5. Jh.) verleiht Sidonius Apollinaris seiner rückhaltlosen Bewunderung von dessen zT. improvisierten, wenn nötig aber auch vorbereiteten Predigten Ausdruck. Als Faustus bei der Einweihung der Kirche von Lyon von seinen Kollegen zu predigen genötigt worden sei, habe er es meisterhaft verstanden, zwischen den Maßgaben christli-

cher Spiritualität u. forensischer Beredsamkeit einen Mittelweg zu finden (Sidon. Apoll. ep. 9, 3, 5; bei Olivar 613 dienen diese Worte fälschlich als Beleg für ein Wirken des Faustus in seelsorgerischen u. forensischen Reden).

β. Im 6. Jh. nC. Zur Verlesung im Gottesdienst bestimmte Homiliarien (Sachot 164) ersetzten immer mehr die Vorbereitung eigener Predigten bzw. ihre I.

aa. Fulgentius v. Ruspe. Seiner Vita zufolge hat der 532 gest. Fulgentius (P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 205f) zahlreiche Predigten diktiert, um sie vor der Gemeinde zu halten (Vit. Fulg. Rusp. 27 [133 Lapeyre] bzw. 61 [PL 65, 148B]: plurimos ... ecclesiasticos sermones quos in populis diceret scribendos dictavit). Nach Isidor sollten diese Predigten freilich anderen Predigern dienen (vir. ill. 14 [142, 19f Cordoñer Merino]; Versuch eines Ausgleichs zwischen beiden Zeugnissen bei Olivar 622f; vgl. auch P. Langlois, Art. Fulgentius: o. Bd. 8, 650).

bb. Caesarius v. Arles. (Olivar 623f. 924f. 938f.) Die Vita des Caesarius (gest. 532) erzählt, daß er, solange er dazu imstande war, auswendiggelernte Predigten hielt (1, 54 [MG Scr. rer. Mer. 3, 478]: docuit ... memoriter quamdiu potuit), nachher aber das Ablesen von Predigten durch Presbyter u. Diakone gerechtfertigt habe (Rechtfertigung aus Caes. Arel. serm. 1, 15 [CCL 103, 11]). Auch an anderer Stelle gab er zu verstehen, daß er das Ablesen von Predigten als gängig ansah (serm. 76, 3 [317]: sermo qui recitatur; das Verb in der üblichen Bedeutung ‚lesen' auch serm. 1, 15 [11]; praef. lib. serm. [18]). Er kombinierte hauptsächlich Stücke aus fremden Texten, besonders gerne aus Augustin, u. griff auf diese Produkte wiederum zur Komposition weiterer Predigten zurück, die anderen Priestern für den Gottesdienst dienen sollten (ebd. [18]).

cc. Gregor d. Gr. (Olivar 624/7. 920/2.) Ein letzter beherzter Verfechter der I. von Predigten im lat. Westen war *Gregor d. Gr. (gest. 604). Der Edition seiner 22 Hesekielpredigten in zwei Büchern legte er nach eigenem Zeugnis die stenographischen Mitschriften seiner acht Jahre zuvor improvisierten Predigten zugrunde (in Hes. 1 praef. [CCL 142, 3, 3f: ita ut coram populo loquebar, exceptae sunt). Seine 40 Predigten über die Evangelien, die er zur Hälfte diktiert u. einem Sekretär (notarius) zum Ablesen gegeben hatte, während die andere Hälfte als seine I. mitstenographiert worden war, teilte er bei der Herausgabe nach diesem Kriterium in zwei Bücher auf (in ev. praef. [PL 76, 1075/7]). Die erste aus der Gruppe von improvisierten Evangelienpredigten leitet Gregor damit ein, er habe bemerkt, daß seine Mitbrüder weniger gerne den von ihm diktierten u. aufgrund seiner Magenbeschwerden nicht selbst verlesenen Predigten zugehört hätten (ebd. 21, 1 [1169C]). Aus diesem Grund wolle er, was er ausdrücklich als entgegen dem Üblichen (contra morem) hinstellt, das Evangelium nicht im Diktat, sondern in spontaner Rede (colloquendo) auslegen. So wie er rede, solle mitgeschrieben werden, da die nach Art eines Gesprächs redende Stimme (collocutionis vox) die tauben Herzen mehr errege als die abgelesene Rede (sermo lectionis) u. gleichsam wie mit einer aufrüttelnden Hand an die Herzen poche (ebd. [D]). Am Ende einer dieser improvisierten Evangelienpredigten entschuldigt er den Umstand, daß er sich entgegen seinem Plan nicht kurz gefaßt habe, mit dem Hinweis darauf, daß diejenige Rede in ihrem Dahinströmen nicht aufgehalten werden könne, die Christus selber reguliere (ebd. 39, 10 [1301 BC]: decurrens sermo retineri non potest, quem disponit ipse de quo loquimur; zur göttlichen Eingebung der I. s. u. Sp. 1231f).

3. Im syr. Bereich. Der Ephraemschüler Paulona (vgl. Bardenhewer 4, 375) wird bei Gennadius (vir. ill. 3) als maxime ex tempore declamator bezeichnet. – Von *Jakob v. Sarug (ca. 450 / ca. 520 nC.) berichtet sein Schüler Georg, daß ihm im Alter von 22 Jahren eine seine Orthodoxie prüfende Bischofskommission ein Thema zur sofortigen Predigt vor der Gemeinde gestellt habe, auf das sie spontan aufgrund der bildlichen Wiedergabe einer Hesekielvision in der Kirche verfallen sei (Georg. Sarug. paneg. Jacob. Sarug.: BKV^2 6, 257; vgl. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1164. 1186). Nachdem Jakob hierauf eine (metrische) Predigt aus dem Stegreif gehalten habe, in deren Verlauf ihn der Hl. Geist zu einem Abweichen vom Thema veranlaßte, geboten ihm die restlos überzeugten Bischöfe, seine Ansprachen, die er bislang ohne schriftliche Aufzeichnung gehalten hatte, für die Nachwelt niederzuschreiben (paneg. Jacob. Sarug. 258f; bei der Predigt handelt es sich um Jacob. Sarug. hom. 125 [P. Bedjan, Homiliae selectae Mar-

Jacobi Sarugensis 4 (1908) 543/610]). – Mit schriftlicher Vorbereitung rechnete hingegen Olivar 924 mit Anm. 85 bei den Memre des Philoxenos v. Mabbug (zu Amtszeit u. Werk H. J. W. Drijvers, Art. Hierapolis: o. Bd. 15, 39).

II. Bei sonstigen Anlässen. Neben gewöhnlichen Gerichtsprozessen, in denen die Stellung der Prozeßteilnehmer zum Christentum keine Rolle spielte, erfolgten in den ersten Jhh. amtliche Christenverhöre, deren Protokolle in den erhaltenen Märtyrerakten u. Martyrien häufig getreu nachgeahmt wurden (M. Hoffmann, Der Dialog bei den christl. Schriftstellern der ersten 4 Jhh. [1966] 41/56; ebd. 43_2 gegen die Deutung erhaltener Märtyrerakten als authentische Protokollabschriften). Da es in solchen Verhören stets hauptsächlich darum ging, ob der Beschuldigte Christ sei, ob er die das Christentum betreffenden kaiserlichen Befehle kenne u. ob er dennoch zu seinem Christentum stehe, hätte für die Beschuldigten, wenn sie wollten, freilich Gelegenheit bestanden, ihre Antworten gründlich vorzubereiten u. nicht allein auf die Eingebung des Augenblicks zu vertrauen. Meist werden sie sich jedoch wohl an die Anweisung der Evangelien gehalten haben, in den bevorstehenden Christenverhören sich nicht die Verteidigung im voraus zurechtzulegen, da der Hl. Geist (Mc. 13, 11; Mt. 10, 19f; Lc. 12, 11f) bzw. Christus (ebd. 21, 14f) ihnen das rechte Wort eingeben werde (vgl. u. Sp. 1282).

a. In christlicher Literatur. 1. Als Erfordernis in religiösen Streitgesprächen. Ähnlich wie im allgemeinen Prozeßwesen wurden in Streitgesprächen von Christen mit Heiden oder Häretikern erhöhte Anforderungen an das Vermögen der I. gestellt, zumal sie zT. mitstenographiert u. (bisweilen freilich mit nicht unerheblichen, von der herausgebenden Partei vorgenommenen Änderungen) veröffentlicht wurden (Lit. zu den Altercationes bei Hagendahl 27_{27}; weitere Belege bei Deferrari 122f). Solche Disputationsprotokolle erwähnt Origenes (ep. ad quosdam caros suos: CCL 20, 11f, 23/37; B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. [1970] 80/2). Euseb kannte die Protokolle der Begegnung des Origenes mit Beryll v. Bostra (h. e. 6, 33, 2f [GCS Eus. 2, 2, 588, 9/18]; vgl. o. Sp. 1262]). Die Wiedergabe eines nichtamtlichen Stenogramms des Streitgesprächs des Origenes mit Herakleides ist noch erhalten (SC 67; vgl. J. Scherer: ebd. 15/7; zu diesen beiden Synodaldisputationen des Origenes Voss aO. 83/5). Auch wußte Euseb von der Existenz stenographischer Mitschriften des iJ. 268 in Antiochien gegen Paul v. Samosata angestrengten Lehrzuchtverfahrens (h. e. 7, 29, 2 [GCS Eus. 2, 2, 704, 15/7]). Die vJ. 366 datierte Altercatio des Heraclianus mit einem arianischen Bischof (PL Suppl. 1, 345/50) ist als getreue Wiedergabe eines tatsächlich improvisierten Streitgesprächs zu betrachten (Voss aO. 157). Im Schriftencorpus des Augustin finden sich seine Dispute mit den Manichäern Fortunatus (vgl. Aug. retract. 1, 15, 1 [CCL 57, 51]: quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis, veluti gesta conficerentur; Possid. vit. Aug. 6, 6), Felix (vgl. ebd. 16, 4) u. dem Donatisten Emeritus (ebd. 14, 7; dazu M. Pellegrino, Possidio [Alba 1955] 211 Komm. zSt.; Hagendahl 34; zu Augustins mitprotokollierten Streitgesprächen s. Voss aO. 292/8; H. Brakmann, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 195). Voss aO. 298 betrachtete auch einige der ps-athanasianischen Disputationen (zB. den 3. Dialog über die Trinität [PG 28, 1201/49]) als Wiedergabe tatsächlich gehaltener Streitgespräche. – Mitprotokolliert wurden auch Verhandlungen auf Konzilien (E. Chrysos, Konzilsakten: F. Winkelmann / W. Brandes, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz [1990] 150f mit Anm. 2f; Lit. zur Stenographie auf den einzelnen Synoden bei Wikenhauser aO. [o. Sp. 1271] $50f_2$; 52_{11}; 55_5). Beim Konzil v. Chalkedon (451 nC.) bat der sardische Bischof Florentius daher um eine Bedenkfrist für seine Stellungnahme, da es ihm unmöglich schien, ‚in Glaubensfragen zu improvisieren' (AConcOec 2, 1, 2, 78, 35 / 9, 2).

2. Im Stegreifdiktat von Schriften. Das durch die Erfindung der Stenographie in ciceronianischer Zeit ermöglichte Stegreifdiktat von Schriften unterschied sich von der bisher geschilderten I. dadurch, daß der Redende zumindest die Möglichkeit zum Nachbessern hatte. Diese ist allerdings wohl nicht immer wahrgenommen worden (grundlegende Untersuchung über die Beschleunigung der Verfassertätigkeit von Kirchenvätern durch stenographierte Diktate bei Hagendahl; zum Diktat vgl. auch T. Dorandi: ZsPapEpigr 87 [1991] 22). Vor allem das Diktat privater Briefe konnte so unter Bedingungen erfolgen, die der eigentlichen I. sehr nahekamen u. tatsächlich vom Verfasser als

I. empfunden oder zur Entschuldigung ihrer Schmuck- u. vielleicht auch Konzeptlosigkeit als solche hingestellt wurden (vgl. Hieron. ep. 117, 12, 2; 118, 1, 1f [CSEL 55, 434f]; adv. Rufin. 3, 10 [SC 303, 238/40] stellt Hieronymus eine ähnliche Entschuldigung Rufins u. a. mit dem Hinweis auf die stilistische Eleganz seines Briefes, der seinen von langer Hand vorbereiteten Schriften um nichts nachstehe, als Lüge hin).

b. Im Rahmen der Übernahme der griech.-röm. Bildung. 1. In der Rhetorenschule von Gaza. Zwei Reden des Chorikios v. Gaza (6. Jh. nC.) werden im Titel mit ἐκ τοῦ προχείρου als I. bezeichnet (or. 4 [69 Förster / Richtsteig]; dial. 7 [175]; vgl. W. Schmid, Art. Chorikios: PW 3, 2 [1899] 2428; zur Rhetorenschule von *Gaza G. Downey: o. Bd. 8, 1129f).

2. Improvisation von Versen. Wenn man die Versform der syr. Predigten Jakobs v. Sarug (s. o. Sp. 1278) außer acht läßt, wurde die I. von Versen von Gebildeten bis in die Spätantike, auch wenn sie Christen waren, nicht anders als einst bei den Heiden betrieben. Ein Hinweis hierauf findet sich in Augustins Lehrdialog ‚Über die Musik', in dem der Lehrer die vier zuvor von ihm vorgetragenen Verse (mus. 2, 22 [PL 32, 1112]) bescheiden als improvisierte Produkte seiner Erschöpfung bezeichnet (ebd. 26 [1116]: illorum versuum meminerimus quos mihi extemporales paulo ante ipsa lassitudo suggessit). Sidonius Apollinaris teilt in seinen Briefen ein iJ. 461 vor dem Kaiser in Lyon auf dessen Aufforderung als improvisiertes Distichon vorgetragenes Gesuch (ep. 1, 11, 14), ein vierzeiliges Epigramm (5, 17, 9f) u. sogar ein aus dem Augenblick entstandenes palindromisches Distichon mit, dessen Wörter sich auch umgekehrt anordnen lassen (9, 14, 6; über einen I.wettkampf beim Gastmahl s. o. Sp. 1250). – Auch einige kurze, in verschiedenen Metren verfaßte Gedichte des Ennodius (gest. 521) stellen die Überschriften als ex tempore (carm. 2, 25. 57/9. 105. 107 [CSEL 6, 567. 575. 593 bzw. MG AA 7, 136. 157. 184. 199]) bzw. als subito verfertigt hin (carm. 142 [CSEL 6, 605 bzw. MG AA 7, 266]). Zu Joh. v. Gaza s. o. Sp. 1248.

III. Improvisation als göttliche Eingebung u. Fähigkeit. So wie die I. in der griech.-röm. Welt als eine göttliche, speziell in der Dichtung Apoll u. den Musen zu verdankende Fähigkeit betrachtet wurde (s. o. Sp. 1250. 1253f), hielten sie auch die Christen für eine Gabe Gottes (um keine I. im Sinne dieses Art. handelt es sich bei der ekstatischen Glossolalie im urchristl. Gottesdienst [s. o. Sp. 1258], da sie keine Kunstregeln von Beredsamkeit bzw. Dichtung einzuhalten hat). Für die Verteidigung in Christenverhören verhießen die Evangelien eine Eingebung des Hl. Geistes (s. o. Sp. 1279). Später hat **Asterios v. Amaseia (hom. 12, 5, 3 [167f Datema]) auch die Rede des als ἄτεχνος καὶ αὐτοσχέδιος ῥήτωρ bezeichneten Protomartyrs Stephanos (Act. 7) nicht als Kunstprodukt, sondern als Eingebung des Hl. Geistes hingestellt. Die Gregor v. Nyssa zugeschriebene Predigt über das Leben Ephraems berichtet, daß in des Syrers Vision die Taube des Hl. Geistes dem Basilius die I. eingegeben habe (s. o. Sp. 1264f). In seiner ersten Predigt als Presbyter forderte Joh. Chrysostomus die Gemeinde auf, Gott zu bitten, daß er ihm Worte verleihe (ordin. 1 [SC 272, 392]; s. o. Sp. 1267). Auch Augustin führte die I. auf direkte göttliche *Inspiration zurück (vgl. ep. 29, 11 [CSEL 34, 1, 122]: cum ea, quae dominus suggerere dignatus est, dicta essent) u. riet den Predigern, vorher um gute Eingebung zu beten (doctr. christ. 4, 63 [CCL 32, 167]: ut deus sermonem bonum det in os eius). Nach dem Zeugnis des Possidius sah Augustin darin, daß er in einer Predigt den Faden verlor, das Wirken Gottes (in cuius manu sunt et nos et sermones nostri: vit. Aug. 15, 3). Solche Vorstellungen lassen sich bis zu Gregor d. Gr. weiterverfolgen (in ev. 39, 10 [1301 BC]; s. o. Sp. 1278) u. kommen auch in der Lobrede über Jakob v. Sarug (s. o. Sp. 1278) verstärkt zum Tragen. – Natürlich war es gemäß dem christl. Monotheismus undenkbar, begnadete Improvisatoren, wie einst in der heidn. Antike, wie Götter zu schätzen (s. o. Sp. 1253f; in einem heidn. Umfeld konnte dies durchaus auch dem mutmaßlichen Christen Prohairesios widerfahren [s. o. Sp. 1245]). Doch immerhin hielten Gottesdienstbesucher den Sidonius Apollinaris wegen seiner I. der Meßtexte geradezu für einen Engel (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 22 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 67, 29]; s. o. Sp. 1259).

P. Terbuyken dankt Johann Maier für seine hilfreichen Hinweise.

G. Avezzù, Alcidamante. Orazioni e frammenti = Univ. di Padova, Boll. dell'Ist. di Filol.

Greca Suppl. 6 (Roma 1982). – A. BOULEY, From freedom to formula. The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts = Studies in Christian Antiquity 21 (Washington 1981). – C. M. BOWRA, Heroic poetry (London 1952) 215/53. – H. L. BROWN, Extemporary speech in antiquity, Diss. Chicago (Menasha 1914). – R. J. DEFERRARI, S. Augustine's method of composing and delivering sermons: AmJournPhilol 43 (1922) 97/123. 193/219. – A. P. DORJAHN, On Demosthenes' ability to speak extemporaneously: TransProcAmPhilolAss 78 (1947) 69/76; A further study on Demosthenes' ability to speak extemporaneously: ebd. 81 (1950) 9/15; A third study on Demosthenes' ability to speak extemporaneously: ebd. 83 (1952) 164/71; A fourth study on Demosthenes' ability to speak extemporaneously: ClassPhilol 50 (1955) 191/3. – CH. EUCKEN, Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen = UntersAntLitGesch 19 (1983) 27/31. 121/32. – M. FANTUZZI, Oralità, scrittura, auralità. Gli studî sulle tecniche della communicazione nella Grecia antica (1960/80): Lingua e Stile 15 (1980) 593/612. – K. S. FRANK, Augustinus: sapienter et eloquenter dicere: Vogt-Spira 257/69. – FRIEDLÄNDER[10] 2, 200. – S. FRIEMANN, Überlegungen zu Alkidamas' Rede über die Sophisten: Kullmann / Reichel 301/15. – M. FUHRMANN, Mündlichkeit u. fiktive Mündlichkeit in den von Cicero veröffentlichten Reden: Vogt-Spira 53/62. – S. GASTALDI, La retorica del IV sec. tra oralità e scrittura. ‚Sugli scrittori di discorsi' di Alcidamante: QuadernStor 7 (1981) 189/225. – B. GENTILI, Cultura dell'improvviso. Poesia orale colta nel Settecento italiano e poesia greca dell'età arcaica classica: Strumenti critici 39/40 (1979) 226/64. – W. C. GREENE, The spoken and the written word: HarvStudClassPhilol 60 (1951) 23/59. – H. HAGENDAHL, Die Bedeutung der Stenographie für die spätlat. Literatur: JbAC 14 (1971) 24/38. – R. C. P. HANSON, The liberty of the bishop to improvise prayer in the eucharist: VigChr 15 (1961) 173/6. – J. HEINEMANN, Prayer in the Talmud. Forms and patterns (Berlin 1977). – H. LL. HUDSON-WILLIAMS, Impromptu speaking: GreeceRome 18 (1949) 28/31; Political speeches in Athens: ClassQuart 45 (1951) 68/73. – TH. KLAUSER, Art. Auswendiglernen: o. Bd. 1, 1030/9. – H. KOLLER, Dithyrambos u. Tragödie: Glotta 40 (1962) 183/95. – W. KULLMANN / M. REICHEL (Hrsg.), Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen = ScriptOralia 30 AltertWiss. R. 9 (1991). – T. M. LENTZ, Orality and literacy in Hellenic Greece (Carbondale / Edwardsville 1989). – W. E. MCLEOD, Oral bards at Delphi: TransProcAmPhilolAss 92 (1961) 317/25. – F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger[3] (1958) 432/41. – R. MERKELBACH, Βουκολιασταί (Der Wettgesang der Hirten): RhMus 99 (1956) 97/133. – O. NAVARRE, Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote (Paris 1900) 37/9. – A. OLIVAR, La predicación cristiana antigua = Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía 189 (Barcelona 1991) 589/640. 902/25. – W. J. ONG, Orality and literacy. The technologizing of the word (London / New York 1982). – N. O'SULLIVAN, Alcidamas, Aristophanes and the beginning of Greek stylistic theory = Hermes Einzelschr. 60 (1992). – Z. RITOÓK, Alkidamas über die Sophisten: Philol 135 (1991) 157/63. – E. ROHDE, Der griech. Roman u. seine Vorläufer[3] (1914) 332/41. – M. SACHOT, Art. Homilie: o. Bd. 16, 148/75. – W. SCHMID, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern 1 (1887) XIII. 29. 36f. – R. THOMAS, Literacy and orality in ancient Greece (Cambridge 1992). – A. TORDESILLAS, Lieux et temps rhétoriques chez Alcidamas: Philosophia 19/20 (1989/90) 209/24. – E. VOGT, Die Schrift vom Wettkampf Homers u. Hesiods: RhMus 102 (1959) 193/221. – G. VOGT-SPIRA (Hrsg.), Strukturen der Mündlichkeit in der röm. Lit. = ScriptOralia 19 AltertWiss. R. 4 (1990). – F. G. WELCKER, Aöden u. Improvisatoren: ders., Kl. Schriften zur griech. Lit.-Gesch. (1845) LXXXVII/CI. – A. WIKENHAUSER, Der hl. Chrysostomos u. die Tachygraphie: Archiv für Stenographie 58 (1907) 268/72.

Jürgen Hammerstaedt (AB.D) / Peri Terbuyken (C).

Inauguratio s. Augurium: o. Bd. 1, 975/81.

Incantamenta; Incantatio s. Beschwörung: o. Bd. 2, 169/76; Cyprianus II (Magier): o. Bd. 3, 467/77; Exorzismus: o. Bd. 7, 44/118; Fluch: ebd. 1160/288; Fluchtafel: o. Bd. 8, 1/29; Gregor I (Gregor der Wundertäter): o. Bd. 12, 779/93.

Incendium s. **Feuer.

Incensatio s. Weihrauch.

Inclinatio s. Aufwärts-Abwärts: o. Bd. 1, 954/7; Gebet I: o. Bd. 8, 1134/258; Geste u. Gebärde: o. Bd. 10, 895/902; Kopf.

Incubus s. Traum.

Indictio feriarum s. Festankündigung: o. Bd. 7, 767/86.

REGISTER

ZU

BAND XVII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 129	Bogen 1–5	(Iao – Ich-Bin-Worte)	Dezember 1994
Lieferung 130	Bogen 6–10	(Ich-Bin-Worte – Jenseits)	Februar 1995
Lieferung 131	Bogen 11–15	(Jenseits – Jenseitsfahrt II)	April 1995
Lieferung 132/33	Bogen 16–25	(Jenseitsfahrt II – Jesaja)	Juni 1995
Lieferung 134	Bogen 26–30	(Jesaja – Illustration)	November 1995
Lieferung 135	Bogen 31–35	(Illustration – Immunitas)	März 1996
Lieferung 136	Bogen 36–40	(Immunitas – Indictio feriarum)	Juli 1996

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Aune, David E. (Chicago):
Iao (Ἰαώ); Jesus II (im Zauber); Jeu
Baltes, Matthias (Münster):
Idee (Ideenlehre)
Belting-Ihm, Christa (Heidelberg):
Imagines Maiorum
Bos, Abraham P. (Amsterdam):
Immanenz u. Transzendenz
Brakmann, Heinzgerd (Bonn):
Iberia II (Georgien); Jerusalem I (stadtgeschichtlich)
Colpe, Carsten (Berlin):
Jenseits (Jenseitsvorstellungen); Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt); Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt); Jenseitsreise (Reise durch das Jenseits)
Dassmann, Ernst (Bonn):
Jenseits (Jenseitsvorstellungen); Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt); Jeremia
Engemann, Josef (Salzburg):
Jenseits (Jenseitsvorstellungen); Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt); Imago clipeata
Gärtner, Hans Armin (Heidelberg):
Imperium Romanum
Gerhards, Albert (Bonn):
Improperia
Gilbert, Maurice (Rom):
Jesus Sirach
Habermehl, Peter (Berlin):
Jenseits (Jenseitsvorstellungen); Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt); Jenseitsreise (Reise durch das Jenseits)
Hammerstaedt, Jürgen (Bonn):
Illustration; Improvisation
Hoheisel, Karl (Bonn):
Jenseits (Jenseitsvorstellungen); Jesus III (außerchristlich)
Hübner, Alfred (München):
Immunitas
Jay, Pierre (Rouen):
Jesaja
Klingenberg, Georg (Graz):
Imperium
Lordkipanidse, Otar (Tbilisi):
Iberia II (Georgien)
Paulsen, Henning † (Hamburg):
Ignatius von Antiochien
Terbuyken, Peri (Bonn):
Improvisation
Thraede, Klaus (Regensburg):
Jerusalem II (Sinnbild)
Thyen, Hartwig (Heidelberg):
Ich-Bin-Worte
Wagner-Lux, Ute (Basel):
Jerusalem I (stadtgeschichtlich)
Weber, Manfred (Köln):
Ibis
Witek, Franz (Salzburg):
Igel (Stacheltiere; Klippschliefer)
Zimmermann, Barbara (Wien):
Illustration

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

HIERSEMANN STUTTGART

Neuerscheinung in der Reihe «Monographien zur Geschichte des Mittelalters», herausgegeben von Professor Dr. Friedrich Prinz, München

CORDULA NOLTE

Conversio und *christianitas*

Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert

1995. Großoktav. X, 370 Seiten mit 5 Stammtafeln. Leinen.
DM 288,–. ISBN 3-7772-9511-6
(Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 41)

Die Autorin stellt dar, auf welche Weise *weibliche Laien an der Christianisierung der frühmittelalterlichen Gesellschaft* mitwirkten, welche Formen des Christentums sie repräsentierten und wie ihre religiöse Praxis aussah. Den Bezugsrahmen bildet die Familie, d. h., im Mittelpunkt stehen innerfamiliäre Christianierung und familiare Religiosität. Dabei werden durchgängig die methodischen Probleme im Umgang mit frühmittelalterlichen Texten reflektiert sowie gängige Auffassungen vom historischen Verhalten und der Lebenswirklichkeit von Frauen und Männern auf der Grundlage quellenkritischer und literarhistorischer Analysen überprüft.
Die schriftliche Überlieferung erlaubt vor allem Einblicke in das religiöse Leben der Herrscherfamilien und der Oberschichten im Frankenreich. Mittels einer exemplarischen, das Einzelbiographische genügend berücksichtigenden Arbeitsweise erhält man eine lebendige Vorstellung von den christlich-religiösen Denk- und Verhaltensweisen in dem entsprechenden sozialen und kulturellen Umfeld. Zu den im einzelnen behandelten Themen gehört die Frage nach Konversion und Bekehrungsaktivitäten innerhalb der Eheverbindungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen und Bekenntnisse (im Mittelpunkt stehen königliche Paare und das Motiv der Ehefrau als Bekehrerin ihres Mannes), die Teilhabe von Frauen an Kult- und Frömmigkeitshandlungen, die das Überleben und das Seelenheil ihrer Kinder sichern sollen (z. B. Taufe Heiligenverehrung und Reliquienkult), die religiöse Erziehung und Unterweisung innerhalb der Familie und des Hauses sowie die Beziehungen zwischen heiligen Frauen und Männern und ihren Müttern.
Die Monographie enthält *5 Stammtafeln* sowie ausführliche *Personen-*, *Orts-* und *Sachregister.*

Anton Hiersemann, Verlag · Postfach 140155 · D-70071 Stuttgart

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1 bis 6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9610-4 (RAC Lieferung 136)

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1 bis 6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9420-9 (RAC Lieferung 129)